



Classe di *Lettere e Filosofia*
Corso di perfezionamento in

Filosofia

XXXIV ciclo

Anno accademico 2022-2023

Tesi in cotutela con
Université Paris Nanterre

**Critica dell'economia politica o analitica dei poteri.
Punti di eresia tra Marx e Foucault**

SPS/01 Filosofia Politica

Candidato
Dr. Matteo Polleri

Direttore di tesi Scuola Normale Superiore
prof. Roberto Esposito

Direttrice di tesi Université Paris Nanterre
prof.ssa Judith Revel

ABSTRACT

Critique of political economy or analytics of powers.

Points of heresy between Marx and Foucault

The thesis is dedicated to a comparative reading of the thought of Karl Marx and Michel Foucault. By putting these authors in to dialogue, the thesis questions the alleged divergence and the consequent alternative choice between the two theoretical frameworks that are usually associated with their thought: the divergence between the Marxian «critique of political economy» and the Foucauldian «analytics of powers». Beginning with a critical reconstruction of some contemporary attempts to articulate Marx's and Foucault's thoughts, the thesis defends the idea that, without a clarification of the relationship between their concepts, any articulation is necessarily aporetic. The research thus aims to make such a clarification by overcoming supposed antinomies dividing certain Foucauldian and Marxian concepts. Starting from the similarities between Foucault's and Marx's practices of «inquiry», we move beyond false alternatives between the concepts of «power» and «exploitation», «norms» and «ideology», «subjectification» and «alienation». To surpass these antinomies, we deploy the notion of «points of heresy», that has been introduced by Étienne Balibar to describe the Marx-Foucault relationship. Unlike Balibar, however, we propose to use this notion not to sever but to concatenate Marxian and Foucauldian concepts. We thus argue that reading Marx's and Foucault's texts in light of each other allows for the identification of several «heretical» insights within their respective theories, useful within contemporary debates in political philosophy and critical theory.

Ringraziamenti

Come ogni processo di produzione, anche la creazione di conoscenza non è possibile al di fuori di determinati mezzi e condizioni: non ultime, le infrastrutture e i servizi essenziali alla ricerca universitaria. Il primo ringraziamento va, quindi, alle lavoratrici e ai lavoratori della Scuola Normale Superiore di Pisa, dell'Université Paris Nanterre e della Columbia University di New York City per aver posto le basi necessarie a scrivere questa tesi.

Come ogni processo di produzione, anche la creazione di conoscenza non è possibile senza un piano razionale. Il piano di leggere, incrociandoli, il pensiero di Marx e quello di Foucault è stato congegnato grazie all'aiuto dei miei supervisori e di molti altri ricercatori, che mi hanno consigliato e ispirato. Grazie dunque a Judith Revel, per un numero di ragioni inesauribile, ma soprattutto per avermi spinto, ogni volta, ad avere la risolutezza necessaria per *dire* qualcosa, e avermi riportato, quando necessario, alla prudenza che serve per parlare seriamente. Grazie a Roberto Esposito, per la sua sapienza e per avermi fatto capire, con garbo e ostinazione, che in filosofia una ricerca non ha sempre un'«utilità» ma può, eventualmente, avere un «senso». Grazie di cuore a Toni Negri, maestro gentile, senza il quale semplicemente non ragionerei come oggi ragiono. Grazie a Emmanuel Renault, per avermi impartito la lezione del rigore analitico; e a Sandro Mezzadra, per avermi fatto «globalizzare» quel rigore. Grazie a Stéphane Haber, per le sue profonde sintesi storiche e concettuali e per avermi accolto, ancora ragazzino, a Nanterre. Grazie a Bernard E. Harcourt per l'ospitalità newyorkese e la sua sprovincializzazione. Grazie a Simona Forti, per la supervisione e il supporto dentro la Scuola Normale Superiore.

Come ogni processo di produzione, anche la creazione di conoscenza è tale soltanto se cooperativa. Questa tesi non sarebbe perciò stata possibile senza quelle esperienze di cooperazione – sociali, politiche e accademiche – alle quali ho partecipato in questi anni e che mi hanno aiutato a crescere. Grazie, dunque, alle compagne e ai compagni del Laboratorio Culturale Autogestito «Manituana» di Torino e dello spazio autogestito «Exploit» di Pisa; a quelli parigini della «Plateforme d'Enquêtes Militantes» e della «Assemblée Gilets Jaunes de Belleville»; grazie a quelli incontrati nelle manifestazioni e nelle conversazioni di New York e Barcellona, a Dean Street e nelle *carrerass* di Sants. Grazie ai partecipanti al «Seminario Permanente di Filosofia e Politica» della Scuola Normale Superiore di Pisa; ai membri del Laboratoire Sophiapol dell'Université Paris Nanterre e agli organizzatori del «13/13 Seminar» del Columbia Center for Contemporary Critical Thought. Grazie alle studentesse e agli studenti dei miei corsi all'Université Paris Nanterre, che mi insegnano più di quanto io possa insegnargli, costringendomi senza sosta a chiarire le mie idee. Grazie, inoltre, alla Fondazione Ermenegildo Zegna di Milano, per la borsa di mobilità che mi ha concesso.

In quanto processo di cooperazione, la creazione di conoscenza è infine una dinamica transindividuale che supera, sconfinandole, le frontiere che separano l'Io dal Noi. Questa tesi non sarebbe perciò stata possibile senza quel tessuto vivente di incontri e affetti che eccedono i singoli poli delle relazioni che compongono. Ringrazio dunque, in ordine sparso, gli amici senza i quali non ho saputo pensare: Andrea Moresco, fratello di tutte le lotte e autentico super-io del mio inconscio teorico-politico; Ilaria Magariello, sorella senza le cui intuizioni non saprei dove andare; Davide Gallo Lassere, generoso e instancabile, al quale devo più di quanto sappia dire; Sebastiano Ferrero, con cui faccio picchetti e discuto di politica da quando non avevo la barba; Copertina (al secolo Francesco Brancaccio), per le interminabili analisi di fase, l'ardore rivoluzionario e le risate; Daria Saburova, per la potenza delle sue prese di posizione e del suo affetto; Juliette Farjat, per la sua logica implacabile; Paolo Missiroli, per la passione filosofica senza pari; Ioanna Bartsidi, per la seria dolcezza con cui affronta ogni cosa, pratica e teorica; Lorenzo Delfino, per le nostre discussioni costanti, la nettezza e l'ironia; Elia Zaru, per la precisione del suo giudizio e della sua amicizia.

Un ringraziamento speciale va inoltre ad Andrea Di Gesu, per la pazienza e la finezza con cui ha ascoltato, sostenuto o contestato, in presa diretta, gli argomenti difesi in questa tesi, e per essere stato presente quando c'è stato *davvero* bisogno; ad Alessandro Brizzi, per aver rivisto, fino all'ultimo, la quasi totalità dei capitoli di questa tesi, con la sagacia e la benevolenza di un grande amico e di un grande comunista; a Jacqueline Frost, per i piccoli gesti di cura casalinga, per avermi fatto ridere quando non sembravo averne voglia, e per le nostre conversazioni marxiste e intersezionali; a Judith Lengart, Ariane Mintz e Cannelle Gignoux, per le loro riletture e soprattutto per il calore e l'affetto incondizionato che mi hanno fatto sentire nei momenti più faticosi; a Lucia Vinti, per l'aiuto materiale, per avermi dato tempo quando era necessario e per offrirmi ora l'occasione di scoprirci fino in fondo. Grazie, infine, a chi mi ha fatto sentire a casa dove a casa non mi sono subito sentito: ai "pisani", come David Gigli, Francesca "Flizzi" Lizzi, Alberto Manconi, Camillo Chiappino, Cosma Falcone e Marina Sportelli; ai "parisiens", come Andrea Saieva, Maddy Le Goff, Roberto Pagano, Louise Chennevière, Margaux Neve, Matthias Leduc e Marius Birkchart; e ai "newyorkers", come Cinzia Arruzza, Felice Mometti, Peter Bratsis, Bruno Gulli, Tony Iantosca, Jule Ulbricht e Moritz Neuffer. E grazie, per chiudere, a chi è sempre stato la mia casa: alla mia famiglia e agli amici di una vita, quella strana ma compatta banda di torinesi, cresciuti tra liceo Gioberti e Gobetti.

Torino-Parigi-Pisa-New York,

Novembre 2018 – Febbraio 2023

Remerciements

Comme tout processus de production, la création de connaissances n'est pas possible en dehors de certains moyens et de certaines conditions : pas des moindres, les infrastructures et les services indispensables à la recherche universitaire. Mes premiers remerciements vont donc aux travailleurs.euses de la Scuola Normale Superiore de Pise, de l'Université Paris Nanterre et de la Columbia University de New York pour avoir assuré les bases nécessaires à la rédaction de cette thèse.

Comme tout processus de production, la création de connaissances n'est pas possible sans un plan rationnel. Mon plan de lecture croisée de certains concepts de Marx et de Foucault a été conçu avec l'aide de ma directrice et de mon directeur et de nombreux.euses autres chercheurs.ses, qui m'ont conseillé et inspiré. Merci, donc, à Judith Revel, pour un nombre inépuisable de raisons, mais surtout pour m'avoir poussé à *dire* quelque chose, et pour m'avoir ramener, quand il était nécessaire, à la prudence pour le faire sérieusement. Merci à Roberto Esposito, pour sa sagesse et pour m'avoir fait comprendre, avec grâce et obstination, qu'en philosophie une enquête n'a pas d'« utilité » mais peut, éventuellement, avoir un « sens ». Un grand merci à Toni Negri, *maestro gentile*, sans qui je ne raisonnerais tout simplement pas comme je le fais aujourd'hui. Merci à Emmanuel Renault, pour m'avoir appris la leçon de rigueur analytique, et à Sandro Mezzadra, pour m'avoir toujours poussé à « mondialiser » cette rigueur. Merci à Stéphane Haber, pour ses profondes synthèses historiques et conceptuelles et pour m'avoir accueilli, en 2016, à Nanterre. Merci à Bernard E. Harcourt, pour son hospitalité new-yorkaise et sa dé-provincialisation. Merci à Simona Forti, pour sa supervision et son soutien au sein de la Scuola Normale Superiore.

Comme tout processus de production, la création de connaissances n'est telle que si elle est sociale et combinée. Loin d'être « mon travail à moi », cette thèse est le résultat des expériences de coopération – sociale, politique et universitaire – auxquelles j'ai participé au fil des ans et qui m'ont aidé à grandir. Merci donc aux camarades du Laboratoire Culturel Autogéré « Manituana » de Turin et de l'Espace Autogéré « Exploit » de Pise, aux camarades parisiens de la « Plateforme d'Enquêtes Militantes » et de l'« Assemblée Gilets Jaunes de Belleville », à celles et ceux que j'ai rencontrés dans les manifestations et les conversations à New York et à Barcelone, sur Dean Street et dans les *carreras* de Sants. Merci aux participants du « Seminario Permanente di Filosofia e Politica » de la Scuola Normale Superiore de Pise, aux membres du Laboratoire Sophiapol de l'Université Paris Nanterre et aux organisateurs.ices du « 13/13 Seminar » du Columbia Center for Contemporary Critical Thought. Merci aux étudiants.es de mes cours à l'Université Paris Nanterre, qui m'apprennent beaucoup plus que je ne peux leur apprendre, me forçant à clarifier et à ordonner mes idées. Je tiens également à remercier la Fondazione Ermenegildo Zegna de Milan de m'avoir allouer cette bourse de mobilité à l'étranger.

En tant que processus coopératif, la création de connaissances est ainsi une dynamique « transindividuelle », qui traverse les frontières séparant le Moi du Nous. Cette thèse n'aurait donc pas été possible sans ce tissu vivant de rencontres et d'affects qui dépassent les pôles individuels des relations. Je remercie donc, sans ordre particulier, les amis sans lesquels je n'ai pas pu penser pendant ces années : Andrea Moresco, frère de toutes les luttes et authentique sur-moi de mon inconscient théorico-politique ; Ilaria Magariello, sœur sans les intuitions de laquelle je ne saurais pas où aller ; Davide Gallo Lassere, généreux et infatigable, à qui je dois plus que je ne sais dire ; Sebastiano Ferrero, avec qui on organise assemblées et blocages depuis l'époque où l'on n'avait pas la barbe ; Copertina (*alias* Francesco Brancaccio), pour les interminables analyses de la phase politique, l'ardeur révolutionnaire et les rires ; Daria Saburova, pour la force de ses prises de position, qui n'est égale qu'à celle de sa tendresse ; Juliette Farjat, pour sa logique implacable ; Paolo Missiroli, pour son inébranlable passion philosophique ; Ioanna Bartsidi, pour la douceur sérieuse avec laquelle elle aborde tout ; Lorenzo Delfino, pour nos discussions constantes dans les années, pour sa détermination et son ironie ; Elia Zaru, pour la précision de son jugement et de son amitié.

Des remerciements particuliers vont également à Andrea Di Gesu, pour la patience et la finesse avec lesquelles il a écouté, soutenu et contesté, en direct, les arguments défendus dans cette thèse, et pour avoir été là quand il a *vraiment* fallu ; à Alessandro Brizzi, pour avoir relu mes chapitres jusqu'au dernier jour, avec la sagacité et la bienveillance d'un grand ami et d'un grand communiste ; à Jacqueline Frost, pour les petits gestes de soin à la maison, pour m'avoir fait rire quand je ne pensais pas en avoir envie, et pour nos conversations marxistes et intersectionnelles ; à Judith Lenghart, Ariane Mintz et Cannelle Gignoux, pour leurs relectures et, surtout, pour la chaleur et l'affection inconditionnelles qu'elles m'ont fait ressentir dans les moments les plus fatigants ; à Lucia Vinti, pour l'aide matérielle, pour m'avoir donné du temps quand j'en avais besoin et pour me donner maintenant l'occasion de nous découvrir pleinement. Merci, enfin, à celles et ceux qui m'ont fait me sentir chez moi là où je ne me sentais pas chez moi : aux « pisani », comme David Gigli, Francesca « Flizzi » Lizzi, Alberto Manconi, Camillo Chiappino, Cosma Falcone et Marina Sportelli ; aux « parisiens », comme Andrea Saieva, Maddy Le Goff, Roberto Pagano, Louise Chennevière, Margaux Neve, Matthias Leduc, Marius Birkchart ; aux « newyorkers », comme Cinzia Arruzza et Felice Mometti, Peter Bratsis, Bruno Gulli, Tony Iantosca, Jule Ulbricht et Moritz Neuffer. Et merci, pour conclure, à celles et ceux qui ont toujours été ce « chez moi » : ma famille et mes amis de toujours, cette étrange mais soudée bande de turinois qui ont grandi entre les lycées Gioberti et Gobetti.

Turin-Paris-Pise-New York,
Novembre 2018 – Février 2023

*A mia sorella Diletta, e a mio fratello Tommaso,
alla loro “sostanza di cose sperate”*

Dici:

Per noi va male. Il buio
cresce. Le forze scemano. [...]
Dopo che si è lavorato tanti anni
noi siamo ora in una condizione
più difficile di quando
si era appena cominciato [...]
Che cos'è errato ora, falso, di quel che abbiamo detto?
Qualcosa o tutto? Su chi
contiamo ancora?

Bertold Brecht, *A chi esita*

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari.
La sola cosa che importa è il movimento reale che abolisce
lo stato di cose presente.

Franco Fortini, *Gli ospiti*

INDICE

INTRODUZIONE	1
Marx e Foucault. Ragioni e attualità di un rapporto	1
1. Foucault, un «Anti-Marx»?	4
2. Critica dell'economia politica o analitica dei poteri	10
3. Per un marxismo intersezionale	17
CAPITOLO I	25
Marxismi foucaultiani. Ricostruzione e obiezioni	25
1. Critiche immanenti. Una quarta generazione della Teoria Critica.....	28
1.1. Critica delle forme vita e immanenza del potere	29
a. Rabel Jaeggi: la critica delle forme di vita.....	30
b. Martin Saar: l'immanenza del potere	35
1.2. Un deficit epistemologico e politico	38
a. Marx e Foucault secondo Jürgen Habermas.....	39
b. La smaterializzazione del conflitto sociale	42
2. Capitalismo e neoliberalismo. Due teorie sociali francesi.....	47
2.1. La teoria del neoliberalismo di Pierre Dardot e Christian Laval.....	48
a. La nuova ragione del mondo	48
b. Una lettura dicotomica di Marx.....	52
2.2. La teoria del capitalismo di Jacques Bidet	56
a. Meta-struttura capitalista e regime neoliberale	56
b. Una lettura parziale di Foucault.....	60
3. Produzione biopolitica. Nel solco dell'operaismo	64
3.1. Sfruttamento e soggettività nel capitalismo globale	65
a. Le tecnologie del potere imperiale.....	66
b. Il primato ontologico della moltitudine.....	70
3.2. Un'aporia storico-ontologica	74
a. Marx e Foucault secondo Antonio Negri	74
b. Vitalismo o storicismo?	79
CAPITOLO II	85
Punti di eresia	85
1. Definizione.....	88
1.1. Il metodo archeologico.....	88

1.2.	Il punto di eresia	93
2.	Figure	97
2.1.	Divergenza.....	97
2.2.	Anacronismo.....	100
2.3.	Spiazzamento	103
3.	Usi.....	108
3.1.	Punto di avversità.....	108
3.2.	Sintesi disgiuntiva.....	112
CAPITOLO III.....		119
Critica e inchiesta.....		119
1.	Foucault e la militanza politica. Oltre l'intellettuale organico	122
1.1.	Lo stile dell'intellettuale specifico	124
a.	<i>Contro il marxismo pastorale.....</i>	<i>126</i>
b.	<i>Al di là del maoismo</i>	<i>128</i>
1.2.	Genealogia e pratica dell'inchiesta	130
a.	<i>All'ombra di Edipo.....</i>	<i>132</i>
b.	<i>Plus-sapere e plus-valore</i>	<i>134</i>
c.	<i>Inchiesta come contro-dispositivo</i>	<i>136</i>
2.	La lezione di Marx: un'epistemologia materialista.....	141
2.1.	Soggettivazione e organizzazione	142
a.	<i>Inchiesta operaia: descrizione e coscienza di classe.....</i>	<i>143</i>
b.	<i>Inchiesta-intolleranza: comunicazione e sollevazione</i>	<i>145</i>
2.2.	Tre analogie metateoriche.....	149
a.	<i>Luoghi. L'estroffessione della critica</i>	<i>150</i>
b.	<i>Prospettive. Un punto di vista situato</i>	<i>153</i>
c.	<i>Pratiche. Pragmatismo storico</i>	<i>156</i>
CAPITOLO IV		162
Potere o sfruttamento.....		162
1.	L'economia come causa finale. Un'aporia in <i>Sorvegliare e punire?</i>	165
1.1.	Società disciplinare: un concetto aporetico?	167
a.	<i>La lettura standard della microfisica del potere</i>	<i>168</i>
b.	<i>Anfibologia.....</i>	<i>170</i>
c.	<i>Contraddizione</i>	<i>173</i>

1.2.	Prima eresia: la produzione della forza-lavoro.....	176
a.	<i>Plus-valore e plus-potere</i>	179
b.	<i>Anomalie proletarie</i>	183
1.3.	Seconda eresia: la riproduzione della forza-lavoro.....	186
a.	<i>Conflitti biopolitici</i>	189
b.	<i>L'enigma della riproduzione</i>	191
2.	Analitica dei rapporti di produzione. Un punto di eresia nel <i>Capitale</i>	196
2.1.	Figure del potere capitalista.....	198
a.	<i>Coazione e mistificazione</i>	199
b.	<i>Violenza produttiva</i>	203
c.	<i>Microfisica del comando</i>	207
2.2.	Figure della resistenza operaia.....	211
a.	<i>Riluttanza</i>	213
b.	<i>Forza</i>	216
2.3.	L'autonomia relativa dei rapporti di potere.....	219
a.	<i>Il regime della produzione</i>	221
b.	<i>Double bind</i>	224
	CAPITOLO V	230
	Norme o ideologia	230
1.	Foucault e la critica dell'ideologia. Rifiuto o riformulazione?	233
1.1.	Il rifiuto dell'ideologia: tre obiezioni.....	234
a.	<i>Obiezione epistemologica</i>	235
b.	<i>Obiezione antropologica</i>	237
c.	<i>Obiezione ontologica</i>	238
1.2.	La riformulazione dell'ideologia: tre eresie.....	241
a.	<i>Dentro e contro la critica dell'ideologia</i>	242
b.	<i>L'economia del discorso</i>	247
c.	<i>Il discorso nell'economia</i>	251
2.	L'ideologia come pratica discorsiva. Rileggere l'<i>Ideologia tedesca</i>	257
2.1.	L'ideologia come discorso e come pratica.....	259
a.	<i>«Falsa coscienza»</i>	260
b.	<i>... o «linguaggio della vita reale»?</i>	262
c.	<i>La coscienza come prodotto sociale</i>	265

2.2.	Critica dell'ideologia come analisi del discorso.....	269
a.	<i>Struttura e stile dell'ideologia</i>	269
b.	<i>Discorso economico</i>	273
c.	<i>Parole proletarie</i>	276
CAPITOLO VI		281
Soggettivazione o alienazione		281
1.	Foucault e la teoria dell'alienazione. Una doppia condanna?	284
1.1.	Archeologia dell'alienazione.....	285
a.	<i>La reificazione della follia</i>	286
b.	<i>Forza e limiti della reificazione</i>	291
c.	<i>Dal lavoro alienato all'imprenditore di sé stesso</i>	294
1.2.	«L'uomo produce l'uomo».....	298
a.	<i>L'essenza umana come prodotto sociale</i>	300
b.	<i>Il lavoro come sintesi politica</i>	303
c.	<i>Prassi e pratiche, totalità e differenze</i>	306
2.	Soggettività e lotta di classe. Ritorno sui <i>Manoscritti economico-filosofici del 1844</i> 311	
2.1.	Alienazione come produzione di soggettività.....	313
a.	<i>La produzione del lavoro alienato</i>	315
b.	<i>Le condizioni disciplinari dell'alienazione</i>	319
c.	<i>La proprietà privata come a priori storico</i>	323
2.2.	Organizzare la Gattungswesen: la soggettivazione proletaria.....	327
a.	<i>Oblio del corpo</i>	329
b.	<i>Ambivalenza del corpo</i>	331
c.	<i>Pratiche comuniste</i>	335
CONCLUSIONI		341
1.	Due concezioni antitetiche della storia?	347
2.	Tre piste di ricerca	352
2.1.	Foucault e Marx: il giornalismo filosofico di fronte al mondo coloniale.....	353
2.2.	Foucault e Fichte: attività, prassi, pratiche.....	354
2.3.	Foucault e il marxismo eterodosso: utopia, possibilità, rottura.....	355
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE		357
RÉSUMÉ DE LA THÈSE EN FRANÇAIS		379

INTRODUZIONE

Marx e Foucault. Ragioni e attualità di un rapporto

La filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero.

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*

Chi vuole fare opera di mediazione tra due risoluti pensatori è contraddistinto come mediocre; non ha occhio per vedere l'irripetibile.

F. Nietzsche, *La gaia scienza*

Nel discorso accademico, in quello politico e in buona parte dell'opinione pubblica, la distinzione tra due grandi paradigmi di critica della società contemporanea è spesso divenuta un cliché. Semplificando, potremmo definirlo come il luogo comune che propone una scelta esclusiva tra quelle che, nel dibattito anglo-americano, si chiamano comunemente *class politics* e *identity politics*: l'opposizione tra una prospettiva che si riferisce essenzialmente alle classi sociali sfruttate e una che si riferisce anzitutto alle soggettività oppresse e marginalizzate. Si può in effetti notare che, a un primo sguardo, questi paradigmi non differiscono soltanto a livello pratico, cioè per il tipo di azione pubblica che promuovono, ma anche a livello teorico, cioè sul piano dei concetti con cui spiegano e criticano le dinamiche sociali. Alla teoria dello sfruttamento economico pare opporsi, per certi versi, una teoria dell'oppressione che le norme dominanti eserciterebbero sulle identità individuali e collettive. Il primo paradigma si concentra infatti, generalmente, sulle conseguenze derivanti dal modo in cui il capitalismo organizza il lavoro, imponendo il dominio dei proprietari dei mezzi di produzione sulle altre

classi sociali. Storicamente legato alla tradizione del movimento socialista e comunista, esso gode di una sorta di «revival» teorico fin dalla crisi economico-finanziaria del 2007-2008, a partire dalla quale si è parlato di un autentico ritorno al pensiero di Karl Marx¹. Il secondo paradigma, invece, si focalizza soprattutto sulle variegate forme di oppressione che attraversano il sociale e sulla loro eventuale interconnessione. Diffusosi tra anni Settanta e Ottanta, esso si è rafforzato tanto culturalmente, con la stagione filosofica detta «poststrutturalista», spesso confusa con il «postmodernismo»², quanto politicamente, grazie all'importanza crescente assunta dalle battaglie antirazziste, femministe e queer nell'ultimo trentennio³. Nonostante i suoi numerosi riferimenti e la molteplicità dei suoi sviluppi, tale approccio ha in larga parte recuperato una serie di concetti elaborati da Michel Foucault, riconosciuto come il maggiore pensatore politico «poststrutturalista», inserendoli in un discorso più ampio⁴. Questa contrapposizione, che abbiamo richiamato nei suoi tratti più semplici e generali, coincide almeno in parte con quella tra le «due melancolie» che, secondo alcuni, travagliano l'inconscio teorico-politico della sinistra contemporanea⁵. La melancolia marxista costruita intorno all'esperienza della rivoluzione comunista, cioè dell'insurrezione

¹ Revival recentemente accentuatosi nel contesto del dibattito pubblico sulla crisi ecologica. Basti pensare al provocatorio titolo proposto in copertina dall'edizione dello *Spiegel* del 30 dicembre 2022. Riferendosi ai problemi economico-politici posti dal riscaldamento globale, il titolista si chiede infatti «Hatte Marx doch recht?» («Dopo tutto, Marx aveva ragione?»). <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/enteignung-und-marktmacht-hatte-karl-marx-doch-recht-a-1262745.html>. Per una panoramica su questo revival di Marx, si rimanda a Marcello Musto (a cura di), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma 2019.

² Ricordiamo che, da un punto di vista marxista, «il fondamentale compito ideologico del concetto [di postmoderno] deve nondimeno restare quello di coordinare nuove forme di prassi e abitudini sociali e mentali [...] con le nuove forme della produzione e dell'organizzazione economica portate alla luce dal mutare del capitalismo negli ultimi anni, cioè la nuova divisione globale del lavoro». Frederic Jameson, *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham-London 1991, [trad. it. *Postmodernismo. La logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi Editore, Roma 2007, p. 10]. Questa constatazione non esaurisce, tuttavia, la ricchezza e la complessità del dibattito sulla crisi della modernità e sul concetto di postmoderno, animato da sensibilità e approcci diversi, non soltanto quietistici. Per una rassegna critica di questo dibattito, si veda Elia Zaru, *Crisi della modernità. Storia, teorie, dibattiti*, ETS, Pisa 2022.

³ Vale la pena ricordare l'importanza rappresentata, per le pratiche e le teorie queer e antirazziste, dalla pubblicazione e dal grande successo editoriale dei rispettivi lavori di Judith Butler e Cornel West. Si pensi, in particolare, a Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, London 1990, [trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2017]; e a Cornel West, *Race matters*, Vintage Books, New York City 1993.

⁴ Kimberlé Crenshaw considera ad esempio l'«intersezionalità», sulla quale torneremo a breve, «a pro-visional concept linking contemporary politics to postmodern theory» Kimberlé W. Crenshaw, «Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991, p. 1244. Patricia Hill Collins usa invece i concetti di Foucault per formulare una teoria delle «subjugated knowledges». Cfr. Patricia Hill Collins, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, Routledge, London 2008, chapter one.

⁵ Si veda ad esempio Rodrigo Nunes, *Neither vertical, nor horizontal. A theory of political organization*, Verso, London-New York 2022, p. 51-64. In queste pagine Nunes discute, in particolare, le posizioni di Wendy Brown e di Jodi Dean sul rapporto tra l'inconscio della sinistra e il sentimento del lutto e della melancolia.

proletaria e della presa del potere da parte del partito della classe operaia, da un lato; e quella libertaria, costruita intorno alla rivoluzione culturale del Sessantotto, cioè intorno alla liberazione delle soggettività e delle forme di vita oppresse, dall'altro lato. Melancolie probabilmente simili nella forma, ma molto differenti e spesso opposte nel contenuto.

Al centro di discussioni molto vivaci, e spesso polarizzate, sembra così presentarsi un'alternativa, e una conseguente scelta di lettura del sociale, tra un approccio basato su una serie di concetti di provenienza marxiana, concentrati principalmente sui processi «economico-politici» del capitalismo, e una prospettiva che impiega invece una serie di nozioni, non di rado ispirate a Foucault, che analizzano la più ampia varietà dei «rapporti di potere» – una scelta che costituisce probabilmente una delle principali dicotomie che indeboliscono oggi il pensiero critico⁶. Questa tesi nasce allora dall'urgenza di superare, o almeno di incrinare, un luogo comune che giustifica tale opposizione apparente, che abbiamo richiamato nei suoi tratti più semplici e generali. Il nostro obiettivo è infatti di fornire, in quel campo che, in ambito francese e tedesco, si definisce ormai «filosofia sociale»⁷, degli strumenti per affrontare uno dei molteplici problemi teorici che l'alternativa esclusiva appena abbozzata in realtà presuppone. Per perseguire tale obiettivo, proponiamo una lettura incrociata del pensiero di Karl Marx e di quello di Michel Foucault. Ricostruendo la discussione ormai più che ventennale sul loro rapporto e difendendo una specifica interpretazione dei loro testi, proveremo a chiarire la relazione, a un tempo storica e teorica, che lega alcuni dei loro concetti, tentando così di arricchire un cantiere di ricerca che si potrebbe aprire *al di là* del pensiero di questi autori. Nelle pagine che seguono, conviene allora distanziarsi per un attimo dal merito del lavoro storico-concettuale che proporremo, per definire, in via preliminare, le ragioni e l'attualità della nostra lettura incrociata di Marx e Foucault.

⁶ Dividendolo di fronte a quel che è stato chiamato l'«estremismo di centro» (Cfr. Étienne Balibar, «Préface», in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Seuil, Paris 2002), e di fronte all'ondata «neo-conservatrice», talvolta addirittura «post-fascista», affermatasi negli ultimi anni. Cfr. Enzo Traverso, *The new faces of fascism. Populism and the far-right*, Verso, London-New York 2019.

⁷ Per una definizione della «filosofia sociale» come disciplina autonoma rispetto alla filosofia politica, e per la collocazione di Marx e Foucault tra i principali autori di questa disciplina, si rimanda a Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009. Per un'introduzione alla disciplina della «filosofia sociale», in ambito germanofono, si veda anche Robin Celikates, Rahel Jaeggi (a cura di), *Filosofia sociale. Un'introduzione*, Mondadori, Milano 2018.

1. Foucault, un «Anti-Marx»?

Dopo il periodo successivo al Sessantotto, in cui Marx e Foucault sembravano spesso costituire, almeno in certi dibattiti, l'alfa e l'omega del pensiero critico, l'affermazione della loro incompatibilità non può che sorprendere. E tuttavia, è ormai un'evidenza che il rapporto tra queste questi autori sia, oggi più che mai, polarizzato. Vi è infatti almeno una domanda che ha fatto molto discutere, e divergere, i teorici critici negli ultimi anni: quale modello di critica sociale adottare nel contesto del capitalismo contemporaneo e delle sue più recenti trasformazioni? Questa domanda non cessa di ritornare sulla scena del dibattito filosofico, come avvenuto, ad esempio, in occasione della pandemia da Covid-19, dividendone nettamente il campo. Essa ha dato luogo a diagnosi variegata, spesso disposte lungo la faglia che separa le analisi di matrice marxista da quelle di matrice foucaultiana: le prime concentrate soprattutto sul rapporto tra sfruttamento del lavoro, diritto alla salute e distruzione della natura; le seconde impegnate invece nella critica dei proliferanti dispositivi di controllo dei soggetti e di sorveglianza dello spazio pubblico⁸.

Questa polarizzazione delle discussioni del pensiero critico si sovrappone naturalmente ad altre divisioni, che attraversano il dibattito pubblico. Se la stigmatizzazione, da parte della sinistra filosofica, di Foucault come «giovane conservatore» non è in effetti nuova⁹, si assiste oggi a un rinnovato rifiuto delle tesi che gli sono comunemente associate, che sconfinano le discussioni accademiche. In un editoriale del «New York Times» (datato 25

⁸ Dal lato marxista, limitandosi agli interventi legati al dibattito sulla pandemia e sul post-pandemia, si pensi ad esempio all'«eco-leninismo» di Andreas Malm. Cfr. Andreas Malm, *Corona, climate, chronic emergency: war communism in the twenty-first century*, Verso, London-New York 2020. Dal lato foucaultiano, si pensi invece, per esempio, agli studi che insistono sul rapporto tra economia delle piattaforme e sorveglianza digitale, come quello di Shoshana Zuboff, *The age of surveillance capitalism. The fight for human future at the new frontier of power*, Public Affairs, New York 2019. Tra le letture della pandemia elaborate dai pensatori che si rifanno a Foucault, particolarmente controversa è stata quella proposta in Giorgio Agamben, *A che punto siamo? Epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020. Tra i tentativi recenti di rifiutare l'opposizione tra un'analisi marxista e un'analisi foucaultiana della crisi pandemica del capitalismo, vale la pena citare Panagiotis Sortiris, «Thinking beyond the lock-down: on the possibility of a democratic biopolitics», in *Historical Materialism*, 28(3), 2020, p. 1-35. Per una prospettiva che tenta di articolare critica del potere e critica dell'economia a partire dall'ambivalenza del «desiderio di Stato» si veda Alberto Toscano, «The State of the pandemic», in *Historical Materialism*, 28(4), 2020, p. 3-23. Per una prospettiva postcoloniale, che critica la pandemia in termini di «necropolitica» si veda Achille Mbembe, «Le droit universel à la respiration», in *AOC*, 6 Aprile 2020, disponibile online: <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>.

⁹ Si tratta di una famosa accusa mossa da Jürgen Habermas, sulla quale torneremo nel primo capitolo. Per una messa a punto di questa critica, che ne sfuma i tratti più duri e valorizza invece alcune intuizioni di Foucault, sempre da una prospettiva habermasiana, si vedano Nancy Fraser, «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», in *Praxis*, n. 3, 1981, p. 272-287. Nancy Fraser, «Michel Foucault: a young conservative?», in *Ethics*, n. 96/1, 1985, p. 165-184.

maggio 2021 e intitolato *How Michel Foucault lost the left and won the right*¹⁰, ad esempio, si legge che le principali tesi di Foucault sono state recentemente recuperate da una destra conservatrice e complottista, che si batte per difendere gli interessi delle classi proprietarie. Questo recupero conservatore si accompagnerebbe inoltre all'abbandono delle idee foucaultiane da parte della sinistra filosofica. Incapace di prendere in conto fenomeni come la crisi ecologica o quella sanitaria, la sua prospettiva sarebbe considerata al di sotto delle sfide poste dalla congiuntura storica recente. Quest'abbandono e quest'appropriazione conservatrice non meriterebbero, inoltre, ulteriori approfondimenti e risulterebbero anzi coerente con le premesse del pensiero di Foucault. Il viscerale antimarxismo che gli si attribuisce solitamente basterebbe infatti a spiegare tali fenomeni. Riducibile al tentativo di superare Marx attraverso Nietzsche¹¹, l'ipotesi foucaultiana della «biopolitica» rivelerebbe, nel primo ventennio del nuovo millennio, la sua costitutiva ambiguità. Chi ambisce a criticare la realtà sociale, se ne deduce, si troverebbe perciò di fronte a un dilemma: proporre un discorso ambiguo, condiviso da conservatori e reazionari, o prendere finalmente congedo dal pensiero foucaultiano e da ciò che esso ha rappresentato dopo il Sessantotto.

Questa contrapposizione, e la scelta obbligata che ne consegue, può certamente essere derubricata al rango di semplificazione grossolana, in definitiva tattica, strumentale. Per introdurre il nostro tema, va tuttavia precisato che la polarizzazione tra le figure di Marx e Foucault non si limita allo scontro tra quelle che potremmo considerare delle appropriazioni ideologiche antitetiche, operate su autori e correnti della storia della filosofia. Anche dal punto di vista filologico, questo conflitto risulta a prima vista fondato, sia teoricamente che storicamente, come se – senza mai essersi pienamente realizzata – l'alleanza tra i concetti di Marx e Foucault fosse già da sempre in crisi.

Un primo, generale approccio al pensiero di Marx e a quello di Foucault è sufficiente a intuire la distanza che li separa. Le categorie marxiane e foucaultiane si dividono in effetti sia per il tipo di critica dei fenomeni sociali sia per il programma politico che sembrano implicare. Questa divisione riguarda anzitutto i loro oggetti d'analisi. Laddove il pensiero di Marx si concentra sulla struttura economica della società, le sue leggi e le sue tendenze profonde, la ricerca di Foucault è invece consacrata alla storia contingente dei poteri, dei discorsi e delle

¹⁰ <https://www.nytimes.com/2021/05/25/opinion/michel-foucault.html>.

¹¹ Come già sostenuto, ad esempio, in Richard Rorty, «Beyond Marx and Nietzsche», in *London Review of Books*, n. 3(3), 1981, disponibile online: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n03/richard-rorty/beyond-nietzsche-and-marx>.

norme dominanti: una sfera che il marxismo ha abitualmente inteso come «sovrastruttura», o «ideologia», e in quanto tale relegato a un piano secondario dell'analisi. Alla scienza politica della storia preconizzata del primo, potremmo dire, si oppone così la storia politica della scienza sviluppata del secondo. Dal punto di vista del loro programma, il contrasto tra i concetti di Marx e di Foucault riguarda invece il tipo di trasformazione sociale alla quale la critica filosofica aspira. Laddove il pensiero di Marx ha per obiettivo una società pienamente emancipata, nella quale il dominio e l'ingiustizia economica devono essere abolite una volta per tutte grazie alla rivoluzione comunista, il pensiero di Foucault risulta politicamente più cauto. Tutta la ricerca foucaultiana sembra anzi relativizzare l'idea di un momento apicale, di un centro o di un punto finale dell'emancipazione umana. Diversamente dalla trasformazione totale dei rapporti sociali e dalla rottura verticale della storia evocata da Marx, Foucault pare rivendicare un cambiamento di singoli rapporti di forza locali e un mutamento storico che segue un movimento che pare quasi circolare: il continuo inseguimento di poteri e resistenze, di dispositivi di dominio e pratiche di liberazione, di assoggettamenti e soggettivazioni possibili. Alla cancellazione dello sfruttamento paventata da Marx sembra così contrapporsi, in Foucault, l'ipotesi di un allargamento, sempre precario e provvisorio, delle maglie del potere. All'afflato rivoluzionario del primo, potremmo dire, si contrappone il realismo, spesso interpretato come riformista e libertario, del secondo.

Sul piano storico, inoltre, va notato che questo conflitto non è soltanto percepibile a posteriori, ma è strettamente legato alla riflessione di Foucault e ai dibattiti avuti con la maggioranza dei marxisti con cui ha interagito. Da questo punto di vista, tanto la polemica antimarxista di Foucault, molto forte in alcuni testi, quanto le repliche acerbe di numerosi marxisti del suo tempo ben illustrano le ragioni di questo conflitto. Se fin dagli anni Sessanta certi marxisti non gli hanno risparmiato una serie di severe obiezioni e di attacchi virulenti, sono soprattutto le dichiarazioni dello stesso Foucault a fornire buoni argomenti per leggere il suo percorso come il cammino di un pensatore risolutamente antimarxista. Dopo un breve periodo di militanza giovanile nel Partito Comunista Francese (PCF), Foucault moltiplicò le provocazioni e le critiche: la sua presa di distanza da Marx e dal marxismo diventò così evidente, e durò almeno fino all'inizio degli anni Settanta. Oltre alla sua celebre querelle con Jean-Paul Sartre alla fine degli anni Sessanta, sulla quale torneremo nel secondo capitolo del nostro lavoro, vale la pena citare due sue note dichiarazioni polemiche. Esse sono infatti più tardive, e complicano non poco le poste in gioco e la strategia critica seguita da Foucault.

In un'intervista rilasciata nel 1978, Foucault dichiara esplicitamente che, per «liberare» l'immaginario politico, è necessario «sbarazzarsi del marxismo»¹². A suo avviso, in effetti, alle differenti critiche marxiste della società è sottesa una concezione semplicistica e anacronistica del potere. La sua logica dialettica, sostiene Foucault, conduce i pensatori che si rifertiscono al marxismo a un'interpretazione statica dei rapporti di potere. Con tale approccio binario, i marxisti riducono i rapporti di potere al dominio unilaterale della classe borghese: distinguono nettamente sfruttati e sfruttatori, dominati e dominanti; separano la verità scientifica e l'ideologia; oppongono linearmente l'alienazione e l'emancipazione. Per Foucault, i marxisti attribuiscono infine a ciascuno di questi concetti delle funzioni prestabilite nella dinamica storica, consolandosi con l'utopia della futura riconciliazione dell'umanità con sé stessa: la riconquista della sua natura autentica, alienata dal capitale. Organizzato in partiti e sindacati, giornali e istituzioni culturali, il marxismo costituisce peraltro, agli occhi di Foucault, una sorta di blocco che occlude l'innovazione teorico-politica. Oltre che viziato da una serie di difficoltà strettamente filosofiche – come il riduzionismo economicista, un certo positivismo epistemologico e una concezione teleologica della storia – Foucault ritiene che il marxismo, come dottrina politica, non possa essere separato da un'articolata struttura di potere, in definitiva oppressiva. Se il marxismo, dichiara Foucault, «esiste come causa dell'impovertimento, del prosciugamento dell'immaginazione politica», ciò dipende dal fatto che «non è nient'altro che una modalità di potere»¹³. Il marxismo, per Foucault, non è soltanto una teoria debole, ma è anche un dispositivo che dipende, in ultima istanza, da un «regime discorsivo» autoritario e obsoleto.

Il blocco marxista dell'immaginazione politica può e deve essere superato, sostiene Foucault, grazie a una concezione multilaterale, plastica e differenziale delle tecniche di sapere-potere e delle pratiche di resistenza. Per chiarire questa dichiarazione, possiamo leggere un passaggio di un articolo ancora più tardivo – *Il soggetto e il potere* (1982) – nel quale Foucault sistematizza le innovazioni della sua «analisi dei poteri». Anticipando la distinzione contemporanea tra *class politics* e *identity politics*, egli propone allora una tassonomia dei diversi modelli delle «lotte sociali»: lotte contro il «dominio», lotte contro lo «sfruttamento» e lotte contro l'«assoggettamento». È a quest'ultime che Foucault attribuisce la maggiore attualità,

¹² Michel Foucault, «Metodologia della conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo», in Michel Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 246.

¹³ *Ibidem*.

collocando le proprie ricerche nel loro orizzonte. Se «è soltanto nel Diciottesimo secolo che la lotta contro lo sfruttamento ha occupato il centro della scena», oggi, invece, «è la lotta contro le forme di assoggettamento [...] che prevale sempre di più»¹⁴. «Piuttosto che di un antagonismo essenziale [quello tra classi sociali] – prosegue – «converrebbe parlare di un agonismo, di un rapporto che è al tempo stesso di incitazione reciproca e di lotta; più che di un’opposizione tra due poli bloccati uno di fronte all’altro, si tratta di una provocazione permanente»¹⁵. Come si vede, il rapporto di Foucault con il marxismo è quindi evidente (ed è estremamente critico); ma si tratta di stabilire fino a che punto la volontà di criticare il marxismo (e i marxismi) abbia significato anche una critica di Marx stesso; e se, inoltre, questo rapporto non abbia avuto un ruolo trainante nell’elaborazione della sua stessa teoria.

Conviene però ricostruire anche l’altro versante della polemica. Per quanto riguarda le critiche che i marxisti gli hanno storicamente rivolto, vale la pena lasciare nuovamente la parola a Foucault. Ricapitolandole, in un’annotazione recentemente scoperta, datata 1979, egli propone infatti, non senza ironia, la lista seguente:

1. «Ultimo baluardo della borghesia»
2. «Agente del padronato»
3. «Ideologo dei tecnocrati»
4. «Irrazionalista nietzschiano»
5. «Razionalista meccanicista»
6. «Positivista negatore della storia»
7. «Filosofo relativista e storicista»
8. «Storico idealista estraneo (*étranger*) al materialismo dialettico»
9. «Storico materialista al quale manca la dialettica»
10. «Storico le cui analisi possono essere integrate (*intégrées*), a certe condizioni, nel materialismo dialettico» (*quest’ultimo punto è sottolineato nel manoscritto*)¹⁶.

La quantità e la qualità delle obiezioni raccolte in questo estratto danno la misura dell’ostilità riscontrata, in particolare in ambito marxista, dalla ricerca di Foucault. Feroci, ma

¹⁴ Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», in Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, Gallimard, Paris 2001 (1994), p. 1046, [traduzione nostra].

¹⁵ Ivi, p. 1057.

¹⁶ Si tratta della risposta che Foucault redige, nel 1979, a una domanda inviata da un anonimo interlocutore, che lo interroga sul suo rapporto con Marx e con il marxismo. Cfr. Michel Foucault, «Réponse à la première question», manoscritto, boîte 79, Archives Foucault, in Bibliothèque Nationale de France, (BNF), Paris, citato in Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan, «Introduction», in Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015, p. 12, [traduzione nostra]. Secondo Laval, Paltrinieri e Taylan, le critiche riassunte in questo manoscritto possono essere completate con una lista delle stigmatizzazioni marxiste ricevute da Foucault dopo la sua morte. «On peut faire une liste actualisée des discours tenus aujourd’hui sur Foucault en allant toujours du pire au meilleur : 1. Penseur néolibéral 2. Allié des nouveaux philosophes voulant détruire la sécurité sociale 3. Défenseur des libertés individuelles contre l’État 4. Philosophe apolitique de la vie ordinaire qui appelle à la sagesse éthique 5. Auteur parfois marxisant qui ne contrôle pas l’usage qu’il fait des concepts de Marx». Ivi, p. 16, nota 12.

soprattutto diverse e contraddittorie, queste critiche possono essere ordinate secondo due assi, distinti ma anche interconnessi. All'accusa di tradimento politico si associa la scomunica per eterodossia dottrinarica, che viene tuttavia fondata su accuse a dir poco variegata. Secondo i detrattori, Foucault sarebbe in effetti un «ideologo» delle classi dominanti – nella loro versione borghese, padronale o tecnocratica – in quanto, alternativamente, «relativista» e «idealista»; «storicista» ma anche «anti-dialettico»; «razionalista» e al tempo stesso «irrazionalista»; «meccanicista» e, se ciò non bastasse, pure «positivista». La varietà e la contraddittorietà di queste critiche confermano, in realtà, le difficoltà che i marxisti hanno riscontrato nel tentativo di identificare precisamente il supposto «antimarxismo» di Foucault. Figura se non nemica, almeno inclassificabile e spuria, quindi inquietante, Foucault resta allora necessariamente, per i marxisti, uno «straniero» (*étranger*) che si può, per ben che vada, «integrare» (*intégrer*), ma soltanto «a certe condizioni».

Alla luce di queste diverse prese di posizione, non stupisce che, nel dibattito contemporaneo, Foucault possa spesso essere definito come una sorta di «Anti-Marx»: non soltanto come un suo critico, ma come il suo rovescio speculare¹⁷. Ben più che diffidente rispetto ai marxisti e alla rigidità della loro teoria economica; ben più che impegnato, alla stregua di autori come Jürgen Habermas e Pierre Bourdieu, nel tentativo di correggere o rifondare il quadro analitico del materialismo storico, Foucault rappresenta, per molti, il principale filosofo novecentesco che, parallelamente a John Rawls, prova a sfidare l'egemonia di Marx sul pensiero critico. «È come se infine [con Foucault], dopo Marx si fosse prodotto qualcosa di nuovo», scrive ad esempio il suo amico Gilles Deleuze¹⁸. Scettico non solo in merito a tale o tal'altra tesi, ma rispetto all'impianto epistemico generale sotteso al pensiero di Marx e alle diverse teorie marxiste, Foucault inaugurerebbe, in questo senso, un modello d'indagine opposto e alternativo, antagonista e concorrente rispetto al marxismo.

¹⁷ Étienne Balibar, ad esempio, ha difeso recentemente questa tesi. Cfr. Étienne Balibar, «Un point d'adversité. L'Anti-Marx de Michel Foucault», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan, *Marx & Foucault*, cit., p. 84-102, ripubblicato in É. Balibar, *Passions du concept*, cit., p. 167-188. Torneremo sulla sua posizione nel secondo capitolo della tesi.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004 [1986], p. 38, [trad. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 38].

2. Critica dell'economia politica o analitica dei poteri

Spesso caricaturale, l'opposizione frontale tra il «rivoluzionario barbuto» e il «professore calvo», tra l'«icona Marx» e l'«icona Foucault» è stata progressivamente erosa nel corso dell'ultimo ventennio. Fin da prima della morte di Foucault non sono mancati gli sforzi di approfondire il suo rapporto con Marx e con i differenti marxismi¹⁹. Una panoplia di pubblicazioni, difficilmente mappabile, ha in effetti permesso di complicare l'immagine di Foucault come un monolitico «Anti-Marx». Questa tesi muove allora dalla stratificazione di interpretazioni che fa da filtro a qualunque lettura contemporanea del rapporto tra questi autori, e tenta di restituirne la ricchezza e la complessità.

In sintesi, possiamo distinguere due approcci principali che emergono da questa sedimentazione di interpretazioni: uno storico e uno teorico.

Il primo approccio, più semplice, ruota intorno a una serie di interrogativi che riguardano il ruolo giocato da Marx nel pensiero di Foucault: Foucault ha letto Marx? E se lo ha letto, come e quando? Per quali ragioni e con quali esiti? Con la pubblicazione, tra anni Novanta e Duemila, dei corsi tenuti da Foucault al Collège de France, queste domande hanno trovato delle prime risposte in un corpus sempre più ricco e complesso. Oltre ai celebri passi in cui Foucault derubrica Marx a «pesce nell'acqua» nel pensiero di David Ricardo²⁰, e oltre a quelli in cui critica la «polizia discorsiva» del marxismo, hanno così trovato spazio, almeno in certi ambienti e in un certo tipo di ricerche, quelle pagine in cui si trovano delle posizioni più sfumate. Sono infatti diverse le occasioni in cui Foucault ammette di servirsi di Marx non come di una autorità da canonizzare, bensì alla stregua di una *boite à outils*, cioè di una cassetta degli attrezzi che si tratterebbe di usare a seconda delle necessità. Ancora più del curioso autoritratto nel quale Foucault si presenta come un paradossale «comunista nietzscheano»²¹, emblematica, a questo proposito, è l'intervista rilasciata da Foucault ad alcuni geografi francesi della rivista

¹⁹ Tra i primi vanno citati il pionieristico contributo di Barry Smart, datato 1983, e quello di Étienne Balibar, presentato al primo grande convegno francese dedicato a Foucault poco dopo la sua morte, nel 1988, che inaugurano rispettivamente gli studi su Marx e Foucault in ambito anglofono e francofono. Cfr. Barry Smart, *Foucault, Marxism and critique*, Routledge, London 1983. Étienne Balibar, «Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme», ripubblicato in Étienne Balibar, *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, p. 281-304. Particolarmente rilevante per gli studi sul tema, e per la nostra ricerca, è stato inoltre il convegno «Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations», tenutosi all'Université Paris Nanterre, nel dicembre del 2014.

²⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 2016 (1966), [trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2013, p. 283].

²¹ Michel Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», in *Dits et écrits (1954-1988)*, Gallimard, Paris, 1994, tome IV, p. 50. Su questo si veda Roberto Nigro, «Communisme nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 71-83.

Hérodote nel 1976. A costoro, egli confessa che «mi capita spesso di citare dei concetti, delle frasi, dei testi di Marx [...]. Cito Marx senza dirlo, senza mettere virgolette [...]» perché è «impossibile fare storia attualmente senza utilizzare la serie di concetti legati direttamente o indirettamente al pensiero di Marx»²². Ma si pensi anche alla distinzione tra «messa in citazione» e «messa in opera» di Marx²³, che Foucault propone sempre alla fine degli anni Settanta, e che si trova al centro dell'intervista concessa ai redattori della rivista «Rouge», organo ufficiale dell'organizzazione trozkista *Ligue Communiste Révolutionnaire* (da poco disponibile anche in italiano). In quest'ultima, con un tono provocatorio, Foucault si spinge addirittura fino a paragonare il suo modello d'analisi del potere (che passa dal problema della repressione a quello della produzione, dal divieto alla sollecitazione) alla teoria dello sfruttamento capitalistico elaborata da Marx²⁴. Un paragone che dà quasi l'impressione di un proposito deliberato da parte di Foucault: quello di procedere mascherato nelle sue ricerche, operando pubblicamente non come un marxista, bensì come un «cripto-marxista» e lasciando invece ai marxisti dichiarati il compito di «andare a vedere», cioè di verificare, la solidità del suo uso di Marx²⁵.

Basandosi su questi e altri passi, non sono mancati gli interpreti che hanno distinto e approfondito i molteplici livelli (tattico, teorico, politico e psicologico) del rapporto di Foucault

²² Michel Foucault, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», in Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris 2001 (1994), p. 1620-1621, [traduzione nostra].

²³ «Je ne retiens donc qu'une manière de faire avec les textes de Marx : la mise en œuvre éventuelle de leurs formes d'analyse, de leurs propositions théoriques, et de leurs concepts ; et ceci non point pour assurer une répétition, mais pour produire, si c'est possible, à partir de là quelque chose de nouveau. Le seul procédé honnête, c'est donc de laisser au lecteur le soin de reconnaître s'il en a envie quels éléments des analyses de Marx ont été utilisés et de quelle façon, pour conduire à quels résultats et avec quelle certitude». M. Foucault, «Réponse à la première question», cit.

²⁴ «Essendo io molto pretenzioso, farò il paragone seguente: in fondo, quando Marx ha cominciato a fare le sue analisi, aveva intorno due linee di pensiero. Da una parte, un'analisi socialista che poneva essenzialmente la questione della povertà e che diceva "com'è possibile che siamo noi a produrre la ricchezza e che, al tempo stesso, continuiamo ad essere poveri?". [...] Questione negativa, che i socialisti dell'epoca non potevano risolvere, perché ad essa rispondevano con una risposta negativa: "siete poveri perché vi derubano". Marx ha rovesciato lo schema, dicendo "bene, questa povertà, questa pauperizzazione alla quale assistiamo, a cosa è dovuta?". Ha scoperto i formidabili meccanismi positivi che si trovano dietro tutto ciò, quelli del capitalismo, dell'accumulazione di capitale, tutti i meccanismi positivi dell'economia propria della società industriale, che erano sotto i loro occhi. [...] Ancora una volta, in modo molto pretenzioso, vorrei fare un po' la stessa cosa [...]». Michel Foucault, «Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit de Michel Foucault avec quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle de la revue Rouge (juillet 1977)», in *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011/2, [trad. it. «L'immanenza del potere. Intervista a Rouge», in Mattia Di Pierro, Francesco Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, I, cit., p. 250-251].

²⁵ «Il faut être crypto-marxiste ; non pas au sens qu'on cacherait aux autres qu'on est au fond marxiste ; mais qu'on doit cacher aux marxistes si on l'est ; retourner le principe de clandestinité en ne proférant jamais de soi-même quel rapport de travail on entretient avec le texte de Marx. Aux marxistes d'aller voir». M. Foucault, «Réponse à la première question», cit.

con Marx e con i marxisti del suo tempo²⁶. Confrontandolo, a seconda dei casi, con il «marxismo heideggeriano» di Georges Bataille e con il «marxismo strutturalista» di Louis Althusser, con i militanti maoisti francesi della *Gauche Prolétarienne* (GP) e con storici come Edward E. Thompson e Boris Porshnev²⁷, queste ricerche hanno appurato che Marx costituisce, per Foucault, non soltanto un riferimento storicamente inevitabile, ma una delle sue risorse concettuali. Si è così potuto evidenziare che, lungi dall’opporvisi frontalmente, Foucault intrattiene con Marx un rapporto ambivalente: più che un giudizio valido una volta per tutte, una valutazione che cambia a seconda del contesto, dell’interlocutore, delle forze in gioco e degli obiettivi polemici; più che un riferimento liscio, lineare, un rapporto striato, diagonale, che combina dissacrazione e appropriazione illecita, ostilità e mimesi. «Per il pensiero di Foucault – può allora sintetizzare Isabelle Garo – il rapporto con Marx costituisce questo strano asse inclinato, poco visibile ma trasversale, a partire dal quale diventa possibile la sua critica avvolgente e globale, che lascia il segno sul suo tempo e che partecipa alla trasformazione della congiuntura ideologica e politica»²⁸. Complessivamente, questi studi hanno perciò confermato l’idea, inizialmente difesa da Étienne Balibar, secondo cui Foucault ingaggia, per tutto il suo percorso intellettuale, un «combattimento permanente» (*combat permanent*) con Marx e con il marxismo²⁹, lasciando tuttavia aperta la questione relativa a come intendere precisamente il senso di questo «combattimento».

Ineludibili per il suo sviluppo, queste ricerche di taglio storico non delineano, né esauriscono, il percorso che si propone di intraprendere con questa tesi. Più che scommettere,

²⁶ Livelli che Isabelle Garo riassume nel modo seguente: «on peut considérer que le rapport de Foucault à Marx se définit selon trois axes majeurs : d’une part, la référence à Marx fonctionne dans l’après-guerre comme marqueur politique [...] et c’est surtout le Parti communiste et son aura intellectuel que vise Foucault ; d’autre part, [...] il s’agit de considérer Marx comme un auteur du XIX siècle, dont la lecture doit procéder à la remise en contexte ; enfin, plus souterrainement mais plus fondamentalement, aussi, c’est dans la concurrence théorique directe à l’égard de Marx et des marxismes que se situe précocement Foucault, s’efforçant de proposer des théorisations alternatives qui vont lui permettre d’unifier les deux premiers axes». Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Éditions Demopolis, Paris 2011, p. 82.

²⁷ Cfr. Manlio Iofrida, «Marxismo e comunismo in Francia negli anni Cinquanta», in Rudy Leonelli (a cura di), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Bulzoni Roma 2010, p. 93-112. Julien Pallota, Julien Pallotta, «L’effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 129-142. Mads Peter Karlsen, Kaspar Villadsen, «Foucault, Maoism, Genealogy. The Influence of Political Militancy in Michel Foucault’s Thought», in *New Political Science*, n. 37, 1, 2015, p. 91-117. Claude Olivier Doron, «Foucault et les historiens. Le débat sur les “soulèvements populaires”», in Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2015, p. 291-307. Todd McCallum, «Comrade Thompson and Saint Foucault», in *Labour/Le Travail*, n. 72, 2013, p. 219-223.

²⁸ I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, cit., p. 85, [traduzione nostra].

²⁹ É. Balibar, «Foucault et l’enjeu du nominalisme», cit.

come sarebbe stato possibile, su nuove scoperte nel corpus foucaultiano o in quello marxiano, il presente lavoro si concentra sulle questioni, di taglio teorico, emerse dalla seconda stratificazione di studi su Marx e Foucault alla quale facevamo allusione. In virtù dalle recenti ondate editoriali legate a Foucault³⁰, infatti, diversi autori si sono impegnati in un uso creativo dei suoi concetti, appropriandosene a partire da un retroterra marxista o post-marxista. Si tratta di quei lavori che, nel primo capitolo qui presentato, proponiamo di chiamare, con un'espressione semplificante quanto provocatoria, i «marxismi foucaultiani» degli anni Duemila, vale a dire quelle teorie che, pur legate in un modo o nell'altro a Marx e alla storia dei marxismi, fanno un uso creativo dei concetti e delle intuizioni di Foucault. Più che da domande di ordine storico-filologico, queste ricerche partono da quello che è stato chiamato «effetto feedback»³¹. Esse muovono, cioè, domande differenti, quali: che effetto fa leggere Marx dopo e con Foucault? È possibile sviluppare una critica della società presente utilizzando congiuntamente i loro concetti? E se sì, come? Con il passare degli anni questo genere di domande ha guadagnato sempre maggiore centralità nel dibattito filosofico. Autori come Michael Hardt e Antonio Negri, Christian Laval e Pierre Dardot, Jacques Bidet, Rahel Jaeggi e Martin Saar hanno così sviluppato delle tesi originali, che ci paiono rientrare, pur nella loro grande diversità, all'interno del campo dei marxismi foucaultiani. Analizzando la globalizzazione, criticando il neoliberalismo, riflettendo sui diversi modelli di critica della società o studiando le forme contemporanee di mobilitazione politica, essi costituiscono ormai un ambito di ricerca che, senza essere unificato, ha cionostante acquisito una consistenza specifica, che ci proponiamo appunto di indagare. Un campo che, insieme all'ecologia politica, agli studi postcoloniali, queer e antirazzisti, rappresenta uno terreno particolarmente inteso del dibattito filosofico-politico degli ultimi due decenni.

Partendo dalla ricostruzione critica delle principali tesi di questi «marxismi foucaultiani», proveremo allora a interrogarne il retroscena concettuale. Il primo capitolo della tesi serve, in questo senso, a individuare le difficoltà incontrate da chi ha lavorato, nell'ultimo ventennio, all'articolazione dei concetti di Marx e di Foucault. Al netto delle loro profonde differenze, le impasse a cui giungono i marxismi foucaultiani dipendono probabilmente, questa

³⁰ Si possono distinguere tre grandi ondate editoriali avvenute dopo la morte di Foucault. Dopo la pubblicazione, nel 1994, delle interviste e degli interventi dei *Detti e scritti*, e dopo l'edizione integrale dei corsi tenuti al Collège de France, iniziata nel 1997 e conclusa nel 2015, è ora in corso la pubblicazione di una serie di materiali inediti degli anni Cinquanta e Sessanta.

³¹ C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan, «Introduction», cit., p. 16.

la nostra ipotesi, da un deficit comune: essi non chiariscono il rapporto tra i concetti (marxiani e foucaultiani) che utilizzano, lasciandolo indeterminato. Questa mancanza non ci pare casuale, né tantomeno contingente. Essa dipende verosimilmente dalla convinzione, quasi mai esplicitata, che i più elementari concetti di Marx e di Foucault abbiano, sì, un rapporto ambiguo – di anticipazione e di derivazione, magari – ma che si presentino, in ultima istanza, come *antinomici*, vale a dire come strumenti antagonisti, tra loro alternativi, per comprendere criticamente la società³². Questa concezione del rapporto Marx-Foucault non implica soltanto che i loro approcci siano trattati come irrelati, isolati l'uno dall'altro. Essa comporta, anche e soprattutto, una decisione teorica, che vale come condizione preliminare ad ogni ricerca: la scelta, timida o risoluta ma comunque esclusiva, tra la grammatica dell'uno e quella dell'altro. Una volta interpretati come nettamente distinti, questi apparati concettuali possono essere associati, o al contrario dissociati, soltanto esteriormente. Più che legati in modo organico, i loro concetti rischiano di essere incastrati come i pezzi di un puzzle, nel quale la teoria di uno dei due costituisce però il perimetro all'interno del quale l'incastro dei diversi frammenti diventa possibile. L'articolazione tra i concetti marxiani e foucaultiani proposta dagli autori che prenderemo in considerazione – compiuta, come vedremo, su un piano metodologico, diagnostico e ontologico – rischia di risolvere, in effetti, le differenze tra la critica dell'economia politica l'analitica dei poteri scegliendo il proprio campo e adottandone i presupposti. Le aporie dei marxismi foucaultiani ripropongono così, spesso involontariamente, il luogo comune dal quale siamo partiti, cioè l'opposizione frontale tra il quadro teorico marxiano della dell'economia politica e quello foucaultiano dell'analitica dei poteri. Di qui, allora, la domanda che, in forma di *aut aut*, dà il titolo al nostro lavoro: «critica dell'economia politica o analitica dei poteri?».

Per rispondere a tale domanda, questa la nostra ipotesi, è necessario «spiazzare», nel senso letterale di «spostare su un altro piano», i suoi termini, ridisponendo il rapporto tra i concetti fondamentali di Marx e di Foucault. Nel presente lavoro tentiamo di mostrare, in

³² Jason Read riassume i termini di quest'alternativa in modo sintetico e efficace: «for Marx the multiplicity of instances of struggle are always reducible, at least virtually, to the conflict over exploitation, with the reduction of labor time and the materiality of need, on one side, and the demand for exploitation — the reduction of necessary labor and the increase of surplus value — on the other side. Whereas in Marx there is a primacy of antagonism, with its implicit bifurcation of the social, in Foucault one finds agonism, the multiplicity of conflictual relations». Jason Read, *The micro-politics of capital. Marx and the prehistory of the present*, State University of New York Press, New York 2003, p. 89.

effetti, che leggere i testi di Foucault all'ombra di Marx, e viceversa, permette di cogliere i punti nei quali i loro concetti non soltanto si toccano, in un gioco di anticipazioni e rimandi, ma talvolta addirittura si intersecano. Questo non significa uscire una volta per tutte dall'*aut aut* che sembra sintetizzare il rapporto le loro diverse prospettive, ma piuttosto riformulare l'interrogativo³³: tradurre l'opposizione frontale tra i loro apparati teorici nella loro interdipendenza, l'«oppure» nell'«altrimenti», l'*aut* nel *sive*.

Di qui il metodo di lettura incrociata che dà a questo lavoro il suo sottotitolo: «punti di eresia tra Marx e Foucault». Riprendendo questa nozione da Balibar, secondo il quale il rapporto generale tra questi autori è costituito da una serie di punti di tensione che si possono definire come «eretici», ne cambieremo tuttavia il senso, facendone un metodo d'indagine del rapporto specifico tra certi concetti foucaultiani e certi concetti marxiani. Grazie a questo metodo, al quale dedichiamo tutto il secondo capitolo di questo lavoro, la nostra ricerca tenterà di proporre uno scarto rispetto al modello diacronico che si adotta abitualmente nel caso degli studi comparati dei grandi filosofi. Essa non si limiterà alla ricostruzione dalle tracce marxiane in Foucault, né alla scoperta delle intuizioni foucaultiane in Marx. Procedendo sincronicamente, partiremo invece dai punti ciechi dell'uno e dai principi nascosti dell'altro: da quei problemi foucaultiani che Marx può intuire, ma non teorizzare, e da quei presupposti marxiani che Foucault accetta e al tempo stesso trasfigura nella sua riflessione. Con questo approccio, si tratta di disattivare temporaneamente quelle che lo stesso Foucault chiamerebbe le «regolarità discorsive» che non di rado caratterizzano gli studi marxiani e foucaultiani. Basandosi sull'apologia della figura sacralizzata dell'Autore e sulla monumentalizzazione della sua Opera (edita e inedita), esse generano un senso di «ricorrenza», «identità» e «circularità» delle discussioni. L'abitudine di commentare soltanto certi estratti costringe così a riflettere soltanto a certi problemi-tipo, quali ad esempio la distinzione dicotomica «struttura/sovrastruttura» in Marx o l'inflazionata nozione di «biopolitica» in Foucault³⁴. Disattivando queste regolarità, il metodo dei punti di eresia invita piuttosto a considerare i testi marxiani e foucaultiani come un archivio composito, fragilmente tenuto insieme da alcuni

³³ La ricerca di Pierre Macherey sul rapporto tra le filosofie di Hegel e di Spinoza risulta, in questo senso, il modello di studio comparato che questo lavoro ha seguito. Cfr. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 1990 (1979), [trad. it. *Hegel o Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2016]. Vi torneremo nel secondo capitolo.

³⁴ In questo senso, ci ispiriamo all'approccio recentemente proposto da Sandro Mezzadra a proposito di Marx e da Sandro Chignola a proposito di Foucault. Cfr. Sandro Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014, primo capitolo. Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Deriveapprodi, Roma 2014, premessa.

principi di fondo, che risultano tutt'altro inviolabili. Rivolgere a Foucault delle domande marxiane e, viceversa, interpellare Marx dal punto di vista foucaultiano, permette infatti di reperire dei problemi marxiani in Foucault e di scovare gli «spazi bianchi», per esprimersi con Althusser, o i «sentieri interrotti», per usare il lessico di Heidegger, che si aprono una volta tornati, dopo e con Foucault, ai testi di Marx.

Con questi interrogativi incrociati, non leggeremo il rapporto tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri nei termini della divergenza o della convergenza, dell'assoluta esclusività o del loro necessario accordo, bensì nella prospettiva della deviazione a partire da presupposti comuni. Si tratta, in questo senso, di un approccio che rifiuta l'idea di un'armonia prestabilita e che cerca piuttosto l'articolazione a partire dalla tensione, la cooperazione nella differenza, l'alleanza attraverso la dissonanza. Seguendo, da questo punto di vista, una suggestione di Roberto Nigro³⁵, la presente tesi non si occupa perciò unicamente del «confronto reale» di Foucault con Marx, ma svilupperà soprattutto il loro «confronto possibile». Si tratta, in altre parole, di guardare non tanto dall'analisi di ciò che Marx e Foucault dicono esplicitamente, quanto di ciò che implicano, di ciò che tacciono, o meglio, di ciò che *non possono* dire, e che può essere detto solo dopo e oltre di loro. Lavorando sui punti di eresia che, disgiungendoli, congiungono Marx e Foucault, questa tesi rifiuta la logica del vincitore. Invece di chiedersi chi, una volta stabiliti le virtù e i limiti di ciascun pensatore, fornisca il quadro analitico definitivo nel quale mettere all'opera la teoria dell'altro, essa tenta di rovesciare il problema. Ci chiederemo piuttosto se quel quadro analitico non sia esso stesso composto da faglie e variazioni, instabilità e fratture, che conviene allargare per far spazio a nuovi concetti. Leggere insieme Marx e Foucault, non significa, insomma, «fare la mediazione» tra due architetture teoriche. Si tratta, al contrario, di valorizzare quello che c'è di «irripetibile» nei loro scritti e di provare così a delineare una posizione terza dalla rifrazione delle prime due.

³⁵ «Je suggère de distinguer deux plans : celui de la confrontation *réelle* de Foucault avec Marx et celui de la confrontation *possible*. Ces deux plans ne s'opposent pas l'un à l'autre comme la nuit au jour, et ils ne doivent pas non plus faire songer à une opposition entre un côté vrai et un côté qu'on souhaite vrai. Je cherche dans le premier plan un fondement pour le développement du deuxième, même si l'enjeu du problème se situe plutôt, à mon sens, du côté de la confrontation possible. [...]. Mon but n'est pas de développer la confrontation possible entre les œuvres de ces deux auteurs pour faire leur dire ce qu'ils n'ont pas dit. Je voudrais interroger leurs non-dits, me placer entre leurs dits et non-dits afin qu'ils *nous* poussent à dire ce qu'ils ne pouvaient pas dire». Roberto Nigro, «Foucault lecteur et critique de Marx», in Jacques Bidet, Eustache Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris 2001, p. 433.

3. Per un marxismo intersezionale

Al di là del senso storico-concettuale di questo lavoro, sul quale abbiamo appena insistito, ci pare importante precisare le ragioni che costituiscono, ai nostri occhi, l'attualità di una lettura incrociata di Marx e Foucault. Indagando il rapporto tra Marx e Foucault alla luce di certi dibattiti contemporanei questa tesi sembra in effetti «apprendere», nel bene e nel male, il proprio tempo sul piano del pensiero. Nel male perché, redatta nel mezzo di ciò che lo storico Adam Tooze chiama ormai la «poli-crisi» del sistema-mondo (cioè il catastrofico intreccio di crisi ecologica, sanitaria, militare, logistica ed economica)³⁶, essa si pone delle domande che, nel giro di poco, potrebbero risultare anacronistiche, superate dal corso stesso della storia terrestre. Nel bene, invece, questa tesi può essere considerata figlia del suo tempo perché, attraverso la lettura incrociata di Marx e Foucault, prova ad affrontare uno dei problemi teorici sollevati da alcuni movimenti sociali contemporanei – come, ad esempio, lo sciopero trans-femminista di *Ni una menos*, tra America Latina e Europa meridionale; la sollevazione dei *Gilets Jaunes* in Francia; o il movimento *Black Lives Matter* (BLM) e la rivolta antirazzista seguita all'omicidio di George Floyd, negli Stati Uniti.

Nonostante le grandi differenze dei contesti in cui sono esplosi, alcuni movimenti hanno in effetti posto al centro del dibattito pubblico l'intreccio tra diversi fattori di dominio sociale e hanno evocato, di conseguenza, quella che è stata chiamata la «convergenza delle lotte»³⁷. Soprattutto in ambito statunitense, ma ormai sempre più diffusamente, è allora con il concetto di «intersezionalità» che il mondo intellettuale ha riflettuto su tali dinamiche. Secondo Angela Davis, ad esempio, questi movimenti pongono la sfida di «concettualizzare» non solo «l'intersezionalità dei corpi e dell'esperienze», cioè dei fattori di dominio legati al genere, alla razza e alla classe sociale, ma anche «l'intersezionalità delle lotte»³⁸. Ormai al centro di un'importante produzione cinematografica e letteraria, oltre che di un numero consistente di

³⁶ Adam Tooze, «How to think about policy in a poli-crisis», in *Financial Times*, 2022, November 29, <https://www.ft.com/content/a1918fec-2c8f-4051-ad78-c300b0fc9adb>.

³⁷ Sulla portata politica generale dello sciopero trans-femminista basti rimandare a Veronica Gago, *La potencia feminista. O el deseo de cambiar todo*, La siniestra ensayos, Lima 2021, [trad. it. *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, Capovolte Editore, Alessandria 2022]. Sulle molteplici poste in gioco – razziali, sociali e politiche, ma anche temporali e spaziali – dall'insurrezione statunitense del maggio 2020, si veda ad esempio Tony Iantosca, «Who are is how we are. Black Lives Matter at the disciplinary society's breaking point», in *Radical Philosophy*, volume 24/2, 2021, p. 199-223. Sulla convergenza delle lotte prodotta dai *Gilets Jaunes*, si vedano invece i dossier «*Gilets Jaunes: une querelle des interprétations*», in *Lignes*, n. 59, 2019; Francesco Brancaccio (ed.), «The *Gilets Jaunes* Uprising», in *The South Atlantic Quarterly*, volume 119/4, 2020.

³⁸ Angela Y. Davis, Cornel West, *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine and the foundations of a movement*, Haymarket Book, Chicago 2016, p. 39.

pubblicazioni accademiche³⁹, gli approcci intersezionali faticano tuttavia a incontrare la principale teoria politica del dominio di classe: quella marxista. Gli sforzi per «concettualizzare» l'intersezione tra lo sfruttamento capitalistico e i diversi fattori di oppressione sociale sono infatti ostacolati da un doppio pregiudizio, che oppone le analisi intersezionali a quelle marxiste.

Si tratta essenzialmente di un pregiudizio politico-ideologico. Le teorie dell'intersezionalità e gli approcci di matrice marxista si rivolgono spesso, in effetti, reciproci rimproveri di inconsistenza, accusandosi rispettivamente di liberalismo e radicalismo, riformismo e massimalismo. Essi dimenticano con ciò la storia che, segnatamente negli Stati Uniti, li unisce all'interno della lunga tradizione del femminismo socialista nero, come nel caso di Claudia Jones, del Combahee River Collective o della stessa Davis⁴⁰. Si tratta però anche, in secondo luogo, di un pregiudizio storico-concettuale, strettamente legato al luogo comune dal quale siamo partiti in quest'introduzione, che ostacola il loro incontro possibile. La diffidenza che oppone le teorie dell'intersezionalità e le analisi marxiste non sembra fondarsi soltanto sui loro diversi retroterra ideologici, né pare dipendere unicamente dagli orizzonti strategici divergenti che li caratterizzano, ma risulta anche rinforzata da un'ostilità teorica. Oltre che su accuse di riformismo o di settarismo, la reciproca diffidenza tra marxisti e teoriche dell'intersezionalità si basa infatti sulla presunta incompatibilità tra «marxismo» e «post-strutturalismo», cioè precisamente tra il paradigma comunemente legato al nome di Marx e quello associato invece al nome di Foucault. Se i marxisti rimproverano alle teoriche dell'intersezionalità un deficit di materialismo e di storicizzazione dei fenomeni sociali, queste ultime accusano invece il marxismo di riduzionismo e di determinismo economico. Laddove il prisma intersezionale, secondo alcune concezioni marxiste, analizzerebbe il sociale in modo

³⁹ Basti pensare al film di Matthew Warchus *Pride* (2014), che narra la storia della solidarietà tra il movimento gay londinese e i minatori in sciopero contro il governo di Margaret Thatcher, o a quello di James Gray *Armageddon Time* (2022), dedicato all'intersezione tra problemi di razza e classe sociale nel quartiere di Flushing Meadows, a Brooklyn, negli anni Settanta; ma si pensi anche al best seller di Colson Whitehead, *The underground rail-road* (2016), vincitore del National Book Award statunitense, che narra la storia della fuga di una schiava nera dalle piantagioni del sud degli Stati Uniti. Per le pubblicazioni accademiche, è sufficiente menzionare i lavori di Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, bell hooks e Patricia Hill Collins. Cfr. Kimberlé W. Crenshaw (ed.), *On intersectionality. Essential writings*, The New Press, New York 2017.

⁴⁰ Cfr. Claudia Jones, «An end to the neglect of the problems of the negro woman!», in Berverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of fire: an anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, New York, 1995, p. 23-107. *Combahee River Collective statement*, disponibile online: https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf. Alla luce del legame tra la tradizione socialista e quella del femminismo nero americano, gli sviluppi più recenti della *identity politics* e delle politiche intersezionali sono stati interpretati come il risultato di una «cattura» da parte delle élites di governo, che ne distorce il senso e gli obiettivi. Cfr. Olúfémi O. Táíwó, *Elite capture. How the powerful took over identity politics (and everything else)*, Pluto Press, London 2022.

astratto e idealistico (riferendosi al potere del linguaggio e delle norme), quello marxista, secondo certi approcci intersezionali, lo schiaccerebbe al contrario sull'unica dimensione dell'economia (il potere della classe dominante e il dominio della proprietà privata). Quello dell'intersezionalità, a detta dei suoi detrattori, è un pensiero «postmoderno», in definitiva flebile, debolmente critico, che denuncia un'oppressione soltanto immateriale, discorsiva. Il pensiero di Marx, rispondono però le fautrici dell'intersezionalità, appiattisce le diverse sfere dell'esistenza sociale e diversi fattori di dominio a una sola tipologia, e pensa inoltre le lotte per la liberazione come uno scontro tra due attori sociali dati, restando così agganciato ai binarismi del passato⁴¹.

Lavorando sui punti di intersezione tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri, questa tesi vorrebbe contribuire, complicando il rapporto tra Marx e Foucault, allo sforzo intentato per superare questi pregiudizi, ponendo alcune delle basi storico-teoriche necessarie per «concettualizzare» l'incontro tra analisi marxiste e prospettive intersezionali. In questo senso, essa si iscrive in quel cantiere che, con un'espressione al limite dell'ossimoro, possiamo chiamare *marxismo intersezionale*. Recentemente inaugurata da Ashley Brother, questa prospettiva elabora strumenti per indagare il capitalismo contemporaneo in termini «non-riduzionistici» e immagina lo sviluppo delle lotte sociali come una «dialettica delle differenze» o come un «divenire-classe» di una moltitudine di soggettività diverse e irriducibili⁴². A differenza di Bohrer, però, questa tesi non si propone di ricostruire i dibattiti che marxismi e intersezionalità hanno condiviso nel passato e possono costruire nel futuro. Più che interrogare ciò che separa questi diversi approcci critici sul piano politico, riteniamo che convenga affrontare, una volta di più, quell'abisso che sembra dividerli filosoficamente. Al fondo del nostro lavoro, vi sono in effetti quelle domande che necessariamente emergono accostando degli approcci così diversi, come quelli legati a Marx e a Foucault, e come quelli che dividono oggi analisi marxiste e prospettive intersezionali. Come pensare la molteplicità dei rapporti di potere e delle forme di oppressione e, al tempo stesso, l'unità del «capitalismo» come sistema unitario e relativamente omogeneo del dominio di classe? È possibile sviluppare una teoria

⁴¹ Per queste accuse incrociate, si vedano ad esempio Delia Aguilar, «Tracing the Roots of Intersectionality» *Monthly Review Magazine*, April 12, 2012. Walter Ben Michaels, *The trouble with diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*, Holt, New York 2006.

⁴² Ashley Bohrer, *Marxism and intersectionality. Race, gender, class and sexuality under contemporary capitalism*, Columbia University Press, New York 2019. Sandro Mezzadra, «Intersectionality, identity and the riddle of class», in *Papeles del CEIC. International journal on collective identity research*, n. 2, 2021, disponibile online: <https://www.focaalblog.com/2021/10/22/sandro-mezzadra-intersectionality-identity-and-the-riddle-of-class/>.

marxista del capitalismo – una teoria che lo critica, cioè, servendosi di concetti quali «sfruttamento», «ideologia» e «alienazione» – capace di trattare i rapporti di potere extra-economici non come dei fenomeni subordinati al dominio di classe, ma come degli elementi *costitutivi* del modo di produzione? Ponendosi tali questioni, la presente tesi non pretende, naturalmente, di fornire una risposta completa. Complicando le opinioni comuni, addirittura dogmatiche, a proposito del loro rapporto, la ricostruzione dei «punti di eresia» che legano Marx e Foucault vorrebbe piuttosto fornire al cantiere a venire del «marxismo intersezionale» due contributi preliminari, che ci paiono fondamentali.

Il primo contributo può essere definito come *terapeutico*. Senza la pretesa di risolvere le differenze che distinguono Marx e Foucault, la nostra lettura incrociata tenta, alla maniera di Wittgenstein, di *dissolvere* i falsi problemi, o le mistificazioni, che ostacolano l'incontro tra i loro concetti. Più che proporre una teoria bell'e pronta, tale lettura libera il campo da pregiudizi e stigmi, ponendo le condizioni per un confronto scevro da ostacoli immaginari, che parta invece dall'«aria di famiglia» che li accomuna⁴³. È questo buona parte del lavoro compiuto nel terzo, nel quarto, nel quinto e nel sesto capitolo, nei quali si analizzano le presunte antinomie tra i più noti concetti della critica dell'economia politica marxiana e dell'analitica dei poteri foucaultiana: tra i concetti di «potere» e di «sfruttamento»; di «norme» e di «ideologia»; di «soggettivazione» e di «alienazione». Proponendone un superamento, si prendono di mira due tipi di confusioni che ostacolano, sul piano teorico, l'incontro tra due analisi del sociale che solitamente considerate alternative e concorrenti. Da un lato, l'idea che le ipotesi di Foucault siano elaborate non soltanto isolatamente da, ma contro Marx e contro i diversi marxismi. Dall'altro lato, l'idea che il pensiero di Marx sia un sistema chiuso e omogeneo, in definitiva autosufficiente, da interpretare – ma anche da aggiornare, correggere o rifondare – senza transigere su suoi presunti principi primi, assunti come solidi e indiscutibili.

Contro tali confusioni, nei capitoli centrali di questo lavoro si sosterranno allora due tesi, tra loro complementari. In primo luogo, la tesi secondo cui l'interpretazione tradizionale dell'analitica dei poteri Foucault, che ne fa una teoria monoliticamente avversa al marxismo, conduce a una serie di aporie e contraddizioni. I concetti foucaultiani di «potere», «normatività»

⁴³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Berlin 1971, [trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2010]. In questo senso, oltre che a sostegno dell'operazione di Bohrer, la nostra operazione è analoga a quella proposta da Nunes a proposito delle teorie «verticaliste» (marxiste-leniniste) o «orizzontaliste» (anarco-libertarie) dell'organizzazione politica rivoluzionaria. Cfr. R. Nunes, *Neither vertical nor horizontal*, cit., p. 282.

e «soggettivazione» rivelano, in questo senso, dei vuoti, o degli spazi bianchi, che possono essere riempiti a patto di identificare le tesi marxiane che Foucault, volente o nolente, a un tempo presuppone e trasforma nel corso della sua ricerca. Una volta ricostruite le eresie marxiste, che tormentano e arricchiscono l'analitica dei poteri, in questi capitoli si torna poi, con il medesimo piglio, sui più noti testi in cui Marx sviluppa i concetti elementari della critica dell'economia politica. Il ritorno su alcune pagine del primo libro del *Capitale*, dei manoscritti dell'*Ideologia tedesca* e dei quaderni dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* permette così di mostrare che, se rilette dopo e con Foucault, le categorie di «sfruttamento», «ideologia» e «alienazione», lungi dall'essere omogenee e stabili, risultano attraversate da tensioni, indeterminazioni e indecisioni. Questo spiazzamento interpretativo ci aiuta a individuare i punti di eresia che operano all'interno della critica dell'economia politica: le ipotesi di ricerca che Marx a un tempo intuisce e soffoca, abbozza e abbandona, ma che lavorano comunque dall'interno la sua griglia concettuale.

Questo lavoro terapeutico consegna così un secondo contributo all'incontro possibile tra diverse analisi critiche del presente. Sgombrare il campo dalle false antinomie tra i concetti fondamentali di Marx e di Foucault non pone soltanto le condizioni per uno studio laico, e non ideologico, del rapporto tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri. Questo lavoro demistificatorio fornisce inoltre una serie di argomenti nei quali l'articolazione tra questi diversi paradigmi è *già* all'opera; nei quali, cioè, critica del capitalismo e critica dell'oppressione sociale sono operative precisamente in virtù della loro implicazione reciproca.

Il primo esempio di tale articolazione riguarda, nella prospettiva che presentiamo in questa tesi, il metodo d'indagine sociale adottato, con differenze notevoli, tanto da Marx quanto da Foucault. Si tratta di ciò che, nel terzo capitolo, chiamiamo lo «stile dell'inchiesta». Sottolineando la distanza che separa Marx e Foucault dall'approccio astratto di molti filosofi politici, in questo capitolo si sostiene che la pratica dell'inchiesta, sviluppata all'interno delle lotte sociali del loro tempo, non rappresenta semplicemente uno strumento di verifica empirica delle ipotesi teoriche. Essa costituisce, piuttosto, un mezzo di produzione dei concetti della critica dell'economia politica e dell'analitica dei poteri. La scoperta di questo rapporto circolare tra concetti ed esperienza sociale, teorie e pratiche di lotta, ricerca e organizzazione politica, che montrestemo essere condiviso da Marx e da Foucault, costituisce il punto di tensione a partire dal quale gli altri risultano possibili. Proveremo in effetti a sostenere che i principali concetti introdotti successivamente dipendono, in un modo o nell'altro, dal fatto che Marx e

Foucault condividono delle «analogie metateoriche», cioè una simile concezione del rapporto tra critica filosofica e prassi politica. Laddove, nei capitoli seguenti, si difende l'idea della «causalità finale dell'economia» in *Sorvegliare e punire* o quella dell'«autonomia relativa dei rapporti di potere» nella quarta sezione del *Capitale*; l'idea di un «raddoppiamento normativo» dell'ideologia borghese in *Storia della follia* o quella della «materialità discorsiva dell'ideologico» nel terzo manoscritto dell'*Ideologia tedesca*; l'ipotesi della «produzione capitalistica di soggettività» nei primi corsi di Foucault al Collège de France o quella della proprietà privata come «a priori storico dell'essenza umana» nei *Manoscritti economico-filosofici*; in ciascuno di questi casi, la condizione di possibilità dell'incontro tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri ci pare essere metodologica, cioè legata allo stile d'inchiesta che unisce Marx e Foucault. Non si tratta, in effetti, di categorie elaborate astrattamente, nel solo spazio della ricerca accademica, ma di ipotesi che sorgono anche dalle inchieste, cioè dal confronto con il punto di vista e le pratiche dei soggetti sociali ai quali Marx e Foucault si riferiscono. Spuri, flessibili, talvolta addirittura indeterminati, questi concetti non sono infatti altro che degli arnesi contenuti dentro due macchine teoriche impegnate in quel «movimento reale» che tenta di «abolire lo stato di cose presenti».

Nella misura in cui fornisce un contributo preliminare a un cantiere di ricerca a venire, questa tesi lascia aperta una serie di problemi. Più che decretare la fine della controversia immaginaria tra Marx e Foucault, o a quella reale tra prospettive di ispirazione marxista e analisi foucaultiane, il presente lavoro aspira, più umilmente, a dislocare alcuni dei suoi termini, squadernando un campo di ricerca a venire. Nelle brevi conclusioni che proponiamo, si tenta perciò di delineare uno dei problemi che, una volta sgombrato il campo da confusioni e pregiudizi, occupa questo terreno. Si tratta del rapporto tra le diverse concezioni della storicità e del mutamento sociale che orientano in definitiva la critica dell'economia politica di Marx e l'analitica dei poteri di Foucault. A tal proposito, la nostra ipotesi che questo rapporto costituisca un'ulteriore, irrisolto punto di eresia tra questi gli approci che ci interessano: quello tra la teoria della «rivoluzione» elaborata da Marx e la prospettiva delle «resistenze» che emerge invece in Foucault. Un punto di eresia che costituisce un importante ambito di riflessione, che si può affrontare, tra gli altri modi, seguendo le tre piste di ricerca che abbozziamo, schematicamente, in conclusione.

* * *

La tesi si compone di sei capitoli, che possono essere per comodità raggruppati in tre parti principali: una parte storica, una parte metodologica e una parte concettuale.

Nella prima parte, composta dal primo capitolo, si presenta una mappa di alcuni di quello che chiamiamo i «marxismi foucaultiani» affermatasi nell'ultimo ventennio e si rivolgono a questi approcci una serie di obiezioni. Ricostruiamo qui, in particolare, la concezione della «critica immanente» di Rahel Jaeggi e quella di Martin Saar; le critiche del «neoliberalismo» di Pierre Dardot e Christian Laval, e di Jacques Bidet; e la teoria della «produzione biopolitica» sviluppata da Michael Hardt e Antonio Negri.

Nella seconda parte, rintracciando la nozione di «punto di eresia» in Foucault e discutendo l'interpretazione datane da Balibar, si presenta il metodo di lettura incrociata dei «punti di eresia», e si applica poi tale metodo alle pratiche di «inchiesta» di Marx e di Foucault. Il secondo capitolo si concentra quindi più precisamente sulla definizione del concetto di punto di eresia, ne delinea le diverse occorrenze nell'archeologia del sapere foucaultiana e distingue le sue diverse declinazioni e i suoi usi possibili, proponendo di modificare la prospettiva difesa a tal proposito da Balibar. Il terzo capitolo prende invece in considerazione i testi in cui Marx e Foucault delineano la loro pratica di inchiesta, mostrandone quelle che ci paiono essere le loro affinità e le loro divergenze. In questo modo, proponiamo di distinguere, in questa sede, alcune analogie «metateoriche» tra Marx e Foucault, cioè riguardanti tra le loro rispettive concezioni della critica della società, che legano i loro approcci, definendo una sorta di «aria di famiglia».

La terza parte, composta dal quarto, dal quinto e dal sesto capitolo, è infine dedicata a tre dei principali assi del rapporto tra la critica dell'economia politica marxiana e l'analitica dei poteri foucaultiana, che proponiamo di intendere come dei «punti di eresia». Vi si discutono tre grandi coppie concettuali, solitamente presentate in termini alternativi e oppositivi: la dicotomia tra il concetto foucaultiano di «potere» e quello marxiano di «sfruttamento»; tra quello di «norme» e quello di «ideologia»; e tra quello di «soggettivazione» e quello di «alienazione». Per superare queste antinomie, in questa sezione si sceglie di rileggere alcuni noti testi marxiani e foucaultiani, interpellandone le tesi attraverso domande che provengono dal pensiero dell'altro autore: *Storia della follia*, *Sorvegliare e punire*, e i corsi tenuti al Collège de France negli anni Settanta, dal lato di Foucault; i quaderni che compongono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, quelli dell'*Ideologia tedesca* e il primo libro del *Capitale*, dal lato di Marx.

Nelle brevi conclusioni, si tenta infine di esplicitare uno dei problemi lasciati aperti della lettura incrociata di Marx e Foucault che proponiamo nel nostro lavoro: quello che proponiamo di chiamare il punto di eresia, irrisolto, tra le diverse concezioni della storicità di Marx e di Foucault. Si delineano così, in questa sede, tre future ipotesi di ricerca, ancora da approfondire e determinare con precisione.

* * *

Nelle pagine che seguono, laddove considerato opportuno, le opere di Marx e di Foucault sono citate in lingua originale. Quando inesistenti o se ritenute insoddisfacenti, alcune traduzioni delle loro opere sono state proposte o modificate dall'autore della tesi.

CAPITOLO I

Marxismi foucaultiani. Ricostruzione e obiezioni

Manca ancora una teoria rivoluzionaria del tardo capitalismo. E rimane ancora da chiarire se essa sia da intendersi come critica dell'economia politica oppure [...] come critica della tecnologia politica.

Hans-Jürgen Krahl, *Costituzione e lotta di classe*⁴⁴

La nostra lettura incrociata di Marx e Foucault comincia, paradossalmente, con un passo in avanti cronologico. Invece di leggere subito i testi di questi classici dell'Ottocento e del Novecento, proponiamo di cominciare con la disamina di una serie di pensatori la cui produzione è in larga parte situata nei primi due decenni del Ventunesimo secolo. Come accennato, nell'ultimo ventennio molti sono stati i tentativi di far incontrare i concetti marxiani e quelli foucaultiani. Nella fase intellettuale che possiamo designare come «post-marxismo», cioè una volta venuta meno quella che Göran Therborn chiama la «triangolazione tra scienza, politica e filosofia», almeno in parte garantita dai partiti comunisti novecenteschi⁴⁵, numerosi interpreti hanno trovato in Foucault una risorsa utile, a loro avviso, per rinnovare, rifondare o oltrepassare il marxismo. Rovesciando una dichiarazione dello stesso Foucault⁴⁶, potremmo addirittura sostenere che, nell'ambito del pensiero critico, il secolo sia ormai diventato in larga parte «foucaultiano». Impressionante, in effetti, è stato l'«effetto Foucault» non soltanto sulla filosofia, ma sulle scienze sociali, giuridiche e politiche contemporanee che si vogliono «critiche»⁴⁷.

⁴⁴ Hans Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik-Verlag, Frankfurt 2005 (1971), [trad. it, *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1973, p. 275].

⁴⁵ Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism*, Verso, London-New York 2008, p. 180.

⁴⁶ «Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien». Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 944.

⁴⁷ Sul cosiddetto «effetto Foucault» si veda Jean-François Braunstein et alii, *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017.

Nell'ambito di ricerca che, con Franck Fischbach, possiamo definire come «filosofia sociale»⁴⁸, ciascuno dei tentativi sviluppati sull'onda di questo «effetto Foucault» si è scontrato con il problema posto dal suo accostamento con il pensiero di Marx: il rapporto tra la critica dell'economia politica marxiana e l'analitica dei poteri foucaultiana. E ciascuno di essi lo ha affrontato, ci pare, in modo diverso, dando spesso luogo a una variante originale della critica della società contemporanea. Obiettivo di questo capitolo è quindi di costruire una mappa di ciò che, con una semplificazione che si spera utile, chiameremo *marxismi foucaultiani*. Questa mappa non aspira ad essere neutra, ma prova piuttosto ad essere critica. Alla ricostruzione delle tesi delle autrici e degli autori presi in considerazione si assoceranno una serie di obiezioni. Da un lato, si tratterà di presentare le caratteristiche specifiche di ogni variante del pensiero critico che ha provato, nell'ultimo ventennio, a coniugare intuizioni e concetti marxiani e foucaultiani, mettendone in luce le idee e gli argomenti principali. Dall'altro lato, si evidenzieranno le difficoltà alle quali tali lavori rischiano di andare incontro. A questo proposito, la nostra ipotesi sarà che i marxismi foucaultiani contemporanei rischiano di risultare aporetici e che le difficoltà che incontrano dipendono proprio dal loro tentativo di associare il pensiero di Marx e quello di Foucault lasciando tuttavia indeterminato il rapporto tra i loro rispettivi concetti. In mancanza di una riflessione sulla relazione tra le loro categorie, in effetti, la critica dell'economia politica e l'analitica dei poteri non possono che essere viste come due teorie della società non solo diverse, ma contrapposte e alternative, e una scelta di campo tra le due non può che imporsi come necessaria.

Per ragioni di spazio legate allo sviluppo della tesi, tuttavia, questa mappa non può che essere parziale. Per questo motivo, con una scelta convenzionale, ci limitiamo a prendere in considerazione filosofe e filosofi del dibattito europeo e nord-americano, che ci sembrano emblematiche di certe posizioni teoriche specifiche. Essendo ogni scelta di periodizzazione e di selezione degli autori almeno in parte arbitraria, abbiamo privilegiato le posizioni che ci permettono di squadrare un largo ed eterogeneo ventaglio delle riflessioni che qualificiamo come neo- o post- marxiste e, al tempo stesso, in dialogo con Foucault. In questa prospettiva, tre correnti di pensiero, molto diverse tra loro, saranno in particolare prese in considerazione nelle pagine che seguono. Nella prima parte del capitolo, ci si concentrerà su due degli esponenti più produttivi di quella che è stata chiamata la «quarta generazione» della Scuola di

⁴⁸ F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit.

Francoforte, e che hanno recentemente lavorato sul concetto di «critica immanente». Nella seconda parte del capitolo, si prenderanno in considerazione quegli autori che, in ambito francofono, hanno in comune il fatto di aver sviluppato una teoria critica, relativamente sistematica, del «neoliberalismo». Nella terza parte, ci si dedicherà infine a quegli autori che tentano di unire le categorie di Marx e di Foucault nel solco dell'«operaismo» italiano, sviluppando il concetto di «produzione biopolitica» per analizzare le trasformazioni del capitalismo globale. In ciascun caso, metteremo in luce le diverse strategie che autori quali Jaeggi e Saar (in Germania), Pierre Dardot e Christian Laval, Jacques Bidet (in Francia), Michael Hardt e Antonio Negri (tra Stati Uniti e Italia) perseguono per associare il pensiero marxiano e quello foucaultiano.

Questa mappa storico-filosofica, volontariamente parziale e limitata, ha un senso preliminare, e ha l'obiettivo di porre le condizioni per una lettura incrociata di Marx e Foucault capace di districarsi tra gli innumerevoli commenti e interpretazioni delle loro opere. Una rapida cartografia introduttiva permette infatti di dotarsi, questa almeno la nostra ipotesi, delle coordinate minime per orientarsi all'intero di un dibattito tutto meno che unitario, nel quale i concetti marxiani e foucaultiani risultano tuttavia, spesso fecondamente, aggrovigliati. Più precisamente, ci pare che questa ricostruzione preliminare possa consegnare una serie di problemi aperti e irrisolti, a partire dai quali ci pare possibile setacciare i testi marxiani e foucaultiani, delineando le frontiere teoriche e bibliografiche nelle quali ci muoveremo. Nel secondo capitolo, una volta ricostruita questa mappa, la nostra ipotesi sarà allora che i problemi che emergono dai «marxismi foucaultiani» degli ultimi anni prendono la forma di diverse *antinomie* concettuali e che queste antinomie costituiscono altrettanti assi di confronto tra la critica della società di Marx e quella di Foucault. Il prossimo capitolo sarà allora dedicato alla definizione del metodo con il quale affrontare queste antinomie, per tradurle in punti di eresia tra i loro rispettivi apparati concettuali.

1. Critiche immanenti. Una quarta generazione della Teoria Critica

Chiunque conosca la storia dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte avrà difficoltà ad accettare che i suoi eredi siano etichettati come dei «marxisti foucaultiani». Nata nel nome di Marx e affermata a cavallo tra le due guerre mondiali grazie al dialogo con Sigmund Freud e Max Weber, questa corrente del pensiero critico ha successivamente allargato le sue fonti. Dagli anni Settanta, con il sostanziale congedo dal marxismo proposto da Jürgen Habermas, esse si estendono ormai dalla filosofia morale di Kant al pensiero del giovane Hegel, dalla teoria di John Rawls fino al pragmatismo di John Dewey, passando dal comunitarismo di Charles Taylor e dalla sociologia di Bourdieu⁴⁹. Raramente, e anzi difficilmente, queste molteplici risorse comprendono però Foucault. Più che una fonte d'ispirazione, come vedremo, la sua teoria è stata storicamente stigmatizzata, in quanto ambigua e difficilmente utilizzabile in una prospettiva critica.

Ciononostante, le più recenti ricerche degli esponenti legati all'Istituto forniscono ragioni sufficienti per interpretare la «quarta generazione»⁵⁰ francofortese come un tentativo di integrare le intuizioni di Foucault nella «Teoria Critica della Società» fondata da Max Horkheimer. Da un lato, ciò è confermato dallo stesso Axel Honneth, ex-direttore dell'Istituto francofortese, che ammette l'importanza della lettura di Foucault per giungere alla sua teoria della «lotta per il riconoscimento»⁵¹. Dall'altro, come vedremo, i contributi di Rahel Jaeggi e Martin Saar danno anch'essi prova di questo tentativo di integrazione. In un recente dialogo, con Nancy Fraser, Jaeggi sostiene in effetti che una delle sfide della Teoria Critica consiste nel superamento della contrapposizione tra il pensiero foucaultiano della «soggettivazione» (*subjectivation*) e la tradizione teorica hegel-marxiana, che muove dai concetti di «critica» (*Kritik*) e di «eticità» (*Sittlichkeit*)⁵². Dal canto suo, Saar propone ormai da tempo un programma di

⁴⁹ Fin dagli anni Sessanta, la «rifondazione» della Teoria Critica proposta da Jürgen Habermas si basa sulla ripresa del giovane Hegel e sul dialogo con il pragmatismo americano, la psicologia evolutiva, la sociologia e le scienze linguistiche. Cfr. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, [trad. it. *Conoscenza e interessi*, Laterza, Roma-Bari 1990]. Per uno sviluppo delle tesi di Habermas in una direzione di aperto dialogo con le teorie della giustizia di matrice rawlsiana e con il comunitarismo, si veda Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994. Per un approccio che interagisce con la sociologia post-bourdiesiana, si veda Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2009.

⁵⁰ Riprendiamo questa periodizzazione da Giorgio Fazio, «Una quarta generazione della Scuola di Francoforte», in *Consecutio Rerum*, n. 4, II, 2018, disponibile online.

⁵¹ Cfr. Axel Honneth, «La Théorie Critique et la théorie de la reconnaissance. Entretien avec Olivier Voirol», in Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, Paris 2006, p. 151-180.

⁵² Da intendersi, nel caso di Jaeggi, come una «forma di vita» (*Lebensform*) e, nel caso di Fraser, come un «ordine sociale istituzionalizzato» (*Institutionalized social order*). Cfr. Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, *Capitalism. A conversation in*

ricerca per rinnovare la Teoria Critica attraverso concetti come quelli di «genealogia» e «immanenza», derivati da Spinoza, da Nietzsche e dallo stesso Foucault⁵³. Basandoci su queste dichiarazioni, la nostra ipotesi è che, con fonti e obiettivi diversi, le teorie critiche di Jaeggi e Saar propongono un'originale alleanza delle prospettive legate a Marx e a Foucault⁵⁴. Il metodo della «critica immanente» funziona, da questo punto di vista, come un comun denominatore nel quale far convivere oggetti di indagine e concetti di matrice foucaultiana e marxiana. In questa prima parte del capitolo, si tratta allora di ricostruire i tratti delle loro diverse critiche immanenti e di spiegare perché esse risultano tuttavia aporetiche. Per mostrarne le aporie, passeremo per le interpretazioni di Marx e Foucault formulate dal più influente filosofo della Scuola di Francoforte dagli anni Settanta ad oggi, cioè da Jürgen Habermas, mostrando che Jaeggi e Saar ne ereditano, loro malgrado, almeno un aspetto: l'evacuazione del problema del conflitto sociale.

1.1. Critica delle forme vita e immanenza del potere

La ricostruzione del concetto di «critica immanente» permette di cogliere le affinità e le divergenze tra i progetti teorici dei due maggiori rappresentanti di quella che è stata chiamata la «quarta generazione» francofortese. Con questo metodo, ci pare in effetti che entrambi tentino di superare l'alternativa tra una critica della società di ispirazione hegel-marxiana e una critica di ispirazione nietzscheano-foucaultiana, iscrivendosi così in un'orizzonte di ricerca particolarmente originale.

Pur incontrandosi a questo comune crocevia, le teorie Jaeggi e di Saar intraprendono però strade diverse e propongono due modelli differenti di critica immanente. Partendo da un retroterra hegel-marxiano, in effetti, Jaeggi definisce la critica immanente come il metodo che permette alla Teoria Critica della Società di confrontarsi con oggetti e temi micro-politici, prossimi alla sensibilità foucaultiana, come le condotte e le forme di vita. La sua critica immanente è una «critica delle forme di vita» (*Kritik von Lebensformen*) e pensa il capitalismo come una forma di vita determinata. Muovendosi nel solco di Spinoza e Nietzsche, e

Critical Theory, Polity Press, London 2018, chapter I. Per un'introduzione generale alla «filosofia sociale», per come intesa da questi autori, si veda R. Celikates, R. Jaeggi (a cura di Marco Solinas), *Filosofia sociale*, cit.

⁵³ Martin Saar, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 2007.

⁵⁴ Per una sintesi si veda Rahel Jaeggi (a cura di Marco Solinas), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Seller, Torino 2016.

commentando esplicitamente Foucault, Saar definisce invece la critica immanente come un'attività intellettuale inseparabile dalla materialità delle pratiche sociali. Egli pone l'accento sul concetto di «immanenza» (*Immanenz*) e insiste in particolare sull'immanenza della critica ai rapporti di potere storicamente determinati.

a. *Rahel Jaeggi: la critica delle forme di vita*

Nella sua *Critica delle forme di vita*, Jaeggi tenta di costruire un metodo per criticare non soltanto le «patologie» che colpiscono la società in generale⁵⁵, ma anche i diversi modi di esistenza che ne costituiscono una sorta di tessuto etico. Per farlo, con la sua «critica immanente», Jaeggi si propone allora di superare le difficoltà riscontrate dai più diffusi modelli di critica sociale: la «critica esterna» e la «critica interna»⁵⁶. La prima, sostiene Jaeggi, opera comparando una situazione concreta alle norme morali astratte, che ne sono i metri di valutazione, Essa ha perciò bisogno di giustificare la validità di tali norme, vale a dire dei criteri di giudizio che trascendono il contesto storico concreto e grazie a cui si può criticare una situazione data⁵⁷. La critica interna, invece, non ha bisogno di presupporre delle norme morali generali, perché giudica la realtà sociale sulla base dei criteri validi concretamente, cioè storicamente. Questa dipendenza della critica interna dalle norme accettate in un luogo e in tempo specifico rappresenta anche, sostiene Jaeggi, la sua debolezza: essa rischia infatti di assumere la validità norme dominanti senza problematizzarne il contenuto⁵⁸. La critica esterna e la critica interna condividono inoltre un'altra difficoltà, che Jaeggi chiama il principio di

⁵⁵ Per una definizione di questo concetto si rimanda a Axel Honneth, *Pathologie der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2007, [trad. it. *Patologie della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, Pensa Multimedia, Lecce 2012]. Per l'elaborazione della *Kritik von Lebensformen*, si rimanda a Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt 2014, [trad. eng. *Critique of forms of life*, Harvard University Press, Cambridge-London 2018].

⁵⁶ La fondazione dei due più noti modelli di teoria politica basati sul procedimento della critica esterna e della critica interna possono essere fatti risalire, a John Rawls, nell'ambito della filosofia della giustizia, e a Michael Walzer, in ambito ermeneutico. Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press (revised edition), Cambridge-London 1999 (1971), [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017]. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1987, [trad. it. *Interpretazione e critica sociale*, Edizioni Lavoro, Roma 1990].

⁵⁷ Si pensi all'uso quotidiano di nozioni generali quali «bene comune» e «eguaglianza». Spesso impiegate con accezioni diverse o addirittura contraddittorie, queste necessitano di una definizione a partire da criteri specifici, che ne permettono l'applicazione ai contesti concreti. Per una teoria della giustizia elaborata a partire dall'esperienza sociale della sua negazione, cioè a partire dall'esperienza dell'ingiustizia, si veda Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004. In italiano, si veda invece Leonard Mazzone, *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

⁵⁸ Cfr. R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 223-238.

«astinenza etica». Si tratta dell'idea che la critica sociale possa giudicare negativamente le istituzioni esistenti, ma senza mai sconfinare nell'ambito dei modi di vivere di ogni comunità, cioè senza mai giudicare la condotta etica. Farlo significherebbe infatti violare il «politeismo dei valori» e il pluralismo culturale che caratterizza le moderne democrazie⁵⁹.

Per elaborare un modello di critica alternativo a questi due, Jaeggi introduce una nozione vicina al lessico filosofico di Foucault. Si tratta dell'idea di «pratica sociale». Con essa, si intende una sequenza di azioni verbali e non verbali che stabiliscono un rapporto attivo e passivo con sé stessi, con gli altri e con il mondo: una dotazione di senso, al tempo stesso subita e agita, non necessariamente guidata da una coscienza intenzionale, che esiste nelle attività ordinarie del quotidiano⁶⁰. L'aggregazione di molte pratiche sociali costituisce, per Jaeggi, una «forma di vita». La regolarità, la ritualità e la relativa istituzionalizzazione distinguono la forma di vita da altri concetti simili, come quello di «stile di vita». Jaeggi definisce la forma di vita anche come una «formazione sociale determinata», istituita sulla base di esigenze sia pragmatiche che normative. Pragmatiche perché una forma di vita si costituisce in un contesto di problemi pratici da risolvere, legati alla situazione naturale, culturale e sociale nel quale emerge⁶¹. Normative, perché la soluzione di questi problemi pratici impone la mobilitazione dei valori e delle regole che compongono la trama etica della società.

La critica di Jaeggi identifica le contraddizioni delle forme di vita, con l'obiettivo di favorirne la trasformazione. Essa si distingue dai modelli della «critica esterna» e della «critica interna» per il suo procedimento, il suo oggetto e la sua finalità. La critica delle forme di vita è infatti *oggettiva* e non *sogettiva*, in quanto espressione del movimento stesso della realtà. Essa è poi *immanente* al suo oggetto perché presuppone che le norme morali siano interne alle

⁵⁹ Ivi, p. 17-45. Per la nozione di «politeismo dei valori», si veda Max Weber, *Politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

Sul rapporto tra Jaeggi e Weber, e per una decostruzione del principio weberiano della neutralità assiologica delle scienze sociali, si veda Rahel Jaeggi, «Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie» in *Soziologische Theorie kontrovers – Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, n. 50, 2010, [trad. it. «Il punto di vista della Teoria Critica», in *Consectio Rerum*, n. 7, 2014, disponibile online].

⁶⁰ R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 112-113.

⁶¹ Jaeggi riprende su questo punto John Dewey. «What is designated by the word “situation” is not a single object or event or set of objects and events. For we never experience nor form judgments about objects and events in isolation, but only in connection with a contextual whole. This latter is what is called a “situation”». John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, citato in R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 183. Sulla base di questa definizione, Jaeggi sostiene che «a problem is *given* insofar as a situation exhibits signs of a crisis (of a problem); it is *made* insofar as the problem first has to be extracted from this initially indeterminate material. Thus, identifying the problem is a constructive process (the identification “makes” the problem) insofar as very different shapes could be extracted from the indeterminate». Ivi, p. 185.

pratiche sociali e insiste non tanto sull'inadempienza delle prime ma sugli effetti distorti e deficitari delle seconde. Per formulare quest'idea in linguaggio più tecnico, possiamo dire che, secondo l'approccio di Jaeggi, la norma N non è semplicemente «applicabile» alla pratica P ma «costitutiva» per P, e che il problema messo in luce dalla critica immanente non consiste, quindi, nella discrepanza tra N e P, ma nella «realizzazione contraddittoria» di N in P⁶². In tal modo, la critica immanente si differenzia rispetto al procedimento «costruttivo» (di norme morali astratte) della critica esterna e rispetto a quello «ricostruttivo» (di norme concrete, esistenti ma non rispettate) della critica interna. La critica delle forme di vita è infine, sostiene Jaeggi, *trasformativa* perché non punta a definire dei principi universali di giustizia in base ai quali orientare la società, né a conformare i fatti sociali ai valori della tradizione, ma intende modificare congiuntamente le norme e i rapporti sociali. Le figure della «eticità» hegeliana costituiscono in questo senso l'archetipo della critica e della trasformazione delle forme di vita alla quale Jaeggi aspira. I momenti della «famiglia» e della «società civile» – intreccio di condizioni materiali, istituti giuridici e legami etici – sono il paradigma della trasformazione progressiva delle forme di vita. Esse evolvono infatti sulla base delle loro contraddizioni interne: tra amore romantico e responsabilità familiare, in un caso; tra atomizzazione e socializzazione degli interessi economici, nell'altro.

Per Jaeggi, il modello hegeliano dell'evoluzione dialettica delle forme di vita è tuttavia imperfetto. A suo avviso, Hegel non lascia aperte le contraddizioni delle forme di vita e la loro possibile trasformazione, ma le supera attraverso delle sintesi che potremmo definire «conservatrici»: i conflitti della famiglia sono risolti in effetti nel «matrimonio» e quelli della società civile nello «Stato etico»⁶³. Per correggere l'idealismo hegeliano, Jaeggi evoca allora Marx e Dewey. In uno scambio epistolare con Ruge⁶⁴, il giovane Marx tratteggia il «nuovo orientamento» della filosofia critica, il cui «vantaggio» sarebbe di non «anticipare

⁶² Ivi, p. 258-259.

⁶³ Nel primo caso, secondo Hegel, «la famiglia intesa come la *sostanzialità immediata* dello spirito ha la di lui unità *senziente sé*, l'amore, per propria determinazione», ma soltanto nell'atto formale del matrimonio «l'unità dei sessi naturali, soltanto interiore o essente in sé e appunto perciò soltanto esteriore nella sua esistenza, viene trasformata in *unità spirituale*, amore autocosciente». Nel secondo caso, secondo Hegel, anche se nella società civile «la personalità particolare è a sé fine, in quanto *totalità dei bisogni*», trovandosi in connessione con altrettante particolarità essa si realizza come «mediata» dalla forma dell'«universalità». L'intreccio tra «esserci giuridico» e «sistema onnilaterale di dipendenza» si esprime pienamente nello Stato, cioè nella «realtà etica dell'idea», nel «razionale in sé e per sé». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien Der Philosophie Des Rechts*, Verlag-Suhrkamp, Frankfurt 2020 (1820), [trad. it *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 140-141, 155, 195].

⁶⁴ Cfr. R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 239-240.

dogmaticamente il mondo», ma «desumere il mondo nuovo» dalla «critica del vecchio»⁶⁵. Questo orientamento implica una concezione della critica che Jaeggi non esita a definire «immanente», perché orientata alla trasformazione sociale che le tendenze contraddittorie della storia portano con sé. Sulla scorta di Dewey, Jaeggi pensa la trasformazione delle forme di vita come una sequenza operativa che permette di risolvere i problemi pratici e normativi (incoerenze, disaccordi, conflitti) ai quali le forme di vita danno luogo⁶⁶. La contraddizione di una forma di vita è quindi intesa come una «disfunzionalità» che fa appello alla sperimentazione di altre maniere di vivere. Jaeggi chiama «crisi delle forme di vita» la condensazione di queste disfunzionalità e sostiene che il compito della critica immanente sia di renderle visibili, svelando la natura plastica e perfettibile delle pratiche sociali⁶⁷.

La definizione della critica immanente come critica delle forme di vita comporta, allora, per Jaeggi, una concezione «allargata» dell'economia. In essa, il capitalismo è pensato come una struttura materiale e come ordine culturale – definizione certo non inedita⁶⁸, ma che assume in Jaeggi dei tratti originali. Istituzioni sociali come la «moneta» e il «lavoro» possono infatti essere intese come delle forme di vita: fasci di pratiche nei quali attività economiche e extra-economiche si intrecciano, suscitando problemi di varia natura e favorendo (o meno) il «progresso umano» in termini di efficienza, giustizia e eticità. Criticare il capitalismo come forma di vita significa allora scomporre la struttura di tali aggregati di pratiche tramite un approccio multidimensionale, denunciando il sistematico «rovesciamento» (*Verkehrung*) delle loro promesse di emancipazione in «alienazione» e «dominio»⁶⁹.

⁶⁵ Karl Marx, «Marx an Ruge», September 1843 [trad. it. «Lettera a Ruge. Settembre 1843, Kreuznach», in Gian Mario Bravo (a cura di), *Annali franco-tedeschi*, Massari Editori, Grotte del Castro 2001, p. 72-74].

⁶⁶ «Not to correspond to its concept then means (in a pragmatist reinterpretation of the Hegelian motif) to *fall below* the problem level thus described. [...] *Not to correspond to its concept* with regard to social formations then means not to fulfill the tasks posited with the concept and not to solve the historical problems accumulated in the concept». R. Jaeggi, *Critique of forms of life*, cit., p. 167.

⁶⁷ Per Jaeggi, risulta dunque urgente elaborare una teoria del «progresso» come processo di «apprendimento riuscito» di nuove pratiche tramite il superamento di crisi e ostacoli pratici. Ciò serve infatti ad ancorare la critica immanente a un saldo orizzonte di aspettative future. Cfr. Ivi, p. 336-386.

⁶⁸ La sociologia tedesca – da Georg Simmel a Max Weber, passando per Werner Sombart – ha insistito sin dalla fine dell'Ottocento sugli aspetti etici e culturali dell'economia moderna, cioè sullo «spirito del capitalismo», come testimoniato dal classico weberiano sul rapporto tra calvinismo e spirito d'impresa. Cfr. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Verlag-Suhrkamp, Frankfurt 2004 (1904-1905), [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1991]. Più recentemente, i sociologi francesi Luc Boltanski e Ève Chiapello hanno ripreso questa tematica in un'imponente inchiesta sulle pratiche e i discorsi manageriali, ribattezzati come «nuovo spirito del capitalismo». Cfr. Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, [trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine, 2014].

⁶⁹ La critica delle forme di vita è composta da tre momenti. Essa mette in luce i fallimenti pratici di una forma di vita (critica funzionalista); denuncia gli ostacoli alla realizzazione delle norme di giustizia (critica morale); e lotta contro chi limita la sperimentazione di una vita buona (critica etica). riprende da Marx la nozione di *Verkehrung*.

Alla luce di questa ricostruzione, possiamo sostenere che, seppur in modo implicito, e senza dichiararlo, Jaeggi fa surrettiziamente incontrare delle idee marxiane e delle intuizioni foucaultiane sul piano del metodo adottato dalla teoria critica. Ci pare in effetti che la sua critica delle forme di vita associ, un *procedimento* ispirato al giovane Marx a degli *oggetti* che si ispirano invece alla riflessione di Foucault. Riprendendo il giovane Marx, Jaeggi definisce la critica immanente come quell'attività intellettuale che, scovando le contraddizioni delle forme di vita, identifica le tendenze che alludono alla loro trasformazione. Facendo eco alle ricerche di Foucault, e nello specifico alla sua nozione di «modi di vita», la critica immanente non si occupa però dei grandi fenomeni economico-politici, ma dell'ambito delle pratiche sociali microscopiche che costituiscono la trama ordinaria della vita sociale. Questa operazione non è estranea alla ripresa del progetto teorico abbozzato da Theodor Adorno nei *Minima moralia*, che Jaeggi riprende esplicitamente e che sembra far dialogare con Foucault⁷⁰. La revisione del concetto di «alienazione» proposta da Jaeggi nella sua tesi di dottorato corrobora la nostra interpretazione⁷¹. La domanda che guida la ricerca della giovane filosofa è la seguente: come è possibile impiegare la categoria di alienazione senza presupporre un'essenza umana immutabile? La risposta a questa domanda consiste in una concezione della soggettività prossima alla nozione foucaultiana di «soggettivazione». È infatti una concezione processuale e sperimentale dell'Io che interviene per risolvere il dilemma. Jaeggi non pensa il soggetto come un dato primario né come la sedimentazione evanescente di una struttura di relazioni, ma come un processo di appropriazione e di invenzione, che si nutre di pratiche sociali molteplici e eterogenee⁷². Più che costituire la perdita di un'essenza (il «lavoro», in Marx; il «senso dell'essere», in Heidegger), l'alienazione è quindi per Jaeggi una «relazione in assenza di relazione». E questa relazione mancata con le proprie pratiche sociali ordinarie conduce a un senso di non-identificazione che limita le possibilità di soggettivazione, cioè di continua sperimentazione delle frontiere dell'Io.

Con la categoria critica di «feticismo» (*Fetischecharakter*) della merce, Marx aveva infatti illustrato i meccanismi di rovesciamento di senso tipici del capitalismo. Cfr. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Nikol Verlagsges, Hamburg, 2016 (1867), [trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Utet, Torino, 2009, p. 148-163].

⁷⁰ In questo senso, potremmo addirittura dire che Jaeggi sembra tenere insieme l'analisi foucaultiana dei «modi di vita» e la «micrologia morale» della società proposta da Adorno. Cfr. Rahel Jaeggi, «“No Individual Can Resist”: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life», in *Constellations*, Volume 12, n. 1, 2005, p. 65-82.

⁷¹ Si veda, a questo proposito, la tesi di dottorato dell'autrice: Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines Sozialphilosophie Problems*, Suhrkamp, Frankfurt, 2016, [trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvechi, Roma 2017].

⁷² Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione*, cit., p. 270-285.

b. *Martin Saar: l'immanenza del potere*

Nel caso della critica dell'immanenza del potere di Saar, il gioco di rinvii e accostamenti tra la tradizione hegel-marxiana della Teoria Critica e le nozioni foucaultiane è un programma di ricerca dichiarato. Per Saar, non si tratta soltanto di fare eco all'intuizione foucaultiana secondo la quale i fenomeni sociali possono essere criticati a partire dalle pratiche sociali ordinarie. Le sue indagini suggeriscono un'ipotesi di intreccio di Marx e Foucault che ci sembra più risoluta. Egli ripensa il concetto di «dominio» (*Herrschaft*) sulla base della concezione relazionale del potere di Foucault. A differenza di Jaeggi, più che il recupero di un modello «dialettico» della critica, punto di partenza di Saar è una definizione delle «forme del potere» in termini di «immanenza». Quest'analisi è tratta dal concetto spinoziano di *potentia*, intesa come fonte inesauribile del diritto (naturale e civile) e dalla concezione nietzscheana del potere come risultante di un gioco tra «forze attive» e «reattive»⁷³. Per immanenza del potere bisogna allora intendere una doppia tesi, che risulta particolarmente vicina alle intuizioni della analitica dei poteri di Foucault: l'idea per la quale il potere (politico, epistemico, economico) non è detenuto da un soggetto (il sovrano, la scienza, il denaro) esterno alle relazioni su cui viene esercitato; e l'idea secondo la quale tali relazioni sono agite da forze in lotta, che costituiscono la base instabile delle istituzioni.

⁷³ Saar riprende la tesi spinoziana secondo la quale il diritto positivo non è negazione del diritto naturale, ma espressione istituzionale della potenza naturale degli individui, dei loro affetti e delle loro capacità cooperative. Cfr. Baruch Spinoza (a cura di P. Cristofolini), *Trattato politico*, ETS, Pisa 2010. Saar si inserisce in questo senso nel dibattito, apertosi negli anni Sessanta grazie agli studi di autori come Alexandre Matheron e Gilles Deleuze (Cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1969. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, [trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999]), e poi proseguito in ambito italiano e francese negli anni Settanta e Ottanta, con ad esempio i contrinuti di Balibar e Negri. Cfr. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, [trad. it. *Spinoza e la politica*, manifestolibri, Roma 1995]. Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Deriveapprodi, Roma 1999 (1981). Saar consacra d'altra parte un imponente studio alla filosofia politica di Spinoza, interpretata come paradigma dell'immanenza del potere. Cfr. Martin Saar, *Die Immanenz der Macht: politischen Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 2013. Da Nietzsche, egli riprende invece da Nietzsche il metodo della genealogia, cioè l'idea che dietro le pretese normative della filosofia si agitano istinti vitali che lottano per la loro affermazione. «Pretendere dalla forza – sostiene Nietzsche – che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler troneggiare, una sete di nemici, di opposizioni e di trionfi, è precisamente così assurdo che pretendere dalla debolezza che si estrinsechi come forza. Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, di attività [...]». Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Verlag, Berlin 1983 (1887), [trad. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2011, p. 34]. Al rapporto tra Foucault e Nietzsche Saar ha dedicato una monografia. Cfr. M. Saar, *Genealogie als Kritik*, cit.

È a partire da questa definizione dell'immanenza del potere che Saar sottolinea l'originalità del pensiero di Foucault. Commentando alcuni passi de *La società punitiva*⁷⁴, egli mostra che Foucault non concepisce le relazioni di potere come la «sottomissione» unilaterale del soggetto a un dominio esterno⁷⁵. Le situazioni di oppressione sono, per Saar, multilaterali e produttive: il dominio non è pura coercizione (fisica o simbolica), ma agisce come una relazione biunivoca, che plasma il soggetto sul quale viene esercitato e che modifica di conseguenza il meccanismo oppressivo. Esso non è imposto *ex nihilo*, ma costituisce il tessuto di rapporti nel quale il soggetto nasce e cresce⁷⁶. Civettando con il lessico di Gilles Deleuze, Saar definisce questo rapporto tra soggetto e potere come «costitutivo». Ciò significa che le relazioni di potere operano sul soggetto «da dentro», cioè al di là delle opposizioni tra esterno e interno, profondità e superficie. Il passaggio di Saar dalla definizione del dominio come «sottomissione» alla sua definizione come «costituzione» si accompagna a una serie di scivolamenti concettuali già presenti in Foucault: l'idea che il potere debba essere analizzato nella sua diffusione e non nella sua concentrazione, nella sua orizzontalità più che nella sua verticalità. Saar riassume queste tesi foucaultiane sostenendo che il dominio sociale non deve essere concettualizzato come una «anteponzione» (*Überordnung*) rispetto ai soggetti, ma deve invece essere definito come la disposizione articolata di potenze costitutive in conflitto tra loro⁷⁷. Nella sua prospettiva, le categorie classiche della teoria politica – come quelle di «ordine», «sfruttamento», «violenza», «ideologia» – rimangono utili per spiegare alcuni fenomeni sociali specifici (gli apparati di Stato, l'accumulazione di profitto, i meccanismi di occultamento dell'ingiustizia). Esse risultano però subordinate a un'idea più generale: che le diverse forme storiche del potere agiscono per «effettuazione interna» dei soggetti⁷⁸. Criticare il potere a partire dalla sua immanenza permette allora, a detta di Saar, di ripensare il concetto di emancipazione oltre il «trionfalismo della libertà assoluta» e il «nichilismo del potere totale»⁷⁹.

⁷⁴ Michel Foucault, *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2013; [trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016].

⁷⁵ Martin Saar, «Die Form der Macht. Immanenz und Kritik», in Martin Rölli, Roberto Nigro, (hrsg.), *Vierzig Jahre. Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld: Verlag, Berlin 2017, p. 157-173, [trad. it. «La forma del potere. Immanenza e critica», in *Consecutio Rerum*, n. 4, II, 2018, disponibile online].

⁷⁶ Cfr. Martin Saar, «Power and critique» in *Journal of power*, n. 1, vol. 3, 2010, p. 7-20.

⁷⁷ M. Saar, «La forma del potere», cit.

⁷⁸ Martin Saar, «Power and critique», cit. Notiamo a questo proposito che il concetto di «effettuazione interna» ricorda ciò che Louis Althusser, sulla scorta di Spinoza, chiama «causalità metonimica» della struttura sui suoi elementi. Cfr. Louis Althusser, «Du *Capital* à la philosophie de Marx», in Louis Althusser et alii, *Lire Le Capital*, PUF, Paris 2014 (1965), [trad. it. *Leggere Il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 11-76].

⁷⁹ M. Saar, «La forma del potere», cit. Con questa distinzione, Saar si smarca tanto dal catastrofismo di chi pensa il potere come totalitario e onnipervasivo quanto dall'ottimismo di chi pensa le resistenze al potere come

Una volta che il potere è concepito come «immanente» ai soggetti che, eventualmente, vi si oppongono, si comprende infatti che la critica della società non si fonda su un «fuori», sia esso una concezione della giustizia, la promessa escatologica della fine della storia o la speranza messianica della salvezza in fondo alla catastrofe. Questa acquisizione permette piuttosto di capire che la critica scaturisce, secondo Saar, all'interno di quei medesimi rapporti di forza: non è immune al potere, ma coestensiva alle sue relazioni.

La critica immanente di Saar si distingue da quella di Jaeggi per almeno due aspetti: per il suo oggetto e per il suo obiettivo⁸⁰. Sulla scorta di Georges Canguilhem e dello stesso Foucault, Saar considera il dominio non soltanto come la violazione, l'inadempienza o la cattiva realizzazione delle norme morali nelle pratiche sociali, ma come un effetto delle norme stesse. Più che etico-politica, la concezione della «normatività» di Saar risulta in effetti critica, ispirata più a Georges Canguilhem che ad Habermas⁸¹. Di conseguenza, la critica non sembra avere, come per Jaeggi, l'obiettivo di mettere in discussione dei fenomeni pratici e normativi che bloccano o rovesciano il libero sviluppo dell'Io, perché i soggetti sono già da sempre normati. Se nessuno sviluppo della soggettività completamente emancipato, libero dalle norme, è possibile, la critica della società serve allora, ne deduciamo, a spostare i rapporti di potere verso configurazioni che permettano maggiori e migliori margini di resistenza. A differenza di Jaeggi, che aspira a forme di vita progressivamente più funzionali, Saar sembra così aspirare a ciò che chiama l'«infra-superamento», sempre relativo, delle configurazioni di potere esistenti⁸².

Malgrado queste differenze, il marxismo foucaultiano di Saar condivide la principale caratteristica dell'approccio di Jaeggi: la contaminazione di Marx e Foucault sul piano del

onnipotenti e autonome. Per la prima teoria, si veda ad esempio Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995. Per la seconda, si veda Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Editor, London 2003, [trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004]. Per una critica dell'interpretazione agambeniana di Foucault, si veda ad esempio Judith Revel, «Lire Foucault à l'ombre de Heidegger», in *Critique*, n. 836-837, 2017/1-2, p. 53-65. Per una critica dell'interpretazione negriana di Foucault, si veda ad esempio Roberto Esposito, «Politica del limite. In dialogo con Toni Negri», in *OperaViva Magazine*, novembre 2017, disponibile online: <https://operavivamagazine.org/politica-del-limite/>.

⁸⁰ Per una sintesi del rapporto tra il metodo della critica immanente e quello della genealogia nel dibattito francofortese contemporaneo, si veda Frédéric Porcher, «Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale», in *Strathèse. Revue Doctorale*, n. 7, 2018, disponibile online: <https://www.ouvroir.fr/strathese/index.php?id=576>.

⁸¹ Cfr. Georges Canguilhem, *Le normale et le pathologique*, PUF, Paris 2013 (1966), [trad. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998]. Oltre a Canguilhem e Foucault, Saar fa inoltre riferimento alla decostruzione dei concetti di genere e di identità sessuale elaborata da Judith Butler. Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit.

⁸² Cfr. M. Saar, «La forma del potere», cit. Per un'esposizione programmatica del metodo e dei concetti della filosofia sociale di Saar, si veda anche Martin Saar, «La philosophie sociale comme Théorie Critique: ordre, pratique, sujet», in *Actuel Marx*, n. 66, 2019/2, p. 138-151.

metodo della critica della società. Laddove Jaeggi applica la critica immanente del giovane Marx al piano microscopico delle forme di vita, Saar cala questa critica all'interno di una concezione immanentista del potere⁸³. Oltre a convergere nel tentativo di superare la dicotomia tra tradizione hegel-marxiana e post-strutturalismo, e proprio in virtù di tale sforzo, queste due versioni della critica immanente condividono però anche una serie di aporie. Per comprendere tali aporie, risulta però necessario un excursus per le interpretazioni di Marx e di Foucault che Jaeggi e Saar ereditano dal più noto filosofo della «seconda generazione» della Scuola di Francoforte, vale a dire da Habermas.

1.2. Un deficit epistemologico e politico

Le critiche immanenti di Jaeggi e di Saar si distinguono dalle virulente critiche rivolte da Habermas al pensiero di Marx e a quello di Foucault tra anni Settanta e Ottanta. Nessun «postmodernismo» è rimproverato al secondo, mentre alcune categorie marxiane, come quelle di «reificazione» e «alienazione», tornano in auge nel programma francofortese⁸⁴. La critica delle forme di vita e l'immanenza del potere sembrano emergere al crocevia tra la tradizione hegel-marxiana e quella nietzscheano-foucaultiana.

Vi è tuttavia un aspetto che accomuna Jaeggi e Saar all'approccio di Habermas. Si tratta della riduzione della Teoria Critica a un'impresa votata alla riflessione sulle condizioni e sulle forme della critica, cioè a un'indagine metodologica slegata dalle lotte per la trasformazione pratica della società. Tal proposito, ci sembra legittimo sostenere che questa concezione della Teoria Critica rischi di condurre a un deficit epistemologico e politico, e che questo deficit dipenda, in ultima istanza, dall'interpretazione di Marx e di Foucault proposta dallo stesso Habermas, ribadita da Honneth, e probabilmente eredita da Saar e Jaeggi. La ricostruzione di quest'interpretazione permette allora di comprendere le sue conseguenze.

⁸³ M. Saar, *Genealogie als Kritik*, cit.

⁸⁴ Anche Habermas compie d'altronde una palinodia della sua polemica con Foucault in Jürgen Habermas, «Taking aim at the heart of the present», in David Hoy (a cura di), *Foucault. A critical reader*, Blackwell, Oxford 1991, p. 193 e ss. La ripresa dei concetti marxisti di reificazione e alienazione è svolta rispettivamente da Honneth e Jaeggi. Cfr. Axel Honneth, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt 2006, [trad. it. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019]. R. Jaeggi, *Alienazione*, cit.

a. *Marx e Foucault secondo Jürgen Habermas*

Già in *Conoscenza e interesse*, Habermas individua nei *Manoscritti economico-filosofici* e nei *Grundrisse* di Marx due esempi di una rivoluzione filosofica destinata a risolversi in un impianto teorico riduzionista, o meglio, economicista. A detta sua, fin dal suo periodo parigino Marx elabora un'originale «metacritica della critica hegeliana della sintesi trascendentale di Kant»⁸⁵. Secondo Habermas, in effetti, la congiunzione tra soggetto e oggetto della conoscenza non è per Marx un'«autoriflessione» del soggetto sulle sue strutture conoscitive, né un'indagine della sua genesi dialettica. Essa è piuttosto il risultato della «sintesi sociale» operata dalle strutture che organizzano la «prassi» degli individui. Questi due concetti, quello di «sintesi sociale» e quello di «prassi», garantiscono allora, secondo Habermas, la socializzazione e storicizzazione marxiana dell'impianto filosofico dell'idealismo tedesco.

Per Habermas, però, Marx basa la sua concezione della prassi su un'ambiguità. Da un lato, egli riformula in senso materialista l'idea fichtiana dell'«auto-posizione» dell'Io. Con l'attività pratica l'individuo si autocostruisce come umanità, interagendo con gli altri membri della specie e con la natura in una molteplicità di forme e espressioni. Dall'altro lato, questa molteplicità viene appiattita da Marx sulla sfera della «produzione industriale», cioè sulla manipolazione strumentale del mondo esterno. «Nella dimensione del lavoro come processo di appropriazione della natura – sentenzia Habermas – il sapere della riflessione (*Reflexionswissen*) si trasforma in sapere della produzione (*Produktionswissen*)»⁸⁶. Egli riassume la sua critica a Marx con un'analogia tra i *Manoscritti economico-filosofici* e la *Vita di Gesù* del giovane Hegel. A suo avviso, il giovane Marx accorda alla «società civile» il posto che il giovane Hegel accorda alla «vita religiosa del popolo»: quello di un fondamento ontologico dal quale si alienano delle potenze autonome oppressive⁸⁷ – con la differenza che, per Marx, quel fondamento non è spirituale, ma economico.

⁸⁵ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, cit., p. 27-45.

⁸⁶ Ivi, p. 89.

⁸⁷ Con la differenza che, se Hegel definisce l'emancipazione dell'umanità come riconciliazione delle scissioni della modernità (io – mondo; sensibilità – ragione; privato – pubblico; concreto – astratto; *res extensa* – *res cogitans*) nella totalità etica delle istituzioni storicamente determinate (lo spirito oggettivo), Marx la declina invece come trasformazione rivoluzionaria del rapporto tra coscienza e istituzioni. Questa trasformazione permette di realizzare una sorta di educazione estetica dell'umanità tramite la libera oggettivazione nel lavoro. Risultato ne è il comunismo come società «disalienata» e «trasparente». Secondo Habermas, l'idea hegeliana di un processo di «autoriflessione» della soggettività trascendentale e quella fichtiana di «auto-posizione» dell'io verrebbero così ridotte a un modello estetizzante di oggettivazione di sé nel lavoro, inteso come poiesi.

Secondo la lettura di Habermas, nella sua fase giovanile Marx mobilita un concetto di prassi eccessivamente ricco, che ingloba il lavoro produttivo, la tecnica, l'azione politica e la creazione artistica⁸⁸. Nella sua fase matura, Marx risolve poi quest'ambiguità in una sociologia della produzione industriale e nella scienza dei modi di produzione. Questa risoluzione comporta, a detta del francofortese, una forma di riduzionismo economico e una forma di positivismo. Per un verso, l'economia diviene l'unica chiave esplicativa della formazione della soggettività, della trasformazione della società e del movimento della storia. Per l'altro, il processo di conoscenza assume i tratti meccanici delle scienze naturali. In ragione delle difficoltà appena riassunte, per Habermas, la rivoluzione filosofica di Marx, nonostante la sua dirompenza, deve quindi essere abbandonata per «ricostruire» il materialismo storico su nuove basi: l'interazione linguistica e il riconoscimento morale⁸⁹.

Il congedo habermasiano dalla critica della società di Marx si accompagna a un rifiuto dell'analisi del potere elaborata da Foucault. Questo rifiuto è fondato su una stigmatizzazione, esposta nell'undicesimo capitolo del *Discorso filosofico della modernità*. Commentando gli scritti foucaultiani disponibili in quel momento, Habermas sostiene infatti che

La genealogia delle scienze umane di Foucault entra in scena in un irritante ruolo doppio [...]. Nel concetto fondamentale di potere Foucault ha costretto insieme il pensiero idealistico della sintesi trascendentale con i presupposti di un'ontologia empiristica. [...]. Conformemente a essa, il soggetto può assumere fondamentalmente due e solo due relazioni con il mondo di oggetti immaginabili e manipolabili: relazioni cognitive che sono regolate tramite la verità dei giudizi, e relazioni pratiche che sono regolate tramite il successo delle azioni. Potere è ciò con cui il soggetto influisce su oggetti in azioni ricche di successo; in ciò, il

⁸⁸ Ivi, p. 99-100. Habermas sostiene che vi è una continuità tra l'idea schilleriana dell'educazione estetica dell'umanità e la concezione giovane-marxiana del comunismo come «compiuto naturalismo». Non è inutile ricordare, a questo proposito, che oltre al romanticismo schilleriano, nell'opposizione tra «lavoro alienato» e «lavoro disalienato» del giovane Marx risuona la distinzione kantiana tra poiesi come «arte» (*Kunst*) e poiesi come «lavoro manuale» (*Handwerke*). Come scrive Kant, infatti, «si riguarda la prima come se potesse avere esito (riuscita) conforme al fine, soltanto come gioco, cioè come un'occupazione piacevole per sé stessa; il secondo, invece, come un lavoro, cioè come un'occupazione che per se stessa è spiacevole (penosa) e attrae soltanto per il risultato (per esempio, la ricompensa) che promette, e che quindi può essere imposta con la costrizione». Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Verlag, 1790, [trad. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 285].

⁸⁹ Per «ricostruire» il materialismo storico, Habermas si rivolge allora alle diverse «dialettiche» presenti nel pensiero del giovane Hegel. Nel suo commento alle *Lezioni di Jena*, Habermas distingue tre dialettiche nel processo di formazione (*Bildung*) della coscienza e individua nell'interazione linguistica e nel riconoscimento morale due complementi del processo di lavoro, al quale Marx si era limitato. Cfr. Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, [trad. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979]. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, [trad. it., *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975].

successo dell'azione dipende dalla verità dei giudizi che entrano nel piano d'azione; il potere resta dipendente dalla verità in merito al criterio del successo dell'azione. Foucault capovolge di colpo questa dipendenza del potere dalla verità in una dipendenza della verità dal potere⁹⁰.

Riduzionismo, dunque, anche nel caso di Foucault: *voilà* l'accusa di Habermas: riduzione non della complessità delle dinamiche sociali all'economia, tuttavia, ma della verità logica al conflitto politico. Più precisamente, insistendo sulla sovrapposizione tra ragione tattica e ragione discorsiva, tra «potere» e «verità», a detta di Habermas Foucault confonde due livelli d'analisi: la verifica logica della verità dei giudizi e la verifica pratica del successo delle azioni. Senza un forte fondamento logico-normativo, l'analisi dei poteri di Foucault non può criticare il suo oggetto, ma al massimo fotografarne la struttura. Senza argomenti e norme valide indipendentemente dal loro successo pratico, il potere può essere soltanto analizzato, ma non messo in discussione. Per Habermas, il capovolgimento del rapporto tra verità e potere conduce quindi Foucault a un vuoto normativo e alla sovrapposizione di descrizione e critica: la sua genealogia è «cripto-normativa» e «pseudo-scientifica». L'obiezione rivolta alla analisi dei poteri di Foucault segue di conseguenza: senza giustificazione morale della lotta, perché scegliere di «resistere» al potere? Perché preferire la libertà al dominio, la giustizia all'ingiustizia, l'eguaglianza alla sopraffazione? Anticipando una possibile contro-obiezione, Habermas precisa inoltre che l'idea foucaultiana di assumere con la genealogia il punto di vista dei marginali e degli esclusi ricorda il primato accordato dal giovane Lukács al «punto di vista proletario» sulla «totalità capitalistica»⁹¹. Per Lukács come per Foucault, sembra infatti essere la posizione parziale e situata di un soggetto sociale a garantire un privilegio conoscitivo e critico⁹². Questa tesi, secondo Habermas, risulta tuttavia difendibile soltanto all'interno della filosofia della storia marxista di Lukács, basata sull'identificazione della «coscienza del proletariato» con l'interesse generale dell'umanità, una concezione che Foucault rifiuta fin dagli anni Sessanta.

In sintesi, possiamo allora sostenere che Habermas si congeda da Marx per il suo presunto riduzionismo economico e rifiuta Foucault a causa del suo presunto riduzionismo

⁹⁰ Jürgen Habermas, *Des philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, [trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 278].

⁹¹ György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 2021, p. 29].

⁹² Come vedremo nel terzo capitolo del presente lavoro, questa tesi è sostenuta anche da Marx e costituisce un importante punto di contatto con Foucault.

politico-epistemico. A suo avviso, se il primo fallisce per la sua pretesa di totalizzazione della realtà sociale nell'economia, il secondo si riduce a elaborare una «politica della verità», cioè un nietzscheanesimo di sinistra auto-contraddittorio. Va infine notato che questa lettura di Marx e di Foucault è sostanzialmente ribadita da Honneth, principale allievo di Habermas e importante predecessore di Jaeggi e Saar nelle ricerche di ambito francofortese. Honneth dedica infatti la sua intera tesi di dottorato alla critica delle posizioni di Adorno e Foucault, a quel tempo molto diffuse negli ambienti della sinistra universitaria tedesca⁹³, per mostrare delle difficoltà che attraversano, pur nelle differenze, il pensiero di entrambi. In questo contesto, riferendosi a Foucault, Honneth riprende e sviluppa un'altra idea di Habermas, secondo la quale Foucault non rende conto del rapporto tra pratiche di potere e pratiche di sapere⁹⁴. In questa sede, egli associa inoltre l'economicismo marxista al funzionalismo della teoria del potere di Foucault, mettendone in luce il comune vuoto normativo e traendone l'urgenza di costruire una teoria del conflitto sociale ben fondata sul piano morale. Egli sviluppa questa teoria in *Lotta per il riconoscimento*, un testo nella quale Marx viene critica per la sua riduzione dell'emancipazione sociale al solo piano della lotta di classe; identificazione che rischia, secondo Honneth, di perdere le fondamentali implicazioni etiche dei conflitti sociali. In questo modo, possiamo dire, Honneth prosegue la polemica di Habermas, mirata a congedare la critica della società di Marx e a rifiutare gli spunti offerti da quella di Foucault.

b. *La smaterializzazione del conflitto sociale*

Per quanto importante per una ricostruzione della storia recente del pensiero francofortese, con ci interessa discutere, in questa sede, la validità interpretativa delle letture habermasiane di Marx e di Foucault. Ciò che conta è piuttosto la pesante eredità che consegnano al marxismo foucaultiano della quarta generazione francofortese. Ci pare in effetti che il congedo di Marx e il rifiuto di Foucault propugnati da Habermas abbiano comportato

⁹³ Cfr. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2009 (1988), [trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo Edizioni, Bari 2001].

⁹⁴ «Nel concetto di pratica, Foucault ha colto il momento dell'intervento violento, asimmetrico, sulla libertà di movimento dei partecipanti all'interazione. Giudizi giuridici, misure poliziesche, ammaestramenti pedagogici, internamenti, punizioni, controlli, forme dell'addestramento corporale ed intellettuale rappresentano in modo esemplare l'intromissione di forze socializzanti, organizzative, nel sostrato naturale delle creature viventi. Foucault si concede un concetto del sociale, del tutto asociale [...]. Resta, comunque, non chiaro il problema di come siano in relazione i discorsi con le pratiche: se gli uni governino le altre; se la loro relazione debba venir concepita come base e sovrastruttura o piuttosto secondo il modello di una causalità circolare o ancora come interferenza di struttura ed evento». J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 246.

un cambiamento rilevante per l'impianto concettuale della Teoria Critica della Società, che conduce le critiche immanenti di Jaeggi e Saar a un esito problematico. Si tratta di quella che possiamo chiamare la *smaterializzazione* del conflitto sociale all'interno del quadro concettuale della critica della Teoria Critica e della conseguente perdita del legame con le lotte sociali del presente, che caratterizzava, almeno alle sue origini, l'impresa teorica francofortese.

Questa smaterializzazione del conflitto sociale può essere anzitutto fatta risalire alla lettura habermasiana del concetto marxiano di produzione. Con essa, questo concetto viene depoliticizzato e spogliato della essenza conflittuale⁹⁵. Laddove per Marx la produzione è un concetto polemico, che designa il luogo di uno scontro tra soggetti dotati di interessi e concezioni della società opposte, per Habermas essa sembra invece costituire l'emblema del suo riduzionismo economico. Laddove per Marx la produzione risulta spesso, al tempo stesso, produzione di merci e produzione di soggettività rivoluzionaria, per Habermas essa pare esprimere soprattutto una forma di manipolazione strumentale della natura. La smaterializzazione del conflitto sociale dipende in secondo luogo dalla lettura habermasiana della genealogia di Foucault. Grazie ad essa, la materialità delle relazioni di potere viene rimossa. Invece che essere analizzata nella sua oscenità, la violenza dei rapporti di potere è sublimata nella discussione dei criteri normativi della critica della società. Rifiutando la sovrapposizione di sapere e potere⁹⁶, Habermas può allora ridurre le lotte sociali alla sfera morale. In questo modo, lo spessore materiale delle lotte sociali è espunto dalla Teoria Critica e sostituito, nel suo pensiero, dall'opposizione tra il «mondo della vita» e la «razionalità strumentale»⁹⁷. Ci pare che sia su questo punto, questa ipotesi che proponiamo, che la quarta generazione

⁹⁵ A questo proposito, criticando Habermas, Krahl sostiene che «se il tipo di illuminismo cui mira Horkheimer e, *mutatis mutandis*, anche Marcuse, contiene implicazioni anarchico-volontaristiche, in Habermas conduce, invece, a una strategia di reazione liberale che scredita l'azione». H. J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, cit., p. 271.

⁹⁶ Questa posizione di Habermas è basata sull'idea che Nietzsche rappresenti la svolta reazionaria del pensiero filosofico post-Illuminista. «Quando Nietzsche entra nel discorso della modernità – sostiene Habermas – l'argomentazione si modifica da capo a fondo. La ragione era stata concepita dapprima come autoconoscenza riconciliante, poi come appropriazione liberante, infine come memoria risarcente, affinché potesse presentarsi come un equivalente del potere unificante della religione e superare con le proprie forze propulsive le scissioni della modernità. Questo tentativo di adattare il concetto di ragione al programma di un Illuminismo in sé dialettico è fallito tre volte. In tale situazione Nietzsche non aveva altra scelta che quella di sottoporre ancora una volta la ragione centrata nel soggetto ad una critica immanente – oppure di abbandonare del tutto tale programma. Nietzsche si decide per la seconda alternativa – rinuncia ad una rinnovata revisione del concetto di ragione e *manda in congedo* la dialettica dell'Illuminismo». J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 88.

⁹⁷ Per lo sviluppo del pensiero di Habermas nella direzione di una teoria socio-linguistica dell'azione: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 2017 (1981), [trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997]. Per una disamina degli usi della categoria di «mondo della vita» (*Lebenswelt*) in Habermas e nella Teoria Critica, si veda Stéphane Haber, «Le "monde de la vie" comme catégorie critique aujourd'hui», in *Cahiers Philosophiques*, n. 132, 2013/1, p. 58-74.

francofortese resti ancorata, malgrado la sua originalità e le importanti novità introdotte, alla ristrutturazione habermasiana della Teoria Critica. Se le si osservano da questa prospettiva, in effetti, Nelle proposte di Jaeggi e Saar risulta in effetti difficile trovare una concettualizzazione del conflitto sociale e del suo rapporto con la critica della società.

Nella sua critica delle forme di vita, Jaeggi sembra concepire il conflitto sociale come una sorta di *segnalatore* dei problemi che, pragmaticamente, ogni forma di vita deve risolvere qualora sorgano disaccordi rispetto alle sue regole e ai suoi valori. Le lotte sociali del presente non sono affrontate sul piano della loro natura, né dal punto di vista dei loro soggetti e da quello del loro ruolo rispetto alle contraddizioni oggettive del capitalismo⁹⁸. Il conflitto (tra sistemi di norme, soggetti organizzati o modelli di società) è piuttosto assorbito all'interno di una concezione progressista dell'«apprendimento collettivo» che segna la storia della società. Elaborata a partire da un'intuizione di Horkheimer⁹⁹, la concezione «allargata» dell'economia tipica della critica delle forme di vita è a questo proposito esemplare. Jaeggi definisce infatti la struttura economica della società come un tessuto di pratiche eterogenee, innervato da norme e credenze, nel quale il conflitto sociale si presenta come una sorta di «disfunzionalità». Diversamente da Fraser, che si sforza di ripensare la lotta di classe tramite la nozione di «boundary struggles»¹⁰⁰, Jaeggi fatica quindi a inserire le lotte sociali all'interno della sua critica immanente delle forme di vita. La lezione contenuta in una famosa lettera che il giovane Marx indirizza a Ruge, da lei spesso citata, secondo la quale la critica non si immerge «solo *esteriormente*, ma anche *interiormente* nel tormento della lotta»¹⁰¹, rischia così di non essere sviluppata fino in fondo.

Con la sua critica dell'immanenza del potere, dal canto suo, Saar sembra invece aggirare il problema. Egli declina la critica immanente non soltanto come demistificazione del dominio e come una denuncia dei malfunzionamenti delle forme di vita, ma come una forma di prolungamento teorico delle resistenze che gli si oppongono¹⁰². Queste resistenze che, secondo

⁹⁸ Come notato in Leonard Mazzone, «Perché dovremmo vivere altrimenti? Alcune ragioni etico-pragmatiche per desiderare un'altra vita», in *Consecutio Rerum*, n. 3 2017, disponibile online.

⁹⁹ Nell'*Appendice a Teoria tradizionale e Teoria Critica*, Horkheimer sottolinea che «l'economicismo a cui la teoria critica è ridotta talvolta, ove ci si richiama ad essa, non consiste nel fatto di attribuire importanza eccessiva al momento economico, ma nell'intenderlo in senso troppo ristretto». Max Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974, p. 192.

¹⁰⁰ Si veda, a questo proposito, la sezione «class struggles and boundary struggles» in N. Fraser, R. Jaeggi, *Capitalism. A conversation in Critical Theory*, cit., p. 242-258.

¹⁰¹ Karl Marx, «Lettera a Ruge», cit., p. 72-74.

¹⁰² Su questo, si veda M. Saar, «La philosophie sociale comme théorie critique», cit.

Saar, operano dentro i rapporti di potere, tuttavia, non ricevono maggiori determinazioni e rimangono allo stato di un'evocazione, tanto importante quanto vagamente tracciata. A quest'ultima non sembra seguire né la distinzione delle loro diverse figure, né la definizione del loro statuto e nemmeno il reperimento dei loro soggetti. L'idea che la società è attraversata da un conflitto potenzialmente esplosivo rappresenta certo il presupposto della nozione di «condotta critica», grazie alla quale Saar accosta il pensiero del giovane Horkheimer a quello dell'ultimo Foucault¹⁰³. Ma una volta posto come assioma, questo conflitto pare dileguare rapidamente su un piano d'immanenza nel quale risulta difficile identificare linee di demarcazione e punti di rottura. La lezione foucaultiana sulla «differenza di potenziale» immanente alle relazioni di potere pare allora valorizzata da Saar soltanto parzialmente, tanto da oscurare il formidabile interrogativo che Foucault ha rivolto, in un'importante intervista del 1978, ai marxismi del suo tempo: «cos'è la "lotta", quando si dice "lotta di classe"?»¹⁰⁴.

A causa quella che abbiamo chiamato la smaterializzazione del conflitto sociale operata da Habermas, l'originale intreccio di Marx e Foucault proposto implicitamente dalla quarta generazione francofortese ci pare quindi cadere in una difficoltà. Questa difficoltà prende, più precisamente, la forma di un deficit epistemologico e politico. Epistemologico, in primo luogo, il deficit di Jaeggi e Saar lo è perché, pur combinando intuizioni marxiane e foucaultiane, la loro critica immanente pare rimanere nell'ambito della riflessione sulle forme intellettuali della critica, senza mai sconfinare nell'analisi o nella spiegazione dei meccanismi concreti dell'oppressione e delle lotte sociali. Più che essere dotati di una capacità euristica o esplicativa, i concetti di Jaeggi e Saar fin qui ricostruiti servono in effetti a chiarire il procedimento dell'attività intellettuale dello stesso teorico critico. Ma questo deficit, ci pare, risulta anche politico, in secondo luogo, perché le critiche di Jaeggi e Saar mancano di un soggetto o di una pratica di lotta alla quale essere materialmente immanenti. Rimanendo allo stato di un'allusione senza definizione, le lotte sociali sono presupposte metodologicamente dalla critica della società, senza mai essere esplicitamente concettualizzate come tali¹⁰⁵. In questo modo, questi

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ M. Foucault, «Méthodologie pour la connaissance du monde», cit., [traduzione nostra].

¹⁰⁵ Questo esito della Teoria Critica è sorprendente alla luce delle eredità filosofiche alle quali questi autori fanno appello. Pur nelle loro differenze, l'obiettivo delle indagini di Marx, Horkheimer, Adorno e Foucault consiste infatti nella spiegazione delle cause dell'oppressione sociale e si propone di individuare e sostenere le lotte per abolirle. Come sostiene Emmanuel Renault, infatti, «non vi è alcuna ragione valida per ritenere che la fondazione normativa della critica sociale sia l'unico contributo rilevante alla mobilitazione collettiva. Né vi sono più ragioni per credere che i filosofi non dovrebbero contribuire alla lotta contro il *deficit* di conoscenza, esperito come problematico da certi movimenti sociali, e contro gli ostacoli epistemologici con cui essi si scontrano. Marx ha

autori rischiano allora di eludere uno dei maggiori punti di contatto tra il pensiero di Marx e quello di Foucault: la ricerca di una mediazione tra critica e pratica nella partecipazione dell'intellettuale all'organizzazione politica degli oppressi. Per come fin qui abbozzato, l'approccio della quarta generazione francofortese corre il rischio di rimanere, di conseguenza, all'interno di quel perimetro che Krahl, nella sua polemica con Habermas alla fine degli anni Sessanta, chiama la versione «accademica» della Teoria Critica: un pensiero che considera il «rischiamento» della società come un momento nettamente separato dall'«azione» per trasformarla¹⁰⁶.

provato a sostenere le lotte del movimento operaio contro la tesi per la quale le leggi del capitalismo sono naturali e il capitalismo è ineludibile. Foucault ha provato a sostenere la mobilitazione dei detenuti e la critica sociale dei manicomi attraverso la decostruzione delle cosiddette giustificazioni scientifiche delle prigioni e degli istituti psichiatrici. Secondo Marx e Foucault, è proprio attraverso la produzione di conoscenza che i filosofi dovrebbero contribuire allo sviluppo delle mobilitazioni collettive che incontrano ostacoli cognitivi e epistemologici». Emmanuel Renault, «Critica sociale e conoscenza», in *Consecutio Rerum*, II, n. 4, 2018, disponibile online.

¹⁰⁶ Secondo Krahl, il concetto habermasiano di prassi si riduce addirittura «all'idealismo di una libera comunicazione degli spiriti di un'utopia parlamentare, una società accademica complessiva». Ciò comporta a suo avviso che «di una corrispondente accademicità è il modello di rischiamento che ne deriva: prima il rischiamento, poi l'azione [...]. La miseria della Teoria Critica sta nella sua incapacità di porre la questione organizzativa». H. J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, cit., p. 278. La critica di Krahl a Habermas è coerente con l'idea del giovane Horkheimer, secondo cui il teorico critico è tale nella misura in cui pratica la teoria in unità dinamica con le lotte sociali. «Se il teorico e la sua attività specifica con la classe dominata è vista come unità dinamica, sicché la sua rappresentazione delle contraddizioni sociali si presenta non solo come espressione della situazione storica concreta; ma nella stessa misura come fattore di stimolo e di trasformazione al suo interno, allora la sua funzione diventa chiara». M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., p. 161.

2. Capitalismo e neoliberalismo. Due teorie sociali francesi

Con la nostra ricostruzione di alcuni di quelli che chiamiamo i marxismi foucaultiani, si impone ora un salto geografico (che è anche culturale, filosofico e politico): da Francoforte a Parigi. Ci pare in effetti che sia nelle ricerche di pensatori francesi, tra loro molto diversi, come Pierre Dardot, Christian Laval e Jacques Bidet che il rapporto Marx-Foucault ha infatti assunto, nell'ultimo ventennio, una forte rilevanza. Se la quarta generazione francofortese fa dialogare Marx e Foucault sul piano del metodo della teoria critica della società, questi interpreti francesi si interessano invece alla diagnosi del presente che i loro concetti permettono di produrre. Al centro delle loro ricerche non si trova in effetti il procedimento intellettuale della critica della società, ma le categorie critiche che Marx e Foucault impiegano per dare un nome al loro tempo storico.

Per quanto diversi nei loro approcci, comuni, d'altra parte, sono non soltanto gli obiettivi diagnostici della loro critica della società, ma anche alcuni dei punti di partenza dai quali muovono le ricerche di Dardot e Laval e di Bidet: da un lato, la consapevolezza che la concezione marxiana del capitalismo come «modo di produzione» debba essere aggiornata; dall'altro lato, la convinzione che le ipotesi sviluppate da Foucault nei corsi al Collège de France possano essere mobilitate per compiere tale aggiornamento. Va subito notato, però, che tali assunti comuni conducono all'elaborazione di due versioni della combinazione di concetti marxiani e foucaultiani diametralmente opposti. Dardot e Laval sembrano infatti abbandonare alcuni aspetti della critica marxista del presente e propongono, al loro posto, una teoria critica del «neoliberalismo» di matrice dichiaratamente foucaultiana, che definisce la logica imprenditoriale neoliberale come una «nuova ragione del mondo». Mantenedosi fedele a Marx Bidet conserva, al contrario, il concetto marxiano di modo di produzione capitalistico, rinnovandolo attraverso l'analisi foucaultiana delle tecniche di potere-sapere, e definisce il neoliberalismo come una sorta di «regime di governo» del modo di produzione capitalistico. La nostra ipotesi, tuttavia, è che queste varianti di marxismo foucaultiano riscontrino delle difficoltà speculari, che dipendono, in ultima istanza, dalle specifiche interpretazioni di Marx e di Foucault che fanno da sfondo alla loro diagnosi del presente.

2.1. La teoria del neoliberalismo di Pierre Dardot e Christian Laval

L'insoddisfazione per le critiche marxiste del capitalismo contemporaneo sta alla radice della ricerca sul neoliberalismo di Dardot e Laval. Fedeli al pensiero di Marx, queste ultime si concentrano in effetti, a detta loro, soltanto sulla struttura economica della società e prendono in considerazione i rapporti di potere solo come epifenomeni della prima. In questo senso, un marxista come David Harvey, secondo questi autori, considera le recenti trasformazioni del capitalismo come un'estensione, rapida e violenta, dell'accumulazione di capitale ad ambiti della società ancora estranei alla sua logica¹⁰⁷. Secondo Dardot e Laval, tuttavia, questo approccio conduce al misconoscimento della novità rappresentata dall'avvento di ciò che, con Foucault, chiamano «neoliberalismo»¹⁰⁸. La loro critica della società prende di conseguenza la forma di una teoria critica del neoliberalismo, intesa come nuova ragione del mondo. Una volta ricostruite le sue fonti, si può però notare che questa teoria si basa su un'interpretazione che possiamo chiamare «dicotomica» di Marx e conduce Dardot e Laval a una diagnosi del neoliberalismo e a una concezione delle lotte per l'emancipazione che può apparire paradossalmente in contraddizione con le premesse esplicitamente foucaultiane della loro analisi.

a. *La nuova ragione del mondo*

Per i marxisti, sostengono Dardot e Laval, il neoliberalismo non è che l'ideologia del capitalismo contemporaneo. Esso costituisce, cioè, l'insieme di idee propagandate da business schools e media mainstream per legittimare l'offensiva condotta dalle classi dominanti dopo la crisi economica globale della metà degli anni Settanta. In quanto ideologia, il neoliberalismo consiste nella legittimazione di una serie di politiche economiche (delocalizzazione e frammentazione della filiera produttiva, deregolamentazione finanziaria, riduzione della spesa

¹⁰⁷ Gli obiettivi polemici espliciti di Dardot e Laval sono, in particolare, le ricerche del geografo inglese Davide Harvey e quelle di Gérard Duménil e Dominique Lévy. Cfr. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York 2005, [trad. it. *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore, Milano 2007]. Gérard Duménil, Dominique Lévy, *Crise et sortie de crise: ordres et désordres néolibéraux*, PUF, Paris 2000.

¹⁰⁸ Non vi è spazio, in questa sede, per ricostruire il dibattito sul concetto di neoliberalismo. Ciò che conta per il nostro discorso è distinguere il «neoliberalismo» come insieme di politiche economiche dal «neoliberalismo» come progetto di trasformazione della società nel suo complesso. Gli autori marxisti sono soliti affrontare la questione sulla base della prima definizione, mentre i foucaultiani adottano la seconda. Per un'introduzione generale a questi temi a partire da una prospettiva foucaultiana si veda Giovanni Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

pubblica, flessibilizzazione del lavoro), mirate a favorire i redditi da capitale¹⁰⁹. Per Dardot e Laval, questa critica del neoliberalismo in termini di ideologia sconta però almeno tre difficoltà. Sul piano analitico, essa è preda della grossolanità filosofica di un certo marxismo, perché concepisce il rapporto tra economia e ideologia secondo la rigida dicotomia reale/ideale. Sul piano descrittivo, essa appare di conseguenza incapace di rendere conto della specificità storica del capitalismo contemporaneo, nel quale questa dicotomia sfuma. Sul piano prescrittivo, infine, proprio perché incapace di coglierne la specificità, la critica marxista del neoliberalismo come ideologia non può immaginare una strategia politica rivoluzionaria all'altezza delle sfide del presente. «Credere ancora oggi che il neoliberalismo si riduca a una “ideologia”, a una “convinzione” a uno “stato mentale”, che una volta fatti oggettivi, debitamente analizzati, si scioglierebbero come neve al sole – sostengono Dardot e Laval – significa mancare fatalmente i termini della lotta, condannandosi all’impotenza»¹¹⁰.

Alla critica marxista del neoliberalismo come ideologia bisogna dunque sostituire, secondo i due autori, una critica del neoliberalismo come «razionalità», ricamata con l'ordito teorico di Foucault. Tramite il concetto di razionalità di governo, o «governamentalità» (*gouvernementalité*)¹¹¹, Foucault intende in effetti designare le tecniche di potere che amministrano la popolazione per potenziarne la salute e la produttività, inducendo delle condotte individuali allineate alle norme morali dominanti. In *Nascita della biopolitica*, è con questo concetto che Foucault evidenzia le differenze tra il liberalismo di John Locke e James Stuart Mill e il neoliberalismo teorizzato da autori come Walter Lippman, Wilhelm Röpke, Ludwig Von Mises e Friedrich Hayek negli anni Trenta¹¹². Nel secondo caso, infatti, la

¹⁰⁹ Crisi segnata dall'abolizione della convertibilità aurea del dollaro del 1971, dal blocco petrolifero del 1973 e dal crollo della redditività delle imprese capitalistiche dovuta alla pressione delle lotte operaie tra fine anni Sessanta e inizio anni Settanta. Ricostruendo la risposta alla crisi di Ronald Reagan e Margareth Thatcher, Harvey definisce in effetti il neoliberalismo in termini di ideologia. «Sia Volcker sia la Thatcher fecero uscire dall'ombra di una relativa oscurità una dottrina nota come “neoliberalismo”, e la trasformarono nel principio guida della teoria e della pratica economica. [...] Il neoliberalismo è in primo luogo una teoria delle pratiche di politica economica secondo la quale il benessere dell'uomo può essere perseguito al meglio liberando le risorse e le capacità imprenditoriali dell'individuo all'interno di una struttura istituzionale caratterizzata da forti diritti di proprietà privata, liberi mercati e libero scambio. Il ruolo dello Stato è quello di creare e preservare una struttura istituzionale idonea a queste pratiche». D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, cit., p. 3.

¹¹⁰ Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009, [trad. it. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Deriveapprodi, Roma 2013, p. 22].

¹¹¹ Il concetto è introdotto in Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004, [trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005].

¹¹² Dardot e Laval sviluppano quest'intuizione di Foucault e ricostruiscono nel dettaglio il dibattito avvenuto tra questi pensatori durante il «convegno Walter Lippman», tenutosi a Parigi nell'agosto 1938. Questo convegno costituisce, a loro avviso, un momento determinante per la reinvenzione del liberalismo a partire dal modello

concorrenza e la competitività non sono semplicemente delle leggi economiche, ma funzionano come norme che regolano il rapporto dei soggetti con sé stessi, con gli altri e con il mondo¹¹³. «La razionalità neoliberale – sostengono Dardot e Laval – ha per principale caratteristica la generalizzazione della concorrenza come norma di comportamento e dell’impresa come modo di soggettivazione»¹¹⁴. A questa constatazione, ricavata appunto da alcune ipotesi di Foucault, Dardot e Laval aggiungono che la ragione neoliberale innerva non soltanto l’economia ma la stessa azione dello Stato. Questo non agisce più, a loro avviso, come semplice garante degli interessi privati, ma diventa il costruttore dell’ordine sociale e morale del mercato. Da questo punto di vista in accordo con alcune tesi di Wendy Brown, Dardot e Laval sottolineano di conseguenza che il neoliberalismo, a differenza del liberalismo, è difficilmente compatibile con le istituzioni democratico-rappresentative della modernità occidentale, perché persegue, anzi, un progetto di «de-democratizzazione» della società¹¹⁵.

Possiamo perciò sostenere che, per Dardot e Laval, il neoliberalismo è qualcosa di più di un’ideologia politica e qualcosa di meno di una struttura economica. Esso costituisce la *ragione del mondo* contemporaneo: l’ordine che comanda le sue norme etiche, antropologiche, giuridiche e politiche. «Non intendiamo usare il termine *razionalità* come un eufemismo, per evitare di pronunciare la parola “capitalismo”», perché «il neoliberalismo è la ragione del capitalismo contemporaneo»¹¹⁶ – dichiarano i due autori. Sincronizzando «governo degli altri» e «cura del sé», la ragione neoliberale svolge un’opera antropogenica, addestrando i soggetti a rapportarsi con le loro facoltà e le loro emozioni come capitali spendibili sul mercato. Trasformando lo Stato in una grande *Start-up*, la ragione neoliberale concepisce ormai i cittadini come micro-imprese che si muovono tra rischi e opportunità di valorizzazione. Lungi dall’essere limitata al campo dell’ideologia manageriale e a quello della finanza, questa

«ordoliberal», opposto al naturalismo del liberalismo classico e difeso dagli economisti Rougier, Rustow, Röpke. Per una presentazione delle diverse posizioni del nascente neoliberalismo, delle loro divergenze e delle loro affinità, si veda P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 167-198.

¹¹³ Nella prospettiva degli autori «ordoliberali» il mercato non ha infatti nulla di naturale e originario, ma è edificato tramite una serie di interventi istituzionali. Per un’analisi del rapporto tra «politica economica» e «politica societaria» nell’ambito dell’ordoliberalismo si veda *ivi*, p. 199-231.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 8.

¹¹⁵ Cfr. Wendy Brown, *Undoing demos. Neoliberalism’s stealth revolution*, Princeton University Press, Princeton 2015. Pierre Dardot, Christian Laval, *Ce cauchemar qui en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, Paris 2016, [trad. it. *Guerra alla democrazia. L’offensiva dell’oligarchia neoliberista*, Deriveapprodi, Roma 2016]. La tesi secondo la quale le democrazie liberal-democratiche sono sottoposte a un processo di de-democratizzazione è ormai molto diffusa. La posizione di Dardot e Laval, come quella di Brown, è tuttavia più precisa, perché mette in relazione tale processo con l’instaurazione di un ordine sociale e istituzionale specifico: il neoliberalismo.

¹¹⁶ P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 9.

razionalità attraversa tutti gli ambiti della realtà sociale e funziona come una sorta di governance flessibile, che si insinua in ogni sfera dell'esistenza¹¹⁷. «Il neoliberalismo – precisano Dardot e Laval – è un sistema di norme ormai profondamente impresse nelle pratiche governamentali, nelle politiche istituzionali, negli stili di management. Bisogna poi precisare che il sistema è tanto più “resiliente” dal momento che è esteso ben oltre la sfera commerciale e finanziaria in cui regna il capitale»¹¹⁸.

Per difendere questa tesi, Dardot e Laval recuperano l'intuizione di Foucault, introdotta in *Nascita della biopolitica*, secondo la quale il mercato costituisce un'istanza di «veridizione»¹¹⁹. Per loro, il neoliberalismo non è soltanto il discorso che legittima la strategia delle classi dominanti, né la forma di governo del modo di produzione capitalistico in una data epoca, ma costituisce piuttosto la «verità» del capitalismo, perché funziona come suo baricentro, cioè come sua condizione di stabilità e durata. Per Dardot e Laval, tuttavia, non si tratta semplicemente di congedare il marxismo in nome di una critica foucaultiana del neoliberalismo. La loro critica foucaultiana del neoliberalismo sembra, al contrario, restare legata, in modo probabilmente inconfessato, al progetto teorico-politico legato alla storia dei marxismi. Di quest'ultima essi mantengono in effetti due esigenze, che risultano a prima vista estranee a Foucault. Da un lato, essi conservano l'esigenza di totalizzazione della teoria critica, apparentemente lontana dalle inchieste particolari che una lettura foucaultiana indurrebbe, e invece prossima alle analisi di matrice marxista. Per criticare il presente, Dardot e Laval

¹¹⁷ Per approfondire il concetto di governance si veda Alessandro Arienzo, *La Governance*, Ediesse, Roma 2013. Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008. A questo proposito è bene precisare che Dardot e Laval evidenziano l'integrazione tra la governance neoliberale e il potere dello Stato-nazione sovrano. Cfr. Pierre Dardot, Christian Laval, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, La Découverte, Paris 2020, p. 667-695. Questa insistenza sul rapporto complementare tra sovranità statale e neoliberalismo può essere letta come una risposta al comunismo sovranista dell'economista e filosofo francese Frédéric Lordon. Cfr. Frédéric Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, argent, travail*, La Fabrique, Paris, 2019. Frédéric Lordon, *Figures du communisme*, La Fabrique, Paris 2021. Dardot e Laval criticano però anche la posizione opposta, sostenuta per esempio da Michael Hardt e Antonio Negri, per la quale l'avvento di una governance capitalistica globale e la fine della sovranità nazionale costituiscono un passo in avanti verso il comunismo. Pierre Dardot, Christian Laval, El Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, Paris 2004, p. 5-21. È in questo senso che Dardot e Laval propongono di «rifondare in modo rigoroso» alcune categorie impiegate da Hardt e Negri, come quelle di «comune» e «sovranità». Cfr. Pierre Dardot, Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, La Découverte, Paris 2014, [trad. it. *Del comune, o sulla rivoluzione nel XXI secolo*, Deriveapprodi, Roma 2015, p. 18].

¹¹⁸ P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 22

¹¹⁹ «Il mercato, consentendo nello scambio di collegare fra loro il bisogno, la produzione, l'offerta, la domanda, il valore, il prezzo e così via, costituisce in questo senso un luogo di veridizione, cioè un luogo di verifica-falsificazione per la pratica di governo». Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris 2004, [trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 39].

emettono infatti una diagnosi globale della realtà sociale: danno un nome generale al loro tempo, chiamandolo appunto neoliberalismo. Dall'altro lato, essi conservano inoltre l'esigenza politica propositiva che contraddistingue spesso gli approci marxisti. La critica del presente, per Dardot e Laval, risulta in effetti monca se non si dota di un modello di emancipazione e di una prospettiva politica chiaramente alternativa a quella dominante. Questo modello e questa prospettiva sono costituiti da ciò che questi autori chiamano il «Comune», e che definiscono come un «principio politico» antagonista alle regole della società neoliberale¹²⁰.

In sintesi, ci pare allora legittimo sostenere che l'originalità della variante di marxismo foucaultiano di Dardot e Laval dipende dal superamento delle critiche del neoliberalismo in termini di ideologia, compiuto grazie all'uso del concetto foucaultiano di «razionalità di governo». Come abbiamo appena visto, questo superamento risulta però anche segnato dalla conservazione di alcuni tratti marxisti. Esso comporta il rifiuto della dicotomia marxista tra struttura economica e sovrastruttura ideologica della società, ma mantiene, abbiamo detto, le esigenze di totalizzazione concettuale e di proposta politica che si associano comunemente a questa tradizione. Non può allora stupire, che Dardot e Laval si sforzino di proporre un'interpretazione di Marx che giustifichi l'elaborazione della loro teoria del neoliberalismo, e che risulta interessante, in questa sede, per approfondire la loro prospettiva.

b. *Una lettura dicotomica di Marx*

Nel complesso, possiamo definire l'interpretazione di Marx proposta da Dardot e Laval come una lettura *dicotomica* del suo pensiero. Nel saggio *Marx, prénom: Karl*, ciclopico sia per dimensioni che per densità concettuale, questi autori sostengono infatti che l'intera opera di Marx è caratterizzata dalla «disgiunzione di logiche fundamentalmente inconciliabili»¹²¹. La prima logica è quella del «capitalismo come sistema compiuto»: una concezione del capitalismo come una totalità sociale che tende continuamente all'espansione. Riprendendo la dialettica hegeliana del «presupposto-posto»¹²², secondo Dardot e Laval Marx pensa il capitale come un organismo naturale in evoluzione: un essere che, crescendo, genera le condizioni della sua

¹²⁰ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.

¹²¹ Pierre Dardot, Christian Laval, *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, Paris 2012, p. 10, [traduzione nostra].

¹²² Ivi, p. 371-375. Per un'interpretazione della critica dell'economia politica di Marx basata sull'ipotesi di un'analogia strutturale tra il concetto di «capitale» e quello hegeliano di «spirito», si veda Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Verlag, Frankfurt 1970, [trad. it *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, De Donato, Bari 1973]. Sulla dialettica del «presupposto-posto in Marx, si veda Roberto Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

morte e assicura il passaggio alla nuova vita comunista. Secondo questa logica sistemica, il proletariato non è che l'incarnazione storica di questa tendenza entropica del capitalismo: il soggetto che, emergendo dal suo stesso sviluppo, distruggerà l'organismo che lo ha generato. La seconda logica, diversa dalla prima, individuata da Dardot e Laval nel pensiero di Marx è quella dello «scontro strategico». Con essa, a loro avviso Marx concepisce invece il capitalismo come il risultato fragile e provvisorio dei rapporti di forza tra le classi sociali. Derivata secondo loro dalla storiografia aristocratica francese, come già sostenuto a suo tempo dello stesso Foucault¹²³, questa logica ci consegna una concezione conflittualista della società, attraversata dalla contingenza imprevedibile della guerra tra le classi. Coerentemente con la logica strategica dello scontro sociale, il proletariato non è inteso come un attore già dato, dotato di un ruolo prestabilito, ma come un soggetto organizzato che si auto-costituisce nel corso della lotta di classe.

Per Dardot e Laval, la logica strategica della teoria del capitalismo non è solo distinta ma contrapposta alla logica sistemica e costituisce l'aspetto più attuale dell'opera di Marx. Questa concezione relazionale e conflittualista del capitalismo costituisce, a detta loro, una prefigurazione dell'analisi foucaultiana dei rapporti di potere e «apre la possibilità di pensare ciò che Foucault chiama *processo di soggettivazione*, processo nel quale gli “attori” impegnati nei rapporti conflittuali si trasformano nel corso dello sviluppo della lotta»¹²⁴. La coesistenza di queste due logiche all'interno della critica dell'economia politica marxiana è però garantita, secondo Dardot e Laval, da un dispositivo teorico terzo, che conduce Marx a una posizione scomoda, addirittura intenibile. Si tratta di una sorta di filosofia della storia comunista, un meccanismo narrativo che presenta il comunismo come una realtà doppia: esito naturale dello

¹²³ Dardot e Laval riprendono quest'interpretazione di Marx dallo stesso Foucault. Modificando il testo di una lettera di Marx datata 5 marzo 1852, Foucault sostiene infatti che l'analisi strategica della lotta di classe viene elaborata da Marx e Engels a partire dalla lettura della storiografia aristocratica francese. «Decifrazione delle dissimmetrie, ripristino della guerra, riattivazione della guerra. Tutto questo non esaurisce il discorso rivoluzionario che, almeno dalla fine del XVIII secolo, non ha cessato di travagliare l'Europa. Tuttavia costituisce comunque una parte rilevante di quella trama che era stata formata, definita, instaurata, organizzata nella grande contro-storia che, dalla fine del medioevo, raccontava la lotta delle razze. Non bisogna dimenticare, dopo tutto, che Marx, negli ultimi anni della sua vita, nel 1882, ricordava a Engels il luogo in cui avevano trovato la lotta di classe: “Sai molto bene dove abbiamo trovato la nostra lotta di classe: negli storici francesi che raccontavano la lotta delle razze”». Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard, Paris, 1997, p. 69, [trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2009].

¹²⁴ P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom: Karl*, cit., p. 202, [traduzione nostra].

sviluppo del capitalismo, da un lato, e costruzione artificiale della classe operaia una volta sconfitta la borghesia, dall'altro¹²⁵.

La lettura dicotomica di Marx proposta da Dardot e Laval è affascinante e restituisce la complessità magmatica di ciò essi chiamano la «macchina Marx». Ci pare tuttavia che proprio la sua natura dicotomica conduca l'approccio di questi critici del neoliberalismo a una difficoltà, che merita di essere rilevata. L'opposizione che riscontrano, in Marx, tra la logica strategica e la logica sistemica tralascia in effetti uno dei problemi fondamentali della critica dell'economia politica marxiana: la specifica connessione tra le contraddizioni della struttura economica all'antagonismo politico del proletariato¹²⁶. È grazie al concetto di contraddizione e al suo rapporto con l'antagonismo, in effetti, e non solo con il motivo narrativo comunista, che Marx presenta il capitalismo come sistema e come complesso di strategie. In Marx, detto altrimenti, la contraddizione è spesso presentata tanto come un concetto con cui criticare il capitalismo in quanto totalità sociale quanto come la condizione storico-pratica per la strategia rivoluzionaria del proletariato, che retroagiscono continuamente su di essa. Più che causa meccanica del suo crollo ineluttabile la contraddizione tra «processo lavorativo» e «processo di valorizzazione», allora, genera, intensifica o rallenta le lotte dei lavoratori e costituisce il terreno sulle quali esse trovano (o meno) il riscontro della loro azione.

Sul piano diagnostico, la semplificazione del rapporto stabilito da Marx tra «contraddizione» e «antagonismo» rischia allora di condurre Dardot e Laval a una teoria unilaterale del neoliberalismo. Senza contraddizioni, in effetti, esso non può che essere presentato come una «struttura sociale totale», una sorta di weberiana «gabbia d'acciaio» senza limiti e resistenze significative¹²⁷. In questo modo, i concetti foucaultiani introdotti da Dardot e Laval per leggere Marx conducono a un risultato sorprendente. Più che un'ariosa rete di

¹²⁵ «Il comunismo è ciò che serve da “colla” per tenere insieme due linee di pensiero con storie molto diverse: la logica “oggettiva” del capitalismo e la logica “pratica” della guerra civile tra le classi convergerebbero verso una forma di organizzazione sociale superiore. In altri termini, solo una proiezione immaginaria dell'avvenire salda queste prospettive disparate». Ivi, p. 11, [traduzione nostra].

¹²⁶ Su questo, si veda anche Stéphane Haber, Frédéric Monferrand, «Un capitalisme infini? À propos de Marx, prénom: Karl de Dardot et Laval», in *Actuel Marx*, n. 53, 2013/1, p. 169-184.

¹²⁷ Dardot, Laval, *Del comune*, cit., p. 454. La metafora che presenta la modernità capitalista come una «gabbia d'acciaio» è contenuta nella celebre conclusione di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit. In questo senso, la diagnosi epocale di Dardot e Laval risulta paradossalmente affine a quella del marxista Moishe Postone, per il quale il capitalismo è caratterizzato dal un dominio astratto della logica del valore di scambio su tutta la società. Cfr. Moishe Postone, *Time, Labour and Social Domination: a reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Per una critica della teoria di Postone da un punto di vista marxista, si veda Frédéric Monferrand, «Domination abstraite? Sur quelques difficultés d'un concept critique», in *Actuel Marx*, n. 67, 2020/1, p. 185-199.

relazioni di potere reversibili e figure della soggettività instabili, la loro diagnosi del neoliberalismo restituisce una società tetra e chiusa, dominata senza resti dalla razionalità imprenditoriale: un «sistema di vita per tutta l'umanità»¹²⁸. Quest'immagine induce inoltre a interrogarsi sulla prospettiva di emancipazione che, secondo Dardot e Laval, deve sostenere le lotte sociali del presente. Senza contraddizioni immanenti al suo sviluppo, pare infatti difficile trovare un saldo punto d'appoggio per le pratiche sociali che resistono al dominio onnipervasivo del neoliberalismo¹²⁹. Senza contraddizioni e potenziali antagonismi – verrebbe da chiedersi – come individuare i margini nei quali far emergere i soggetti politici impreveduti, e i motori che spingano verso un modello di società alternativo a quello neoliberale?

In sintesi, si può perciò sostenere che, privandoli del concetto di contraddizione strutturale del capitalismo, la lettura dicotomica di Marx che propongono costringe Dardot e Laval a fare appello, per trasformare il presente, a un ideale politico trascendente. Essi definiscono d'altronde, lo abbiamo visto, il principio politico del Comune come la «premessa logica» delle lotte sociali anti-neoliberali¹³⁰. Per questo motivo, la «prassi istituyente»¹³¹ che Dardot e Laval propongono pare gravata da un presupposto che risulta paradossalmente in contraddizione con gli obiettivi del loro superamento degli approcci marxisti attraverso Foucault. Volendo superare la dicotomia marxista tra reale e ideale, economia e ideologia, Dardot e Laval rischiano di ritrovarsi a sostenere che la prassi politica rivoluzionaria deve essere guidata da una serie di idee, separate dalla realtà sociale e dalle sue tendenze storiche. Il concetto di ideologia, espulso dalla *pars destruens*, pare in questo modo rientrare nella loro *pars costruens*, e il loro marxismo foucaultiano rischia così di assomigliare, come notato da Sandro

¹²⁸ P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 187.

¹²⁹ Come notato nella postfazione all'edizione italiana di *Del comune*, «se il soggetto è irretito nelle maglie del meccanismo proprietario e sovrano, e concepisce anzitutto il corpo come “suo”, al pari di ogni altro “bene”, perché mai dovrebbe agire in modo da istituire il “comune” [...]?». Antonello Ciervo, Lorenzo Coccoli, Federico Zappino, *Postfazione all'edizione italiana. Per una governamentalità del comune*, in P. Dardot, C. Laval, *Del comune*, cit., p. 520.

¹³⁰ Più precisamente, Dardot e Laval definiscono il Comune come un principio politico alternativo al contrattualismo hobbesiano e lockeano, fondato sull'individuo proprietario di sé stesso. Secondo il principio del Comune, infatti, «la co-attività è fondamento dell'obbligazione politica». P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit., p. 22. Sull'individualismo proprietario in Hobbes e Locke, si veda il classico Crawford Brough Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 2011 (1962), [trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano 1982].

¹³¹ Il concetto di «prassi istituyente» è introdotto in P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit. Su questa nozione si veda anche Roberto Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

Mezzadra, a quelle teorie politiche che pensano la politica come una sfera autonoma e separata dalla società¹³².

2.2. La teoria del capitalismo di Jacques Bidet

La diagnosi del presente di Jacques Bidet si distingue da quella di Dardot e Laval sia per i suoi obiettivi che per il suo retroterra teorico. Bidet non propone, in effetti, un superamento delle critiche marxiste del neoliberalismo grazie a Foucault, bensì un'«alleanza tra Marx e Foucault»¹³³ con la quale, insieme ad altre iniezioni, si propone di «rifondare il marxismo»¹³⁴. Questa rifondazione del marxismo di Bidet si basa, tuttavia, su una serie di complesse operazioni interpretative, che gli permettono di costruire una macroteoria della modernità, dentro la quale egli riesce a mobilitare congiuntamente concetti di Marx e concetti di Foucault.

Data la complessità della teoria della modernità capitalista elaborata da Bidet nell'ultimo trentennio, in questa sede ci limiteremo a prendere in considerazione i suoi testi più recenti e a mettere in evidenza il ruolo che vi giocano Marx e Foucault. Grazie a questa alleanza, infatti, Bidet propone infatti un'articolata critica del capitalismo e un'analisi del neoliberalismo contemporaneo basata su un originale incontro tra le intuizioni di Foucault e quelle del marxismo di Antonio Gramsci. Come vedremo, tuttavia, anche la variante di marxismo foucaultiano elaborata da Bidet rischia di cadere in un'importante difficoltà, che deriva precisamente da una lettura che possiamo definire *parziale* dell'opera di Foucault, e che ne sottostima la novità.

a. *Meta-struttura capitalista e regime neoliberale*

Se Dardot e Laval partono dai limiti delle critiche marxiste del neoliberalismo, Bidet prende invece le mosse dalle «insufficienze teoriche» della teoria del capitalismo di Marx e cerca di porvi rimedio attraverso i concetti di Foucault. Questa revisione della critica dell'economia politica marxiana attraverso Foucault si basa su ciò che Bidet chiama la teoria

¹³² Cfr. Sandro Mezzadra, «Oltre la pura politica. Discutendo *Guerra alla democrazia* di Dardot e Laval», in *Euronomade*, Dicembre 2016, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=8605>.

¹³³ Jacques Bidet, *Néolibéralisme. Un autre grand récit*, Les Prairies Ordinaires, Paris 2016, p. 30-32.

¹³⁴ Opera inaugurata con il lavoro a quattro mani redatto insieme a Gérard Duménil: Jacques Bidet, Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, PUF, Paris 2007.

meta-strutturale del capitalismo e dà luogo a una critica del *regime neoliberale* che lo domina nel tempo presente.

Bidet mette in luce le insufficienze teoriche di Marx a partire da un'originale lettura del primo libro del *Capitale*. A suo avviso, la critica dell'economia politica marxiana presuppone una più generale teoria della «meta-struttura della società moderna», che deve essere interpretata distinguendo due idee principali, che compongono ciò che Bidet chiama la «anfibia moderna»¹³⁵. Si tratta anzitutto dell'idea che il capitalismo consiste nella «strumentalizzazione» delle «forme meta-strutturali moderne», cioè dei paradigmi di razionalità e giustizia che contraddistinguono la modernità come progetto d'emancipazione. In secondo luogo, si tratta dell'idea che questa strumentalizzazione capitalista rovescia la «meta-struttura» razionale della modernità in una «struttura di classe» fondamentalmente irrazionale, distorcendone le norme etiche e politiche. Secondo Bidet, le due forme meta-strutturali della modernità sono il «Mercato», in quanto mediazione dei rapporti sociali attraverso i principi dell'efficacia e dell'eguaglianza, e l'«Organizzazione», in quanto mediazione dei rapporti sociali grazie alla loro direzione centralizzata¹³⁶. Marx dedica grande spazio alla strumentalizzazione capitalista del Mercato nella sua opera, denunciando la dinamica anarchica dell'accumulazione e degli scambi capitalistici e proponendo un programma di pianificazione dell'economia. Sottostimata risulta invece la seconda forma meta-strutturale dell'Organizzazione, cioè il potere gerarchico del quale il capitalismo si dota, diverso dal dominio anonimo del mercato, ma portatore di altrettanta oppressione e alienazione¹³⁷. In questo senso, per Bidet il *Capitale* si focalizza sulla critica della proprietà privata e dello sfruttamento, ma trascura la centralizzazione del potere e le sue specifiche forme di dominio¹³⁸.

Per far fronte a quest'insufficienza, Bidet convoca allora il concetto di «sapere-potere» elaborato da Foucault¹³⁹. La strumentalizzazione capitalista dell'Organizzazione consiste infatti, a suo parere, nell'asimmetria politico-epistemica tra dirigenti e diretti, governanti e governati, competenti e incompetenti. Essa deve essere studiata e criticata non soltanto grazie ai lavori

¹³⁵ Cfr. Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*, PUF, Paris 1990, [trad. it. *Teoria della modernità*, Editori Riuniti, Roma 1992].

¹³⁶ Jacques Bidet, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, Paris 2004, [trad. it. *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, manifestolibri, Roma 2010, p. 141-161].

¹³⁷ J. Bidet, *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, cit. L'importanza della dimensione trascendentale delle forme «meta-strutturali» sviluppate da Bidet segnala l'influenza esercitata da Habermas nel pensiero di Bidet.

¹³⁸ Ivi, p. 141-152.

¹³⁹ Cfr. J. Bidet, *Néolibéralisme*, cit., 30-37.

di Pierre Bourdieu sulla distribuzione ineguale del capitale culturale e sulla violenza simbolica, ma anche attraverso gli strumenti della analitica foucaultiana dei rapporti di sapere e di potere¹⁴⁰. Per Bidet, il pensiero di Foucault e quello di Marx sono d'altra parte complementari: la concezione marxiana del «potere-capitale» trova il suo completamento nella critica foucaultiana del «potere-sapere». La complementarità tra Marx e Foucault, però, non si fa mai per lui convergenza. Sia Marx che Foucault studiano certo la realtà sociale attraverso il caleidoscopio della «dotta» e affrontano la relazione tra antropologia giuridica e antropologia economica, diritto e società, ma una differenza di fondo separa i loro approcci. Riprendendo una tesi di Balibar¹⁴¹, Bidet spiega questa differenza distinguendo l'«olismo» metodologico di Marx dal «nominalismo» di Foucault:

Quando si prova a stabilire una relazione pertinente tra il mondo di Marx e quello di Foucault, incontriamo un primo ostacolo di ordine filosofico: l'abisso tra il “nominalismo”, il primato accordato al singolare, che governerebbe l'analisi foucaultiana del potere, e lo “strutturalismo”, il realismo olistico, che caratterizzerebbe le nozioni di classe e Stato nella tradizione marxista [...]. Un divario tra l'analisi foucaultiana in termini di “dispositivi di potere” e l'ambizione, suscitata dalla teoria di Marx, di analizzare tutto il sociale a partire dal tutto sociale, inteso in termini di “struttura di classe”¹⁴².

Per quanto profonda e irrimediabile, questa distanza tra Marx e Foucault può essere accorciata, secondo Bidet, a patto di mobilitare i loro concetti all'interno della teoria meta-strutturale della modernità capitalista da lui stesso elaborata. Per essere efficace, l'alleanza tra Marx e Foucault deve infatti essere costruita, secondo Bidet, tenendo conto della «struttura bipolare» del capitalismo e delle variazioni del suo «sistema» geografico-politico¹⁴³, vale a dire che essa deve rientrare all'interno dei perimetri della sua stessa teoria meta-strutturale della modernità capitalista.

Compiendo un ulteriore passo verso la sua «rifondazione del marxismo», Bidet critica il sistema politico-geografico instaurato dal neoliberalismo attraverso un'originale

¹⁴⁰ Cfr. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris 2018 (1979), [trad. it, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983].

¹⁴¹ Cfr. É. Balibar, «Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme», cit.

¹⁴² Jacques Bidet, *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris 2014, p. 105, [traduzione nostra].

¹⁴³ Bidet sviluppa il concetto di «sistema» dialogando con le teorie dei «sistemi-mondo» di Giovanni Arrighi e Immanuel Wallerstein. Cfr. Jacques Bidet, *L'État-monde. Libéralisme, socialisme et communisme à l'échelle globale*, PUF, Paris 2011.

giustapposizione di Gramsci e Foucault¹⁴⁴. Con il concetto gramsciano di «egemonia», egli identifica la persuasione e il consenso di cui è capace l'attuale alleanza tra la classe dei capitalisti e quella dei tecnocrati, proprietari e competenti. Con il concetto foucaultiano di «arte di governo», egli mette in luce che le strategie di dominio impiegate da questo blocco egemonico per instaurare e conservare il proprio potere. A differenza di Dardot e Laval, di conseguenza, Bidet non concepisce il neoliberalismo come una razionalità sistemica, ma come un regime egemonico dotato di tecnologie di potere inedite. In esso, il «potere-capitale» (detenuto dalla classe proprietaria) e il «potere-sapere» (esercitato dalle élites epistemiche e burocratiche) si associano per sfruttare il «corpo biopolitico» della società, cioè la «classe popolare», grazie alla «normazione» dei soggetti¹⁴⁵. Lungi dall'essere estraneo alla struttura profonda della modernità capitalista, questo regime egemonico si basa su una nuova articolazione delle forme meta-strutturali della modernità. Per un verso, si tratta della completa colonizzazione dell'Organizzazione da parte del Mercato, che conduce alla formazione di un «soggetto neoliberale» che ha ormai interiorizzato i valori della competizione e della performance individuale. Per un altro verso, si tratta di dispositivi di potere capaci di plasmare i soggetti nella loro interiorità. «Questa nuova impresa – sostiene Bidet – non è riducibile a una semplice radicalizzazione del *principio del mercato*: essa implica un nuovo *principio di organizzazione*, messo in opera attraverso un dispositivo di “normazione”, nel senso di Foucault, – che inquadra il potere-sapere all'interno di un rapporto di classe sulla scala dello Stato-mondo»¹⁴⁶.

In sintesi, possiamo sostenere che la variante di marxismo foucaultiano di Bidet è contraddistinta dal tentativo di coniugare concetti marxiani e foucaultiani all'interno di una teoria sociale terza, cioè dentro la teoria meta-strutturale della modernità che Bidet costruisce a partire dalle insufficienze del pensiero di Marx. Questa alleanza tra Marx e Foucault

¹⁴⁴ Sull'idea che la teoria dell'egemonia di Gramsci costituisca un completamento del pensiero di Marx e che l'analisi della connessione tra sapere e potere di Foucault sia sua volta un arricchimento della prospettiva gramsciana, si veda J. Bidet, *Le néolibéralisme*, cit., p. 53-59. Sul rapporto tra Foucault e Gramsci, si veda anche Asli Daldal, «Power and ideology in Gramsci and Foucault», in *Review of History and Political Science*, Vol. 2, n. 2., June 2014, p. 149-167. Marco Casalino, «Gramsci e Foucault. Ipotesi di confronto», in *Gramsciana*, 4, 2017, n. 175, p. 73-93.

¹⁴⁵ Per un'analisi delle trasformazioni neoliberali del mercato del lavoro attraverso il primo teorico meta-strutturale di Bidet, si rimanda a Jacques Bidet, *Marx et la Loi Travail. Le corps biopolitique du Capital*, Éditions Sociales, Paris 2016.

¹⁴⁶ J. Bidet, *Le néolibéralisme*, cit., p. 98, [traduzione nostra]. Bidet aggiunge, a questo proposito, che «il nuovo rapporto di forza tra i due poli (mercantile e organizzativo) della classe dominante, e tra questa e la classe fondamentale, si afferma con una doppia revisione: del *macro-rapporto* di classe attraverso l'egemonia del capitale finanziario, e della *micro-relazione* (interindividuale) di classe tramite l'instaurazione dell'impresa neoliberale». Ivi, p. 112, [traduzione nostra].

all'interno di un quadro teorico terzo non si basa tuttavia soltanto sulla scoperta dei punti ciechi di Marx e sulla loro illuminazione attraverso i concetti foucaultiani. Essa presuppone anche una specifica interpretazione di Foucault. Sono i problemi sollevati da quest'interpretazione a permetterci di distinguere le difficoltà nelle quali rischia di incorrere l'approccio di Bidet.

b. Una lettura parziale di Foucault

Abbiamo visto che nella sua teoria della modernità capitalista Bidet distingue due forme meta-strutturali (il Mercato e l'Organizzazione) e che questa distinzione presuppone una certa lettura del *Capitale* di Marx. Conviene ora sottolineare che tale lettura di Marx è a sua volta influenzata dall'analisi dei poteri di Foucault, della quale Bidet coglie però solo parzialmente l'originalità.

Va anzitutto notato che, fin da *Que faire du Capital?* (1985), Bidet presenta la teoria marxiana del valore e dello sfruttamento capitalistico come un rapporto differenziale tra forze sociali. La forza-lavoro, a suo avviso, non è una «sostanza» ma una «spesa» (*dépense*) di energia, la cui intensità dipende dalle tensioni interne al «campo di lotta» del mercato del lavoro¹⁴⁷. «La “legge economica” – sostiene Bidet – induce un movimento di valore sprovvisto di un carattere meccanico, poiché istituisce un campo polarizzato in ostacoli e appoggi e determina il mercato del lavoro come campo della lotta di classe»¹⁴⁸. Con una mossa originale, Bidet si inserisce nel complesso dibattito marxista sulla «teoria del valore» e insiste sulla sovrapposizione tra strategie di dominio differenti e sulle resistenze che attraversano il processo di produzione del valore di scambio e di estrazione del plusvalore dalla forza lavoro. In questo modo, Bidet si propone di evitare le interpretazioni naturaliste del concetto marxiano di «lavoro astratto», in favore di una sua definizione «socio-politica», per la quale il valore di scambio prodotto dal lavoro astratto esiste soltanto in virtù dell'organizzazione capitalista del processo di lavoro¹⁴⁹. È infatti la capacità di comprendere l'«imbricazione»

¹⁴⁷ «Il tempo di lavoro non è più quello della fisica: l'intensità denaturalizza la durata. Il tempo socialmente necessario che il mercato prescrive si stabilisce nell'antagonismo sociale, in cui il dispendio è costrizione». Jacques Bidet, *Que faire du Capital?*, PUF, Paris 2000 (1985), p. 73, [traduzione nostra]. Bidet si confronta, in questo testo, con il dibattito economico marxista degli anni '20, sostenendo una posizione analoga a quella dell'economista russo Isaak Rubin. Cfr. Isaak Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano 1976.

¹⁴⁸ Ivi, p. 99, [traduzione nostra].

¹⁴⁹ Cfr. Jacques Bidet, *Que faire du Capital?*, cit., p. 45-76.

(*imbrication*) tra potere e economia – cioè tra dispendio e costrizione, misura e dominio del tempo di lavoro – a rendere a suo avviso dirompente la teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico.

Questa concezione relazionale e strategica dello sfruttamento della forza-lavoro non può che ricordare l'approccio relazionale e strategico ai rapporti di potere sviluppato da Foucault, e in particolare con l'idea che le maglie del potere capitalistico sono costellate di meccanismi positivi, di discipline e di resistenze¹⁵⁰. Questo debito non si sviluppa soltanto nel senso di una re-interpretazione foucaultiana del primo libro del *Capitale*. Bidet mobilita la formula foucaultiana del potere-sapere anche per criticare il potere organizzativo del capitalismo, lasciato da Marx ai margini della sua teoria¹⁵¹.

Come abbiamo visto, Bidet interpreta questo potere come un'ineguale distribuzione di competenze e tecniche, sapere e capacità gestionali tra gruppi sociali differenti, che genera una struttura burocratica gerarchica dominata dalle élites tecnocratiche, alleate dei capitalisti. Essendo impiegata per criticare questa struttura elitista, l'analitica foucaultiana dei poteri è intesa da Bidet come una sorta di sociologia della conoscenza, che permette di spiegare le asimmetrie epistemiche e amministrative delle organizzazioni sociali e politiche. Più che costituire una fondamentale innovazione nella concezione del potere politico e del suo rapporto con la conoscenza, la storia e l'economia, il pensiero di Foucault fornisce, con quello di Bourdieu, degli strumenti utili per svolgere un'analisi culturale e simbolica dei gruppi dirigenti, della loro formazione, della loro riproduzione e delle forme di potere che esercitano¹⁵². Quest'interpretazione, che possiamo definire «sociologizzante», non soltanto finisce per cancellare l'originalità teorica delle inchieste di Foucault, ma reifica anche i rapporti di potere e di sapere, che per lui sono invece, appunto, dei rapporti. Con essa, Bidet rischia in effetti di ridurre tali relazioni a una proprietà privatamente detenuta da alcuni attori sociali,

¹⁵⁰ Cfr. Michel Foucault, «Les mailles du pouvoir», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., [trad. it. «Le maglie del potere», in Alessandro Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 155-171. Su questi temi, si tornerà nel quarto capitolo del presente lavoro.

¹⁵¹ Questa tesi di Bidet risulta discutibile alla luce del concetto di «dispotismo di fabbrica» proposto nel primo libro del *Capitale* e alla luce della critica della macchina amministrativa dello Stato elaborata da Marx, prima filosoficamente (contro Hegel) e poi politicamente (a sostegno della Comune parigina). Per approfondire il primo concetto, si veda ad esempio Maurizio Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Roma 2019. Per la critica marxiana dello Stato, si veda Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris 2012 (1997), [trad. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2007]. Ma si veda anche Fabio Raimondi, «Marx, Engels e la macchina dello Stato», in *Storia del pensiero politico*, 1, 2019, VIII, p. 53-70.

¹⁵² Cfr. J. Bidet, *Néolibéralisme*, cit., p. 39-48.

secondo un paradigma di sociologica critica delle élites molto lontano dalla lettura del sociale che si può attribuire alla microfisica del potere foucaultiana.

Questa particolare lettura di Foucault corrobora, secondo Bidet, la sua diagnosi del regime neoliberale della struttura capitalista, basata sulla distinzione potere-capitale e potere-sapere. Nonostante la sua sistematicità, la diagnosi del neoliberalismo sviluppata da Bidet ci pare tuttavia risultare problematica tanto sul piano concettuale quanto su quello empirico. A fronte della distinzione tra potere-capitale e potere-sapere, ci si può in effetti domandare, sul piano concettuale, perché la scelta di scomporre il potere capitalistico moderno in diverse forme o istanze si limita a due sole polarità tanto generali¹⁵³. Bidet sdoppia in effetti il dominio capitalistico, senza tuttavia giustificare questo dualismo al di là di un'astratta esigenza di modellizzazione teorica. In assenza di una forte giustificazione concettuale di questa distinzione, risulta di conseguenza difficile comprendere l'articolazione, nel regime neoliberale, di potere economico e potere epistemico, dominio materiale e normatività, Mercato e Organizzazione. Sul piano empirico, ci si può allora chiedere: come si combinano concretamente le due facce del potere capitalistico distinte da Bidet? E quale sarebbe la specificità neoliberale di questa combinazione? A tali domande, Bidet risponde che la specificità del neoliberalismo consiste nella definitiva colonizzazione dell'Organizzazione da parte delle forze del Mercato. Questa soluzione, tuttavia, non sembra coerente né con l'«olismo» di Marx né con il «nominalismo» di Foucault. Per il primo, la logica del profitto, che sincronizza le diverse forme di dominio capitalista, si basa non soltanto sulla dipendenza dei lavoratori dalle leggi anarchiche del mercato, ma sull'organizzazione gerarchica del processo di produzione. Per il secondo, proliferando in ogni angolo della società, il potere disciplinare non viene annullato dalle forze del mercato, ma pare piuttosto diffondersi e strutturarsi in focolai molteplici e dispersi, ma solidamente connessi tra loro.

Il marxismo foucaultiano di Bidet rischia così di condurre a una fondamentale difficoltà. Da un lato, egli sostiene infatti che l'alleanza di Marx e Foucault può essere costruita soltanto a patto di comprenderli all'interno della sua teoria della modernità capitalista. Dall'altro lato, però, quest'alleanza si scontra con le rigidità concettuali di questa stessa teoria

¹⁵³ Come sostenuto anche nella prefazione all'edizione italiana dell'opera di Bidet: «la domanda che ci si può porre, pertanto, è molto semplice: come pensare l'unità del dominio capitalistico nella pluralità delle sfere del potere sociale? E se invece a questa unità bisogna rinunciare, perché limitarsi a soli due poli?» Stefano Petrucciari, Michele Russo, «Leggere *Il Capitale* per comprendere la modernità», in J. Bidet, *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, cit., p. 22.

e può esistere soltanto a condizione di relativizzare l'originalità e semplificare le tesi di Foucault. Da questo punto di vista, e nonostante le loro notevoli differenze, le varianti di marxismo foucaultiano di Dardot e Laval e di Bidet risultano viziate da difficoltà speculari. Laddove i primi rimediano ai difetti delle critiche marxiste del neoliberalismo attraverso il concetto foucaultiano di governamentalità, il secondo recupera invece il concetto di potere-sapere per completare e aggiornare la teoria marxiana della modernità capitalista. Laddove i primi considerano il neoliberalismo come un fenomeno storico inedito, il secondo lo definisce come una mera riarticolazione delle forme meta-strutturali della modernità capitalista. Laddove i primi tentano di congedarsi dal marxismo per sviluppare una teoria critica pienamente foucaultiana, il secondo usa Foucault per fondare un «alter-marxismo». Laddove Dardot e Laval giungono ad aporia a causa della loro lettura dicotomica di Marx, Bidet giunge ad aporia a causa della sua lettura parziale di Foucault.

3. Produzione biopolitica. Nel solco dell'operaismo

Rispetto alla quarta generazione francofortese e ai teorici francesi appena presi in considerazione, alcuni dei più recenti sviluppi del marxismo operaista, avvenuti in particolare tra Italia e Stati Uniti, sembrano coniugare più radicalmente il pensiero di Marx e quello di Foucault. L'approccio di Jaeggi e Saar, lo abbiamo visto, si arresta in effetti al livello del metodo della critica della società, mentre quelli di Dardot e Laval e di Bidet si concentrano essenzialmente sul piano della diagnosi del presente. Nelle prospettive appena ricostruite, le categorie di Marx e quelle di Foucault servono a corroborare il procedimento della critica immanente, nel caso dei francofortesi; vengono impiegate per superare le impasse delle critiche marxiste del neoliberalismo, nel caso di Dardot e Laval; e sono infine giustapposte all'interno di una più generale teoria della società moderna, nel caso di Bidet. Le analisi sviluppate nel solco dell'operaismo da Michael Hardt e Antonio Negri nell'ultimo ventennio paiono invece intraprendere un'altra strada, che possiamo definire come il tentativo di fondere i concetti di Marx e di Foucault sul terreno dell'ontologia sociale, cioè sul piano della definizione dell'essenza stessa della società capitalista.

Va anzitutto notato che questo tentativo di fusione dei concetti di Marx e di Foucault si basa su una serie di tesi dell'operaismo italiano degli anni Sessanta, e in particolare sulla «rivoluzione copernicana» del marxismo proposta da Mario Tronti in *Operai e capitale* (1966). In estrema sintesi, possiamo riassumere queste tesi sostenendo che propongono un rovesciamento dell'approccio con il quale i marxisti hanno spesso indagato lo sviluppo storico del capitalismo. Non si tratta più, sostiene in effetti il giovane Tronti, di studiare il capitalismo a partire dai soli ingranaggi dell'accumulazione di profitto, ma bisogna invertire la prospettiva: partire dalla lotta di classe, per poi arrivare alle ristrutturazioni del capitale¹⁵⁴. Restando fedeli a questo rovesciamento, Hardt e Negri sembrano allora associare, attraverso una serie di

¹⁵⁴ Da questa constatazione segue, nel marxismo del giovane Tronti, un'epistemologia basata sulla parzialità del punto di vista operaio. «La possibilità, la capacità della sintesi – scrive Tronti – è rimasta tutta in mano operaia. Per una ragione facile da capire. Perché la *sintesi* può essere solo *unilaterale*, può essere solo consapevolmente scienza di classe, di una classe. Sulla base del capitale il tutto può essere compreso solo dalla parte. La conoscenza è legata alla lotta. Conosce veramente chi veramente odia». Mario Tronti, *Operai e capitale*, Deriveapprodi, Roma 2013 (1966), p. 10. Per una ricostruzione del complesso itinerario politico e intellettuale di Tronti, dall'operaismo alla teologia politica, si veda Davide Gallo Lassere, «Sulla traiettoria teorica e politica di Mario Tronti», in *Effimera*, 2018, disponibile online: <http://effimera.org/la-traiettoria-teorica-politica-mario-tronti-davide-gallo-lassere2>. Per una ricostruzione della storia dell'operaismo italiano e del suo rapporto con il marxismo occidentale, si veda Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, London 2002, [trad. it. *L'assalto al cielo: per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma 2007].

complesse operazioni concettuali, la tesi operaista del primato della lotta di classe sul capitale all'ipotesi foucaultiana dell'eccedenza della «resistenza» rispetto ai «dispositivi di potere». Quest'associazione, spesso implicita nella loro opera, permette ad Hardt e Negri di fondere i concetti marxiani e foucaultiani all'interno di un'originale critica della «produzione biopolitica» sulla quale si fonda, a loro avviso, il capitalismo globale, arricchita anche dalle tesi del femminismo materialista e degli studi postcoloniali sulla globalizzazione¹⁵⁵. In virtù della fusione di questi diversi approcci Hardt e Negri propongono un'analisi delle «tecnologie di potere dell'impero», che risultano per loro inseparabili dalla «potenza della moltitudine». Come nelle varianti di marxismo foucaultiano viste in precedenza, la proposta di Hardt e Negri si basa però su delle letture di Marx e di Foucault che risultano tanto originali quanto contestabili, e che giustificano implicitamente la fusione dei loro concetti. Ricostruendo queste letture, si tratterà allora di mostrare che anche Hardt e Negri rischiano di cadere in una serie di difficoltà, e in particolare in un'aporia che proponiamo di definire «storico-ontologica», nella misura in cui, fondendo critica dell'economia e analitica dei poteri sul piano dell'essenza del capitalismo, essi faticano ad articolare i concetti di Marx e di Foucault sul piano della sua storicità.

3.1. Sfruttamento e soggettività nel capitalismo globale

La critica del capitalismo di Hardt e Negri si basa sull'analisi delle forme assunte dallo sfruttamento nel capitalismo globale, cioè da quando, con la caduta dell'Unione Sovietica, l'economia capitalista si è estesa all'intero pianeta. A questo proposito, Hardt e Negri sostengono che lo sfruttamento va ormai oltre il tempo di lavoro e coinvolge la soggettività nella sua interezza, mettendo a valore i suoi stessi modi di vivere, amare e comunicare. Essi chiamano «produzione biopolitica» quel momento in cui «la sovrastruttura viene messa al

¹⁵⁵ Determinanti per la teoria del capitalismo di Hardt e Negri sono le ricerche – variegata, e sviluppate in periodi e contesti culturali e politici molto diversi – sviluppate da pensatrici come Maria Rosa Dalla Costa, Alisa Del Re e Kathi Weeks, dal lato del femminismo marxista, e da teorici come Luciano Ferrari Bravo, Immanuel Wallerstein e Giovanni Arrighi, per quanto riguarda l'analisi dell'imperialismo e dei sistemi-mondo. Per una contestualizzazione del pensiero di Hardt e Negri nel dibattito sulla globalizzazione, si veda Elia Zaru, *La postmodernità di Empire. Michael Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Mimemis, Milano-Udine 2019. Per una panoramica degli sviluppi dell'operaismo italiano tra anni Ottanta e Novanta, si veda invece Michael Hardt, Paolo Virno (ed.), *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.

lavoro»¹⁵⁶, la fase nella quale il sapere, la cultura, le passioni e le relazioni sociali con le quali la vita umana (il bios) si autoproduce sono trasformate dai capitalisti in fonte di profitto.

Hardt e Negri svolgono la loro analisi della produzione biopolitica del capitalismo contemporaneo seguendo due movimenti, che si tratta di ricostruire nei loro tratti più generali. In primo luogo, essi analizzano le tecnologie di potere imperiali, che assicurano, su scala globale, l'esercizio e la conservazione di questo nuovo tipo di sfruttamento. In secondo luogo, sostengono che queste tecnologie dipendono, in ultima istanza, dall'attività produttiva autonoma della moltitudine.

a. Le tecnologie del potere imperiale

Con il concetto di «Impero» Hardt e Negri danno un nome ai meccanismi di governo politici e economici del capitalismo contemporaneo. L'introduzione di questo concetto generale implica, da un lato, la ripresa del lessico politico di Polibio e comporta, dall'altro, la sua attualizzazione attraverso delle nozioni specifiche, riprese esplicitamente da Foucault.

Secondo Hardt e Negri, le tendenze centrifughe della globalizzazione erodono i contorni della sovranità statale moderna. A causa della globalizzazione del mercato e della produzione, la sovranità dello Stato-nazione risulta svuotata e assume uno statuto spettrale, tanto più violento quanto più dipendente da organismi transnazionali e corporations multinazionali. Rompendo la dialettica interno/esterno che delimita i confini materiali e simbolici dello Stato-nazione, la globalizzazione delinea i tratti della costituzione «formale» e «materiale» del capitalismo contemporaneo. Si tratta in particolare, secondo Hardt e Negri, di una «costituzione mista», analoga a quella descritta da Polibio nella sua analisi dell'Impero romano, capace di coordinare le istituzioni e gli scambi commerciali internazionali. Per quanto fluida e in divenire, la costituzione mista imperiale è composta da un comando militare unificato (il principio monarchico dell'Impero, garantito dalla super-potenza statunitense), da un'amministrazione burocratica frattale (il principio aristocratico, garantito dagli istituti monetari, bancari e giuridici globali) e da una società civile mondiale (il principio popolare del tribunato della plebe, garantito da Ong e associazioni religiose)¹⁵⁷. L'Impero si sviluppa, di

¹⁵⁶ Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. The new order of globalization*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, [trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002 p. 356].

¹⁵⁷ «A noi pare che, per molti aspetti, l'antico modello polibiano della costituzione imperiale sia più vicino alla nostra realtà della sua moderna trasformazione liberale [...]. Tutti gli elementi della costituzione mista, a un primo sguardo, sembrano delinearsi attraverso una lente deformante: la monarchia [...] si presenta come polizia globale,

conseguenza, secondo uno schema a un tempo «rizomatico» e «arborescente»: esso dissemina orizzontalmente i suoi nodi di potere ma stringe, al tempo stesso, la gerarchia verticale della rete¹⁵⁸. I suoi strumenti di governo economico sono in effetti disciplinari. Essi sono la finanza, che direziona gli investimenti e ricatta la popolazione attraverso il meccanismo del debito, la logistica, ossia l'apparato di trasporto e distribuzione di merci, strumenti e informazioni, e le operazioni estrattive, cioè le tecniche con cui si estraggono le materie prime dalla terra e si trae profitto dalla cooperazione sociale virtuale¹⁵⁹.

Per spiegare le tecnologie di governo dell'Impero capitalista, Hardt e Negri mobilitano poi le nozioni di «controllo» e «biopolitica», che di matrice foucaultiana. Essi impiegano queste nozioni per aggiornare la critica dell'economia politica di Marx e definire il concetto di produzione biopolitica, coniato per superare la distinzione tra «struttura» socio-economica e «sovrastruttura» politico-culturale della società, immanenza e trascendenza del potere capitalistico. Con la nozione di «controllo», Hardt e Negri rendono conto della natura ambivalente dell'autorità imperiale. Essa governa uno spazio liscio, sul quale circolano merci e informazioni, ma interviene anche con la forza, per imporre a questa libera circolazione le strozzature che garantiscono il dominio del capitale. In questo senso, il controllo imperiale avviene tanto dall'esterno, nella forma dell'azione a distanza, quanto dall'interno, per «intervenire nei punti di rottura del sistema»¹⁶⁰. Strategie diverse e contraddittorie – chiusura delle frontiere e apertura dei mercati, polizia internazionale e missioni umanitarie, torsioni autoritarie e governance flessibile – convivono nell'Impero capitalista, delineando il suo profilo

dunque come una forma di tirannia. L'aristocrazia transnazionale [...] agisce come un'oligarchia parassitaria. Infine, le forze democratiche [...] sono spesso forze corporative». Ivi, p. 295-296.

¹⁵⁸ Per Hardt e Negri, l'Impero è quindi attraversato da tendenze contraddittorie. Da un lato, esso è «decentrato e deterritorializzante [...] non poggia su confini e barriere fisse». Dall'altro lato, «il decentramento e la dispersione dei processi e degli insediamenti produttivi che caratterizzano la postmodernizzazione e l'informatizzazione dell'economia esigono una corrispondente centralizzazione del controllo [...]. Il movimento centrifugo della produzione viene controbilanciato dal movimento centripeto del comando». M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 14, 278. Per i concetti di territorializzazione/deterritorializzazione, si veda Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Éditions de Minuit, Paris 1980, [trad. it., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II*, Castelveccchi, Roma 2003]. Sul ruolo delle frontiere nel capitalismo globale, in una prospettiva complementare a quella di Hardt e Negri, si veda Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Borders as method. Or, The Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-London 2013, [trad. it. *Confini e frontiere: la moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014].

¹⁵⁹ Sul concetto di sfruttamento per estrazione, si veda Michael Hardt, Antonio Negri, *Assembly*, Oxford University Press, New York-London 2017, [trad. it. *Assemblea*, Il Ponte delle Grazie, Milano 2018]. Sul concetto di operazioni di capitale, si veda Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *The Politics of Operations: excavating contemporary capitalism*, Duke University Press, Durham-London 2019, [trad. it. *Operazioni del capitale. Il capitalismo contemporaneo tra sfruttamento e estrazione*, manifestolibri, Roma 2021].

¹⁶⁰ M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 53.

sfuggente e frastagliato. Con la nozione di «biopolitica», Hardt e Negri passano dalla costituzione formale dell'Impero alla sua «costituzione materiale», dal suo ordine politico al suo ordine economico. Fenomeni come la prominenza del settore terziario e di quello finanziario, la robotizzazione del lavoro, la delocalizzazione della produzione e la diffusione dell'economia virtuale di piattaforma sono sintetizzati da Hardt e Negri grazie alla fusione della categoria marxiana di «produzione» con quella foucaultiana di «biopolitica». La «produzione biopolitica» designa il cuore pulsante dell'Impero capitalista: la costante auto-produzione e riproduzione della vita sociale, o la «produzione dell'umano a mezzo dell'umano», dalla quale il capitale ottiene profitto come un parassita, grazie alle sue tecniche «estrattive».

È importante notare che, per elaborare la categoria di «produzione biopolitica», Hardt e Negri sembrano compiere due mosse interpretative, tra loro interconnesse. Essi estendono il concetto marxiano di «lavoro vivo» e scindono inoltre la nozione foucaultiana di «biopolitica». Sulla scorta delle ricerche di economisti come Christian Marazzi e Carlo Vercellone¹⁶¹, Hardt e Negri inglobano in effetti nel concetto di lavoro vivo relazioni sociali abitualmente riservate alla sfera della comunicazione e dell'espressione artistica¹⁶². Ciò permette di oltrepassare i classici binomi concettuali marxisti lavoro produttivo/lavoro improduttivo, produzione/riproduzione, allargando lo spettro dei soggetti e delle facoltà sottomesse allo sfruttamento capitalistico. In questo senso, Hardt e Negri impiegano il concetto marxiano di «*General Intellect*» per rendere conto dell'importanza assunta dalla scolarizzazione della forza-lavoro e dalla sua creatività in settori economici eterogenei e per spiegare la tendenza alla digitalizzazione del processo produttivo¹⁶³. Grazie a questa estensione del concetto di lavoro, Hardt e Negri possono sostenere l'idea dell'«incommensurabilità» tra il valore generato dalla

¹⁶¹ Si veda ad esempio Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Carlo Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo: conoscenza e finanza in epoca postfordista*, manifestolibri, Roma, 2009. Andrea Fumagalli, Alfonso Giuliani, Stefano Lucarelli, Carlo Vercellone, *Cognitive Capitalism. Welfare and Labour*, Routledge, London 2019.

¹⁶² Sui diversi approcci al concetto di «lavoro» nel marxismo post-sessantottino e sulle diverse interpretazioni di Marx sulle quali si basano, si veda Laurent Baronian, «Sous les pavés: le *Capital*. Le problème du “travail” dans l'opéraïsme et la Neue Marx-Lektüre», in *Période*, 2017, disponibile online: <http://revueperiode.net/sous-les-paves-le-capital-le-probleme-du-travail-dans-l-operaisme-et-la-neue-marx-lecture/>.

¹⁶³ «In altri tempi [...] strumenti differenti corrispondevano ad attività differenti, come nel caso degli arnesi del sarto, del tessitore o, in seguito, della macchina da cucire o del telaio meccanico. Il computer si impone, invece, come lo strumento universale o, meglio, come il tramite attraverso cui deve passare qualsiasi attività. Con l'informatizzazione della produzione tutto il lavoro sta per diventare definitivamente lavoro astratto». M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 274. Per una ricostruzione critica dell'interpretazione operaista del concetto marxiano di «*General Intellect*», si veda Riccardo Bellofiore, Massimiliano Tomba, «“The Fragment on Machine” and *The Grundrisse*. The Workerist Reading in Question», in Marcel Van Der Linden, Karl Heinz Roth (a cura di), *Beyond Marx: theorizing global labour relations of the twenty first century*, Haymarket, Chicago 2014, p. 345-368.

produzione biopolitica e il dominio capitalista¹⁶⁴. Sfruttando una «cooperazione sociale» sempre più intensa e estesa, sostengono i due, il capitale fatica ormai a controllare la dinamica produttiva della quale si nutre. La produzione biopolitica rompe i parametri di misura quantitativa del valore di scambio: essa *eccede* lo sfruttamento alla quale è sottoposta.

L'ipotesi di un'«eccedenza biopolitica» della produzione sociale sul controllo capitalista conduce Hardt e Negri a distinguere due facce del concetto foucaultiano di biopolitica. Se nel dibattito filosofico la biopolitica è stata generalmente intesa come «l'implicazione diretta e immediata tra la dimensione della politica e quella della vita nella sua caratterizzazione strettamente biologica»¹⁶⁵, per Hardt e Negri bisogna invece separare il «biopotere» dal suo «contesto biopolitico» di esercizio. Il primo è da intendere come il «comando sulla vita attraverso tecnologie e dispositivi di potere»¹⁶⁶ e designa un nuovo stadio di ciò che Marx chiama la «sussunzione del lavoro al capitale». Dopo la «sussunzione formale» (lo sfruttamento di attività indipendenti dal capitale) e dopo quella «reale» (lo sfruttamento di attività direttamente organizzate da esso), il biopotere è il momento in cui il capitale sfrutta le facoltà naturali della specie umana in quanto tali (linguaggio, nervi, affetti)¹⁶⁷. «Il biopotere – scrivono Hardt e Negri – diviene un agente di produzione quando tutto il contesto di riproduzione viene sussunto sotto il comando del capitale [...] Il biopotere è un altro modo per dire sussunzione reale della società da parte del capitale, ed entrambi sono sinonimi di ordine globale della produzione»¹⁶⁸. La seconda faccia della biopolitica è da intendere, al contrario, tanto come la sorgente quanto come la negazione potenziale del biopotere capitalista: «si parla

¹⁶⁴ Antonio Negri, Carlo Vercellone, «Le rapport capital-travail dans le capitalisme cognitif» in *Multitudes*, n. 32, 2008/1, p. 39-50. Paolo Virno, «Cooperazione», in Libera Università Metropolitana, *Lessico marxiano*, Roma 2008, disponibile online, p. 60-67.

¹⁶⁵ Roberto Esposito, «Biopolitica», in *Enciclopedia Italiana*, VII, Appendice, Treccani, Roma 2006, disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/biopolitica_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.

¹⁶⁶ Antonio Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2004, p. 81-82.

¹⁶⁷ Di questo «sfruttamento biopolitico» si hanno numerosi esempi: dalla costruzione di nuovi bisogni e desideri da parte del marketing al brevetto di organismi naturali nell'industria agroalimentare, dalla vendita di organi sul mercato delle biotecnologie all'importanza dell'empatia nel lavoro telematico, per arrivare al *profiling* e alla vendita di dati personali da parte delle grandi piattaforme digitali. La distinzione tra i vari tipi di «sussunzione» del lavoro, è esposta in Karl Marx, *Das Kapital Erstes Buch, der Produktionsprozess des Kapitals, Sechstes Kapitel: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess*, Verlag, Berlin 1988 (1932), trad. it. [*Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito: risultati del processo di produzione immediato*, La Nuova Italia, Firenze 1969]. L'idea che il capitalismo sfrutti ciò il giovane Marx chiama *Gattungswesen*, cioè i tratti naturali dell'umanità come specie, è difesa in particolare in Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Derivapprodi, Roma 2014 (2002). Sul rapporto tra il giovane Marx e l'operaismo, si veda Frédéric Monferrand, «Ontologie sociale et critique du capitalisme. Des Manuscrits de 1844 à Multitudes», in *Cahiers du Groupe d'Études Matérialistes*, n. 9, 2016, disponibile online: <https://journals.openedition.org/grm/776>.

¹⁶⁸ M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 339.

di contesto biopolitico o di biopolitica – sostiene Negri – quando si allude invece agli spazi nei quali si sviluppano relazioni, lotte e produzioni di potere»¹⁶⁹. La «biopolitica» è altresì «il complesso delle resistenze, delle occasioni e delle misure dello scontro tra dispositivi sociali di potere»¹⁷⁰. Riassumendo, possiamo perciò dire che, per Hardt e Negri, la biopolitica è quindi una sorta di «potere della vita» opposto al «potere sulla vita» esercitato dal capitale: l'attività autonoma dei produttori che genera il «Comune» come condizione storica necessaria per abolire il capitalismo e inventare un nuovo modo di vivere e cooperare¹⁷¹.

Questa divisione del concetto di produzione biopolitica tra potere sulla vita e potere della vita, sfruttamento e resistenza, ci porta al secondo movimento della peculiare variante di marxismo foucaultiano elaborata da Hardt e Negri. Dalle tecnologie di potere dell'Impero all'attività produttiva della moltitudine e al suo primato.

b. Il primato ontologico della moltitudine

Leggendo il loro testi, emerge chiaramente che, per Hardt e Negri, la «moltitudine» costituisce il proletariato del capitalismo giunto alla fase dell'Impero. Nel loro lessico, la moltitudine è la figura operaia che emerge dalla «composizione tecnica della produzione biopolitica»¹⁷² e risulta ontologicamente prima rispetto alle tecnologie di potere imperiali. Negri giunge al concetto di moltitudine grazie a Spinoza¹⁷³. Presente già in Machiavelli, nel *Trattato politico* di Spinoza l'idea di *multitudo* è a suo avviso opposta a quella hobbesiana di

¹⁶⁹ A. Negri, *Guide*, cit., p. 81-82.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Hardt e Negri definiscono il comune come l'insieme di attività e relazioni transindividuali del quale il capitalismo contemporaneo si nutre. Per loro, si tratta di una «eccedenza ontologica» che permette virtualmente il passaggio a un nuovo modo di produzione e a nuove istituzioni politiche. Per il versante ontologico-politico del concetto di comune, si veda Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge-London 2009, [trad. it. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano 2010, p. 67]. Per il suo versante economico-giuridico, si veda Francesco Brancaccio, Carlo Vercellone et alii, *Il Comune come modo di produzione*, Ombre Corte, Verona 2017.

¹⁷² Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 137-154.

¹⁷³ Negri interpreta l'ontologia di Spinoza come un'ontologia materialista nella la quale l'essere (la sostanza) è caratterizzato da una potenza (*potentia*) sempre in atto, che si manifesta in tutti i modi finiti. Questa potenza, per Negri, è una «forza produttiva e costitutiva», che si oppone al potere costituito. «L'*Ethica* – sostiene Negri – si conclude con due Proposizioni che sono una pura e semplice apologia del materialismo e del dinamismo costitutivo del pensiero spinoziano. [...] La riduzione della potenza divina all'orizzonte della liberazione umana, al gioco dei suoi limiti, è qui completa. [...] Nella misura in cui Dio è la cosa, Dio diviene, nell'azione, nella sua determinatezza. La teologia è sussunta dall'ontologia, l'ontologia dalla fenomenologia della prassi costitutiva umana». A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 256. Negri approfondisce la linea del pensiero moderno che da Macchiavelli porta a Marx, passando per Spinoza, in Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugarco, Milano 1992.

*populus*¹⁷⁴. La sua natura eterogenea e la sua infinita potenza creatrice distinguono infatti la moltitudine dall'omogeneità e dall'impotenza del popolo hobbesiano che, divenendo Uno, fonda lo Stato sovrano.

Oltre a presentare la sua figura giuridico-politica come alternativa al contrattualismo moderno¹⁷⁵, Hardt e Negri usano inoltre il concetto di moltitudine per rivedere la definizione marxista canonica del proletariato. A differenza della classe operaia tradizionale (bianca, maschile e organizzata in partiti nazionali e sindacati di fabbrica), la moltitudine è «meticcias», presa in un «divenire-donna», frastagliata e diffusa su scala planetaria. Come la rete del potere imperiale, essa è flessibile, trasversale e proliferante. A questo proposito, Hardt e Negri giocano con una metafora dello stesso Marx. Sostengono che il proletariato, una volta divenuto moltitudine, non è più talpa ma serpente¹⁷⁶: esso non scava cunicoli sotterranei sotto le manifatture e le fabbriche, ma striscia invisibilmente tra le reti della filiera produttiva globale, mordendo il capitalista dove meno se lo aspetta. Secondo i due marxisti, la moltitudine, in effetti, dà vita a focolai di lotta dispersi, con pratiche imprevedibili e insorgenze inattese, che possono rovesciare i rapporti di forza dati. Agendo contro un Impero acefalo, l'obiettivo della moltitudine non è la conquista del potere centrale dello Stato, ma la costituzione di un arcipelago contro-poteri autonomi: delle istituzioni democratiche capaci di esprimere la forza della cooperazione sociale e di autogovernare la produzione biopolitica.

Va tuttavia notato che, al di là di Spinoza, la definizione della moltitudine di Hardt e Negri sembra avere un importante debito con il pensiero di Foucault. La flessibilità, la trasversalità e la proliferazione delle lotte della moltitudine derivano dall'idea foucaultiana secondo cui i conflitti sociali si estendono ben oltre le frontiere del lavoro, disseminandosi in una miriade di rapporti di potere singolari. Grazie a Foucault, la moltitudine di Hardt e Negri modifica quindi la sociologia e la politica connesse alla concezione marxista del proletariato. Il concetto di moltitudine, infatti, «fa sì che il proletariato guadagni la sua definizione più piena, comprendendo tutti coloro che lavorano e producono sotto il comando del capitale» e mostra che «l'antagonismo sociale erompe come un conflitto che interessa qualsiasi momento e

¹⁷⁴ In una nota del *De Cive*, Hobbes oppone il popolo come figura giuridica capace di esprimere una volontà politica sovrana e la moltitudine come insieme disperso e sedizioso di individui: Cfr. Thomas Hobbes, *De cive*, 1644 [trad. it., *Elementi filosofici sul cittadino*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1948, p. 158-159].

¹⁷⁵ Per approfondire questo punto, si veda Andrea Moresco, «Il potere costituente e l'istituzione. Una traiettoria ontologico-politica del post-operaiismo italiano», in Mattia Di Piero, Francesco Marchesi, Elia Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, II, Quodlibet, Macerata 2020, p. 191-204.

¹⁷⁶ Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 64-70.

qualsiasi punto della produzione e dello scambio comunicativo [...] Non figura come un fondamento nascosto, né come un futuro anonimo, ma come una chiara e palmare attualità [...] una latenza costantemente presente»¹⁷⁷. In questo senso, la «revisione creativa del marxismo» di Hardt e Negri risulta fundamentalmente foucaultiana¹⁷⁸, nella misura in cui la moltitudine, come soggetto rivoluzionario dell'Impero, esiste soltanto nel suo «divenire-classe», si trova all'«intersezione» di differenti forme di dominio e agisce nella forma della «contro-condotta» e delle «soggettivazione» alternative¹⁷⁹.

Questo debito sociologico e politico di Hardt e Negri con Foucault è legato a un più profondo debito ontologico. Essere marxisti dopo Foucault – sostiene in effetti Negri – significa assumere la novità ontologica e antropologica introdotta da quest'ultimo:

[...] La forza-lavoro non solo subisce l'assoggettamento del modo di produzione capitalistico ma, soggettivandosi al livello di capitale cognitivo, reagisce costituendo nuove figure di lavoro vivo. Esse si appropriano di frazioni di capitale fisso e così sviluppano una superiore produttività. Attorno a questo tema è oggi possibile cogliere la caratteristica "eccedenza" del lavoro-vivo cognitivo e di approfondire l'analisi della sua produttività biopolitica. [...] Dopo Foucault questo sviluppo del discorso marxiano diviene possibile. Nel rapporto di classe (studiato dopo Foucault), la dimensione ontologica non è uno sfondo ma una macchina produttiva. L'operare comune, l'egemonia produttiva del comune derivano non solo dalla trasformazione del lavoro in macchina cognitiva ma soprattutto dalla trasformazione antropologica che gli sottostà, dalle condotte da cui è nutrita, dalla nuova potenza tecnologica¹⁸⁰.

Secondo le stesse parole di Negri, è precisamente grazie a Foucault che si possono cogliere l'«eccedenza ontologica» e gli effetti di «soggettivazione» tipici della produzione biopolitica che sviluppa nel capitalismo contemporaneo. Più semplicemente, ciò significa che

¹⁷⁷ M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit., p. 131. Da un punto di vista sociologico, Hardt e Negri precisano inoltre che «il concetto di 'classe operaia' è finita per diventare una nozione esclusiva a cui è affidato il compito non solo di distinguere i lavoratori dai padroni [...] ma anche di separare la classe operaia da altri lavoratori [...]. La moltitudine, al contrario, è un concetto aperto e inclusivo, pienamente in sintonia con i più recenti e rilevanti mutamenti dell'economia globale [...] La moltitudine è potenzialmente composta da tutte le differenti figure della produzione sociale». Ivi, p. 12.

¹⁷⁸ Antonio Negri, «Foucault: entre passé et avenir», in *Nouveaux regards*, n. 26, 2004.

¹⁷⁹ Cfr. Michael Hardt, Antonio Negri, «*Empire: Twenty Years On*», in *New Left Review*, n. 120, November/December 2019, disponibile online: <https://newleftreview.org/issues/ii120/articles/empire-twenty-years-on>.

¹⁸⁰ Antonio Negri, «Un'esperienza marxista di Foucault», in *Euronomade*, 2014, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=3903>.

i concetti foucaultiani aiutano a capire che la moltitudine non è soltanto un soggetto sfruttato ma costituisce la sorgente di una potenza creativa (di oggetti e di soggetti) che va ben oltre i limiti imposti dal capitalismo. Questa potenza della moltitudine, potremmo dire, è la macchina produttiva dell'Impero, vale a dire l'essenza della produzione biopolitica, alla quale il capitale deve la sua ricchezza. La sua attività determina quindi, per i due operai, la configurazione stessa di quest'ultimo e ne cambia continuamente la struttura.

Alle spalle di questa posizione, ci pare si possano trovare un'ulteriore istanza foucaultiana. Per sostenere le loro tesi, Hardt e Negri riprendono in effetti, più precisamente, l'ipotesi di Foucault secondo cui bisogna studiare i rapporti di potere a partire dalla «resistenza» che vi emerge, e la associano all'ipotesi operaista, per cui le lotte di classe determinano, in ultima istanza, le ristrutturazioni del capitalismo. Hardt e Negri sembrano così slittare, implicitamente ma nettamente, dal primato epistemologico della resistenza (dall'idea, cioè, che si comprende meglio la realtà sociale dal loro punto di vista) al loro primato ontologico (all'idea, cioè, che la resistenza è la causa della realtà sociale presente). Su questa base, essi sostengono, allora, che l'attività del proletariato è per essenza antecedente al capitale, che la moltitudine è ontologicamente superiore alle tecnologie di potere imperiali, nella misura in cui ne è la causa. Lo stesso passaggio dal capitalismo fordista organizzato su base nazionale al capitalismo nella fase dell'Impero, per loro, è stato d'altra parte determinato dalle lotte della moltitudine. «La moltitudine – dichiarano Hardt e Negri – ha evocato la nascita dell'Impero», e ciò perché il proletariato «è il potere che detta i termini e la natura della trasformazione [...] che inventa le forme produttive sociali che il capitale sarà costretto ad adottare in futuro»¹⁸¹. Con i termini del Nietzsche di Deleuze¹⁸², possiamo perciò dire che, per Hardt e Negri, il capitale non è che una «forza reattiva», mentre la moltitudine è la «forza attiva» per eccellenza. In quanto «molteplicità, piano di singolarità, insieme aperto, né omogeneo né identico a sé stesso»¹⁸³ essa produce, cambia e potenzialmente distrugge le tecnologie di potere dell'Impero.

¹⁸¹ M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 43, 252. Nello specifico, tre eventi storici, determinati dalle lotte della moltitudine, producono la «figura della sovranità postmoderna» dell'Impero: il processo di decolonizzazione, la rivoluzione informatica e il crollo dell'Unione Sovietica.

¹⁸² Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, Paris 2015 (1962), [trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2021].

¹⁸³ M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 106.

3.2. Un'aporia storico-ontologica

Abbiamo visto che il marxismo foucaultiano di Hardt e Negri consiste nella fusione di Marx e di Foucault sul piano dell'ontologia sociale del capitalismo. Come le altre varianti di marxismo foucaultiano ricostruite in questo capitolo, esso si basa però anche, questa la nostra ipotesi, su una specifica interpretazione del pensiero di Marx e di quello di Foucault. La ricostruzione di queste letture aiuta dunque a cogliere le difficoltà nelle quali rischia di cadere la teoria elaborata da Hardt e Negri fondendo dei concetti marxiani e foucaultiani nel solco dell'operaismo italiano.

Per cogliere queste difficoltà conviene tuttavia sgombrare preliminarmente il campo da quella che ci pare essere una confusione. A causa dell'influenza esercitata dal pensiero di Deleuze, Hardt e Negri sono stati spesso accusati di vitalismo e criticati per i presupposti metafisici della loro teoria. A nostro avviso, quest'obiezione risulta però infondata. Se si considera il loro marxismo foucaultiano alla luce delle sue risorse principali, cioè alla luce di Marx e di Foucault, si comprende che Hardt e Negri riscontrano piuttosto il problema opposto. Al contrario, restando saldamente marxista, la loro teoria del capitalismo eredita una concezione della storia difficilmente compatibile con la concezioni della storicità, molteplice e pluralizzante, propria di Foucault. In questo senso, più che con i problemi connessi al vitalismo di Deleuze, Hardt e Negri si scontrano con quelle dello storicismo. Funzionando sul piano dell'ontologia sociale ma inceppandosi al livello della concezione della storia, il marxismo foucaultiano di Hardt e Negri cade perciò in ciò che possiamo chiamare un'«aporia storico-ontologica». Per comprendere quest'aporia, conviene però, lo dicevamo, anzitutto ricostruire le letture di Marx e Foucault che la portano in seno.

a. Marx e Foucault secondo Antonio Negri

Guardando complessivamente alla loro traiettoria, risulta legittimo sostenere che il marxismo foucaultiano elaborato da Hardt e Negri negli anni Duemila si basa sulle letture di Marx e di Foucault sviluppate da Negri negli anni Settanta e Ottanta. Tali letture si influenzano e si rinforzano a vicenda e sono contraddistinte da alcune forti scelte interpretative, con le quali Negri sovrappone in modo originale la critica dell'economia politica marxiana e l'analitica foucaultiana, tentando di arricchirle reciprocamente.

Per quanto riguarda la lettura di Marx, Negri parte, lo si diceva, da alcune tesi dell'operaismo italiano, coniate da Raniero Panzieri e dal giovane Tronti negli anni Sessanta, cioè in un momento di forte industrializzazione e di notevoli lotte operaie. Oltre al primato della lotta di classe sulle mutazioni del capitale, Negri riprende da Tronti l'idea che l'alienazione di quello che al tempo si chiama l'«operaio-massa» costituisce la condizione di possibilità per una politica comunista del rifiuto del lavoro e che la fabbrica è ormai estesa a tutta la società¹⁸⁴. Da Panzieri, egli recupera invece l'idea che le «forze produttive» (le innovazioni tecniche del capitale) non sono neutre, ma veicolano anzi il dominio capitalistico, e che gli operai possono, ciononostante, compiere un uso politico antagonista di tali tecnologie¹⁸⁵. Negri radicalizza tuttavia in senso ontologico queste tesi operaiste¹⁸⁶. Egli sostiene, in effetti, che la cooperazione operaia, estesa alla società intera, produce oltre i limiti nei quali la costringono i rapporti di proprietà, e definisce quest'eccedenza non solo in termini economici, ma appunto ontologici. La cooperazione operaia è a suo avviso accumulo di essere, continuo arricchimento della potenza produttiva generica, frustrato dalla proprietà privata. Laddove per il Tronti di *Operai e capitale* la classe operaia è una forza politica offensiva che costringe il capitale a ristrutturare la produzione, per Negri essa diventa addirittura la sorgente dinamica dell'essere sociale. Questa radicalizzazione ontologica dell'operaismo conduce Negri a ripensare i concetti marxiani di «classe operaia» e di «contraddizione strutturale». In *Dominio e sabotaggio* (1977), egli sostiene che, una volta esteso all'ambito della riproduzione sociale, lo sfruttamento capitalista ha ormai come soggetto non più l'«operaio-massa» ma l'«operaio sociale», una figura del lavoro precario, che opera spesso nel settore terziario, antagonista rispetto al capitale e tendenzialmente capace di autogovernare ampi ambiti della società¹⁸⁷. Stante la tendenza «autonoma» dell'operaio

¹⁸⁴ Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 35-55. Sulle affinità e le divergenze tra la concezione trontiana della alienazione e reificazione capitalista e quella dei francofortesi, si veda Vincent Chanson, Frédéric Monferrand, «Réification et antagonisme. L'opéraisme, la Théorie Critique et les apories du marxisme autonome», in *Période*, 2016, disponibile online: <http://revueperiode.net/reification-et-antagonisme-l-operaisme-la-theorie-critique-et-les-apories-du-marxisme-autonome/>.

¹⁸⁵ Cfr. Raniero Panzieri, «Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo», in Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1981, p. 3-24.

¹⁸⁶ Per approfondire la «svolta ontologica» di Negri, si veda Irene Viparelli, «Antonio Negri. La necessità della svolta ontologica», in *Cahiers du Groupe d'études matérialistes*, n. 10, 2016, disponibile online: <https://journals.openedition.org/grm/891>.

¹⁸⁷ «È un'ipotesi sconvolgente quella che comincia a configurarsi, la categoria classe operaia va in crisi ma continua a produrre tutti gli effetti che gli sono propri sul terreno sociale intero, come proletariato. [...] Dopo che il proletario si era fatto operaio, ora il processo è inverso: l'operaio si fa operaio terziario, operaio sociale, operaio proletario, proletario. Ma questa figura è *aufgehoben*. Perché qui, su questo proletariato nuovo, non è l'esclusione dell'erogazione del lavoro capitalistico che è specifica ma, al contrario, è l'inclusione nella totalità del processo

sociale, la contraddizione tra capitale e lavoro prende quindi, per Negri, la forma di una «dialettica della separazione» interna alla totalità sociale capitalista¹⁸⁸. La società, in altre parole, risulta spaccata in due metà inconciliabili, che tendono a separarsi sempre più grazie all'accumulo delle lotte sociali: le forme di vita della «auto-valorizzazione proletaria», da un lato; e le forme di sfruttamento del «dominio capitalista», dall'altro¹⁸⁹.

In *Marx oltre Marx* (1979), Negri giustifica le sue tesi sulla base dei manoscritti marxiani noti come *Grundrisse*, leggendoli alla luce di questa «dialettica della separazione». Viene qui proposta l'ipotesi che, grazie al suo «metodo della tendenza», Marx definisca le lotte del lavoro vivo tanto come forza «negativa» quanto la potenza «affermativa» che si muove all'interno del modo di produzione capitalista. Questa potenza, sostiene Negri, «spiazza» e «disloca» la struttura del modo di produzione e si afferma come una società alternativa che si costituisce all'interno delle sue crisi sistemiche. A differenza delle interpretazioni di Marx che considera «hegelianizzanti»¹⁹⁰, la lettura negriana di questo manoscritto marxiano non parla di una dialettica chiusa e sintetica, con la quale il capitale ingloba il mondo senza attriti. Al contrario, i *Grundrisse* sono per Negri la prova che Marx concepisce il capitalismo come un rapporto di forza essenzialmente fragile, nel quale emerge un soggetto irriducibile alle sue strutture di potere: «il lavoro vivo come soggettività», cioè l'operaio come «negazione del capitale»¹⁹¹.

È importante notare che, per difendere questa tesi, Negri impiega però una nozione che sembra ricavata proprio da Foucault: l'ipotesi di una «differenza» soggettiva, o di una alterità, che sorge dentro il processo capitalistico di produzione sociale. Essendo scissa tra le forme di vita comuniste del proletariato e la cattura capitalista del plusvalore, sostiene in effetti Negri, «*la categoria della produzione*, nei termini fondamentali che la distinguono e nella totalità

produttivo sociale – e nell'andamento alterno delle sue condizioni – che è fondamentale». Antonio Negri, «Proletari e Stato», in Antonio Negri, *Libri del rogo*, Deriveapprodi, Roma 1997, p. 149.

¹⁸⁸ Cfr. Antonio Negri, «Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale», in Antonio Negri, *Libri del rogo*, cit., p. 247-300.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Per Negri, le letture hegelianizzanti dei *Grundrisse* di Marx sono idealistiche, perché incapaci di rendere conto della materialità della lotta e della soggettività operaia. «Troppi autori [...] si sono riempiti la bocca del concetto di totalità, riducendolo all'intensità di un centro idealistico di qualificazione, mentre qui, invece, totalità è chiaramente struttura soggettiva [...]. L'orizzonte metodologico marxiano non è mai investito dal concetto di totalità: piuttosto che dalla totalità esso è caratterizzato dalla *discontinuità materialistica dei processi reali*. [...] Ma non basta. Non basta finché questa struttura, questa totalità, non vengono *scisse al loro interno*, finché *non* la soggettività strutturale (capitalistica) riusciamo a cogliere *ma* la soggettività che dialetticamente costituisce la struttura (le due classi in lotta)». Antonio Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui "Grundrisse"*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 55.

¹⁹¹ Negri si riferisce, nello specifico, a un passo del secondo quaderno dei *Grundrisse*. Cfr. Karl Marx, *Grundrisse. 1857-1858, 1939-1941*, [trad. it *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Milano 2011]. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 126-128.

che la caratterizza [...] può costituirsi solo come differenza, come totalità dei soggetti, delle differenze, dell'antagonismo»¹⁹². Questa «differenza proletaria», che taglia il concetto marxiano di produzione sociale, è il soggetto della dialettica della separazione: la «potenza negativa del positivo» che destruttura e destabilizza continuamente il mondo del capitale¹⁹³. La differenza costituita dalle nuove figure del proletariato sembra così costituire per Negri una fusione di concetti marxiani e foucaultiani: unione di lavoro e potere, produzione e potenza, antagonismo e creatività¹⁹⁴.

Questa tesi si spiega ancor meglio se si nota che Negri sviluppa la sua interpretazione dei *Grundrisse* di Marx parallelamente alla sua prima lettura di Foucault, che avviene quasi parallelamente. Mentre i marxisti legati al Partito Comunista Italiano criticano l'autore di *Sorvegliare e punire* per il suo presunto «irrazionalismo»¹⁹⁵, Negri sostiene, in quel periodo, che la microfisica foucaultiana del potere contribuisce con utili strumenti al «metodo marxista della trasformazione sociale». Essa invita in effetti, a suo parere, a reinventare il «modo d'esposizione» delle contraddizioni del capitalismo, costruendo una «*Darstellung*» nella quale critica della politica e critica dell'economia risultano intrecciate¹⁹⁶. La microfisica foucaultiana riporta il potere capitalista dalla trascendenza della sovranità statale all'immanenza delle reti che governano la produzione sociale. In altre parole, nella lettura di Negri Foucault permette di riportare la critica della politica dal cielo alla terra: il potere non è più volontà giuridica astratta, o «autonomia» del politico sull'economico, ma complesso di forze in lotta che attraversano diagonalmente il corpo sociale. Lungi dal descrivere una società completamente prona al dominio, il Foucault di Negri è dunque un teorico materialista della moltiplicazione della lotta di classe in ogni anfratto del sociale. Le relazioni di potere analizzate da Foucault, sostiene, «non sono univoche, ma definiscono innumerevoli punti di scontro, focolai di

¹⁹² Ivi, p. 55.

¹⁹³ A. Negri, «Il dominio e il sabotaggio», cit., p. 274.

¹⁹⁴ «La mia ipotesi è che il concetto di potere sia mistificato ogni qualvolta esso è sganciato dalla concezione del soggetto. [...] Il potere diviene sempre di più qualcosa che cresce con un soggetto sociale, che quindi ha una sua specifica articolazione interna, un sistema di valori che è capace di esprimere – il potere è la stessa potenza di esistere di un soggetto collettivo. [...] Potere è quindi, genealogicamente, in primo luogo lavoro». Antonio Negri, «Compact: per una dialettica trascendentale del potere», in Antonio Negri, *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1986*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 113-114.

¹⁹⁵ Si veda ad esempio Massimo Cacciari, «“Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico di Deleuze e Foucault», in *Aut-aut*, n. 61, 1977, p. 131-133. Foucault risponde alle critiche degli intellettuali del PCI in Michel Foucault, «Precisioni sul potere. Risposta ad alcuni critici», in *Aut-aut*, n. 167-168, 1978, p. 8. Per una ricostruzione di questo dibattito, si veda Marco Assennato, «Il dispositivo Foucault. Un seminario a Venezia», in *Engramma*, disponibile online: http://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=%203419.

¹⁹⁶ A. Negri, *Il dominio e il sabotaggio*, cit., p. 255.

instabilità in cui ciascuno comporta rischi di conflitto, di lotta e di inversioni, almeno transitorie, dei rapporti di forza»¹⁹⁷.

Secondo Negri, questa concezione materialista e pluralistica dell'immanenza del potere alla produzione sociale si accompagna tuttavia a un'ambiguità. Nella sua ottica, Foucault risulta infatti incapace di pensare la soggettività rivoluzionaria che emerge nelle crepe di questa immanenza: la microfisica del potere è priva della «creatività di un'*incognita*, collocata al di là dell'orizzonte conoscitivo»¹⁹⁸. Il pensiero di Foucault manca in effetti, secondo Negri, di un saldo ancoramento all'antagonismo proletario del capitalismo maturo. Situandosi al di sopra del soggettivismo umanista marxista e al di sotto dell'oggettivismo formale strutturalista, Foucault fatica a trovare il soggetto politico della trasformazione sociale. Più che risolverne le sue impasse, la microfisica del potere pone quindi, sostiene Negri, un nuovo campo di problemi a chi la legge dal punto di vista marxista:

Quella “mobilità” metodologica [di Foucault] che tanto ci aggrada [...] pone un problema: potrà riposare su sé stessa o non sarà, non è necessariamente condotta ad incarnarsi nella potenza del processo storico, nella potenza contro il potere, nel proletariato contro il capitale? Qui, comunque, si apre un quadro problematico cui solo il movimento reale è capace di dare risposta. Ma se Foucault fosse anche solo davvero pervenuto a porre questo quadro di domande, il movimento reale dovrebbe essergliene grato¹⁹⁹.

È facile indovinare che questo nuovo «quadro di domande» che Foucault pone al movimento proletario è almeno in parte il terreno sul quale Hardt e Negri svilupperanno, vent'anni più tardi, la loro teoria dell'Impero e della moltitudine. Da un lato, in effetti, con la loro riflessione essi tentano di arricchire la critica marxista dell'economia politica, nella misura in cui pensano il capitale come un sistema di potere reticolare, immanente al sociale, senza centro. Dall'altro lato, Hardt e Negri individuano il soggetto politico rivoluzionario che manca a Foucault nella moltitudine, cioè nel distendersi della classe operaia su una molteplicità di

¹⁹⁷ Antonio Negri, «Per il metodo della critica politica», in Antonio Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 79.

¹⁹⁸ *Ibidem*. Negri continua chiedendosi «ma è vero che questo mondo di Foucault tende alla piattezza? Che tende – al di là delle singole emergenze – a proiettare la ricchezza della dialettica delle strategie su un orizzonte solo formalmente strutturato, a ripeterla nella concezione di una totalità “senza soggetto”? [...] Siamo al centro dell'ambiguità di Foucault. Il suo discorso è formalmente rivoluzionario [...] Pessimismo del contenuto, ottimismo delle implacabili tensioni trasformatrici». *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 82.

figure proletarie e luoghi di lavoro. Ciò che Negri chiama la «statalizzazione del sociale» compiuta da Marx con il concetto di capitale viene così completata grazie a quella che chiama la «socializzazione del politico» di Foucault²⁰⁰. L'analitica foucaultiana dei poteri, a loro avviso cieca dal punto di vista dell'economia e della lotta di classe, viene così illuminata, secondo Hardt e Negri, dalla teoria marxista del capitalismo²⁰¹.

b. *Vitalismo o storicismo?*

Al di là delle obiezioni rivolte ai concetti specifici che introducono²⁰², non è difficile notare che Hardt e Negri hanno ricevuto una critica filosofica principale, declinata con diversi gradi e variazioni. Si tratta dell'accusa di vitalismo, con la quale si associa solitamente la loro teoria del capitalismo all'ontologia dei flussi di desiderio di Deleuze. Nel caso degli interpreti foucaultiani, l'obiezione si focalizza sulla definizione della biopolitica come potenza produttiva della moltitudine. Secondo i detrattori, questa definizione elude l'esistenza della «tanatopolitica» (il rovescio della biopolitica nell'eugenetica e nello sterminio di massa) e riduce il concetto foucaultiano a uno slancio vitale senza limiti²⁰³. Nel caso degli interpreti marxisti, l'obiezione si focalizza invece sul concetto marxiano di «lavoro vivo». Essi sostengono che Hardt e Negri concepiscono il lavoro operaio come un'infinita creatività non alienabile e che

²⁰⁰ A. Negri, «Un'esperienza marxista di Foucault», cit.

²⁰¹ «Non ci sembra che Foucault – anche quando scopriva efficacemente l'orizzonte biopolitico della società e lo caratterizzava come piano di immanenza – sia riuscito a portare il suo pensiero al di fuori dell'epistemologia strutturalista [...]. Se a questo punto potessimo chiedere a Foucault chi o che cosa guida il sistema o, piuttosto, cosa sia il "bios", la sua risposta sarebbe ineffabile oppure il silenzio. Ciò che in definitiva Foucault non è riuscito a cogliere sono le dinamiche reali della produzione nella società biopolitica». M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 43.

²⁰² Per la ricostruzione del dibattito critico sui concetti di «Impero», «lavoro immateriale» e «moltitudine», si rimanda di nuovo a E. Zaru, *La postmodernità di Empire*, cit.

²⁰³ Secondo Laura Bazzicalupo «le categorie della tradizione del vitalismo vengono utilizzate [da Hardt e Negri] per sottrarre il processo di soggettivazione al circolo vizioso strutturalista». Laura Bazzicalupo, *Biopolitica*, Carocci, Roma 2010, p. 93. Secondo Paul Rabinow, il loro concetto di biopolitica è addirittura «antitetico rispetto a quello formulato da Foucault», poiché «quando quest'ultimo introduce il termine nel suo corso al Collège de France 1975-1976, egli si riferisce a un fenomeno storico preciso». Paul Rabinow, Nicole Rose, «Biopower Today», in *Biosocieties*, I, n. 2., 2006, p. 199. Secondo Roberto Esposito, la concezione della biopolitica di Hardt e Negri lascia da parte il suo rovescio negativo. «Se la vita è più forte del potere che pure l'assedia, se la sua resistenza non si lascia piegare alle pressioni di quello – scrive Esposito – come mai l'esito a cui la modernità perviene è la produzione di massa di morte? [...] Come è possibile che un potere di vita si eserciti contro la vita stessa?». Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 33. Sulla linea di Esposito, si veda anche Mattia Di Pierro, «Il pensiero della biopolitica in Antonio Negri: dalla tendenza all'eccedenza affermativa», in *Etica e Politica*, XX, n. 1, 2018, p. 107-126.

risultano di conseguenza incapaci di spiegare l'alienazione del capitalismo contemporaneo, dalla meccanizzazione del linguaggio alla sofferenza fisica e psicologica dei lavoratori²⁰⁴.

Per quanto efficace nel mettere in luce alcuni aspetti del pensiero di Hardt e Negri, ci pare tuttavia che ci siano dei buoni motivi per ritenerne l'accusa di vitalismo infondata, sia essa formulata in senso debole o in senso forte. Chi muove l'obiezione in senso forte sostiene in effetti che Hardt e Negri concepiscono la vita come un'essenza immediatamente politica, che porta in seno il comunismo²⁰⁵. Se si prende sul serio il loro legame con il pensiero di Marx, risulta tuttavia difficile rimproverare questo tipo di vitalismo agli autori di *Impero*. La potenza produttiva della moltitudine, infatti, non è presupposta logicamente ma dedotta storicamente dallo sviluppo del capitalismo: l'estensione della lotta di classe alla vita deriva dall'importanza assunta dalla riproduzione sociale nello sfruttamento del lavoro. Il «bios» al quale Hardt e Negri si riferiscono, in altre parole, non è una realtà comunista che si trova al fuori dal capitale, ma è al contrario situato «dentro e contro» la sua rete di potere. La potenza e l'eccedenza del lavoro vivo dipendono inoltre, nella loro prospettiva, dalla cooperazione tecnica e sociale sviluppatasi con il capitalismo, non dalla nuda esistenza biologica dell'operaio, e si esprimono nella prassi politica e nelle «assemblee» della moltitudine in rivolta²⁰⁶. Chi muove l'obiezione di vitalismo in senso debole, rifiuta invece, implicitamente o meno, l'«ottimismo della ragione» che guida spesso le ipotesi di *Impero*. Insistendo sull'inesauribile ricchezza delle lotte della moltitudine, per questi detrattori Hardt e Negri sovrastimano le possibilità di emancipazione del presente. Essi confidano nel crollo del capitalismo e risolvono il complesso rapporto tra «decisione politica» e «tendenza storica» con il vitalismo, cioè presupponendo che l'intrinseca vitalità della moltitudine genera l'occasione per la decisione rivoluzionaria²⁰⁷. Va però sottolineato che risulta difficile sostenere quest'obiezione senza rischiare di cadere in difficoltà peggiori di quelle in cui incorrono gli stessi Hardt e Negri. Il rifiuto di criticare il capitalismo a partire dai processi storico-sociali che favoriscono strutturalmente l'emancipazione può infatti

²⁰⁴ In questo senso vanno ad esempio R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit. R. Bellofiore, M. Tomba, Roberto Bellofiore, Massimiliano Tomba, «The Fragment on Machine» and *The Grundrisse. The Workerist Reading in Question*, cit.

²⁰⁵ Cfr. Roberto Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, introduzione.

²⁰⁶ «Da questo punto di vista si assiste a una trasformazione davvero cruciale, perché qui il *possibile* della vita si esprime come *potenza*, vale a dire che il punto di vista della metafisica della vita è qui tradotto nel punto di vista di un'*ontologia della prassi*». Antonio Negri, «Alle origini del biopolitico. Un seminario», in Antonio Negri, *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*, Ombre Corte, Verona 2012, p. 89. Per la forma dell'assemblea come organizzazione politica della moltitudine, si veda M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, cit.

²⁰⁷ È quanto sostenuto in Pierre Dardot, «La décision comme excès de l'événement», in P. Dardot, C. Laval, El Mouhoh, *Sauver Marx?*, cit., p. 68-94.

facilmente tradursi in volontarismo o addirittura in idealismo. Come immaginare una transizione post-capitalista realistica e fondata, verrebbe in effetti da chiedersi, senza fare riferimento a una tendenza storica che fornisce le condizioni necessarie, seppur non sufficienti, per il successo delle lotte sociali?

Seppur influenzati dal vitalismo di Deleuze, ci pare che si siano solide ragioni per sostenere che Hardt e Negri restano, in definitiva, marxisti e foucaultiani, e che le loro difficoltà risiedano precisamente a questo livello²⁰⁸. Più che l'ontologia del desiderio deleuziana, le loro fonti sono la critica marxiana dell'economia politica e la genealogia storica foucaultiana. La loro argomentazione è riflessiva, non fondazionale, e i loro concetti designano processi e rapporti sociali, e non delle essenze. Prendendo sul serio il loro originale marxismo foucaultiano, più che sul loro presunto vitalismo vale allora la pena riflettere sul peculiare storicismo che Hardt e Negri ereditano da Marx e sulla sua difficile convivenza con i concetti di Foucault.

Gli autori di *Impero* usano infatti sistematicamente le nozioni foucaultiane di «soglia», «margine» e «rottura» per pensare la storia de capitalismo²⁰⁹. Essi non concepiscono quindi quest'ultima come un progresso lineare, ma come l'insieme dei salti asincroni determinati da un soggetto rivoluzionario multiforme: l'«idra a molte teste» della moltitudine²¹⁰. Tuttavia, Hardt e Negri descrivono gli effetti delle lotte della moltitudine come una successione cronologica di diversi stadi di sviluppo del capitalismo: il passaggio dal «capitalismo industriale» al «capitalismo cognitivo», dal «lavoro materiale» al «lavoro immateriale». Per un verso, con tono foucaultiano, essi criticano le «illusioni dello sviluppo» delle analisi marxiste del «sistema-

²⁰⁸ Nel suo dialogo con Deleuze, Negri non nasconde i problemi posti dalla teoria del capitalismo di *Mille piani*. A suo avviso, in effetti, «*Mille Plateaux* [...] est aussi un catalogue de problèmes irrésolus, surtout dans le domaine de la philosophie politique. Les couples conflictuels de processus-projet, singularité-sujet, composition-organisation, lignes de fuite-dispositifs et stratégies, etc., tout cela non seulement reste toujours ouvert, mais est sans cesse réouvert, avec une volonté théorique inouïe. [...] Comment le devenir minoritaire peut-il être puissant ? Comment la résistance peut-elle devenir une insurrection ? En vous lisant, je suis toujours dans le doute à propos des réponses à donner à ces questions». Gilles Deleuze, «Contrôle et devenir. Entretien avec Antonio Negri», in Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990, p. 231-234, [trad. it. *Controllo e divenire*, in Gilles Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000].

²⁰⁹ Negri sostiene che il suo incontro con Foucault determina il superamento dello storicismo della sua formazione filosofica giovanile. Cfr. Antonio Negri, «Marx e Foucault. Intervista con E. C. Sanchèz», in *Euronomade*, 2017, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=10076>.

²¹⁰ Per una ricostruzione del concetto di moltitudine a partire da questa metafora si rimanda a Peter Linebaugh, Markus Rediker, *The Many-Headed Hydra: sailors, slaves, commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London-New York 2000, [trad. it. *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2018].

mondo» e elaborano una concezione pluralistica della temporalità²¹¹. Per un altro verso, però, concepiscono la storia del capitalismo come il progresso verso l'autonomia della società dal capitale, l'indipendenza della cooperazione produttiva dalle tecnologie di potere. Più che positive, mobili e trasversali, Hardt e Negri intendono inoltre queste tecnologie di potere come esterne e parassitarie rispetto alla produzione biopolitica della moltitudine. Essi paiono però in questo modo allontanarsi sia da Foucault che da Marx: descrivono infatti il dominio sociale come una forma di repressione e pensano la cooperazione produttiva come una virtualità comunista separata dalla gerarchia industriale²¹².

Più che a uno storicismo ingenuo, il marxismo foucaultiano di Hardt e Negri ci pare perciò giungere a un'aporia storico-ontologica. Possiamo sostenere che questa aporia dipende dalla tensione tra il primato ontologico accordato alla moltitudine e la pluralità dei suoi tempi storici, tra il motore dello sviluppo del capitalismo e la sua struttura reticolare e acefala, tra la ricerca di un soggetto rivoluzionario unificante e la moltiplicazione delle sue figure. Sul piano della critica del capitalismo, questa tensione si ripropone inoltre nella teoria dello sfruttamento di Hardt e Negri. Da un lato, essi insistono sulla pluralità delle logiche con cui il capitale sfrutta le molte figure del lavoro del capitalismo globale. Dall'altro lato, questa pluralità viene però assorbita dal concetto unitario di «estrazione/astrazione [di profitto] dal comune»²¹³. Sul piano dell'orizzonte di trasformazione della società, questa tensione si ripropone poi nel contrasto tra l'eterogeneità delle forme di vita della moltitudine e l'omogeneità del comune come modo di produzione alternativo al capitalismo. Da un lato, infatti, per Hardt e Negri la moltitudine, diversamente dal popolo, è un soggetto essenzialmente plurale: «soggettività collettiva plurima a fronte della riduzione capitalistica della complessità»²¹⁴. Dall'altro lato, però, il comune come

²¹¹ Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit., p. 265-267. Per una ricostruzione della teoria della temporalità di Negri si veda Vittorio Morfino, «Sull'orlo del tempo. La teoria negriana della temporalità», in *Etica e Politica*, XX, n. 1, 2018, p. 77-105.

²¹² «Il lavoro immateriale implica immediatamente le interazioni sociali e la cooperazione. Gli aspetti cooperativi del lavoro immateriale non vengono però imposti e organizzati dall'esterno, come accadeva in altre forme di lavoro; *nel lavoro immateriale la cooperazione è direttamente immanente alla stessa attività lavorativa*. [...] Nelle espressioni della sua potenza creativa, il lavoro immateriale sembra quindi esprimere virtualmente un comunismo spontaneo ed elementare». M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit. p. 275.

²¹³ Dal lavoro domestico ai lavoratori delle piattaforme digitali, dagli operai della logistica ai precari della conoscenza è lo sfruttamento «estrattivo» (dalla cooperazione) e «astrattivo» (nella finanza) che «cattura», secondo Hardt e Negri, la produzione del comune. Come nota Stéphane Haber, ci si potrebbe tuttavia domandare «qu'y a-t-il de commun, alors que le motif immatérialiste nous oblige à les rassembler, entre le trader de Wall Street (ou le créateur de logiciel de la Silicone Valley) et l'immigrée hispanique vouée au *caring* probablement sous-payé des enfants du premier?». Stéphane Haber, *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital, alienation*, Les Praires Ordinaires, Paris 2013, p. 166-167.

²¹⁴ A. Negri, *Macchina-tempo*, cit., p. 282.

modo di produzione è al tempo stesso la tendenza storica e il programma politico che riduce la complessità delle lotte per la liberazione a un nome singolare²¹⁵.

In sintesi, non sembrano mancare motivi per sostenere che, pur fondendo ontologicamente concetti marxiani e foucaultiani, la variante teorica rappresentata da Hardt e Negri risulta abitata da una tensione fondamentale tra la critica dell'economia e l'analisi dei poteri, che viene risolta con una scelta di fondo per la prima. Pur sostenendo che il prisma foucaultiano della proliferazione dei poteri e delle resistenze garantisce un formidabile rinnovamento del marxismo novecentesco, la loro teoria dell'Impero e della moltitudine resta legata alla principale tesi del marxismo operaista, secondo la quale il capitalismo è trainato da un punto alto dello sviluppo (una regione del mondo e un settore economico) che ne garantisce la relativa omogeneità e che questo punto alto è necessariamente determinato dalle lotte operaie²¹⁶. A proposito della loro filosofia della storia, va detto che Hardt e Negri sottolineano che la «teleologia materialista» alla quale fanno appello costituisce una narrazione a posteriori dell'orizzonte comunista della moltitudine e non un principio a priori che orienta il corso della storia²¹⁷. E tuttavia, pur non orientando la storia, questa teleologia della moltitudine, resta fondata sul suo primato ontologico, e conduce l'approccio di Hardt e Negri a un monismo ontologico che si scontra irrimediabilmente con l'afflato plurale e differenziale connesso invece alla concezione della storicità e dei poteri tipica di Foucault. Il pluralismo storico di Foucault, in altri termini, l'idea cioè che uno scontro tra forze molteplici e irriducibili muove la realtà, sembra così scontrarsi con la pretesa marxista di ricomporre tale molteplicità nell'unità del processo evolutivo del modo di produzione capitalista.

²¹⁵ «Spinoza sostiene che esistono infiniti attributi attraverso cui si esprime la sostanza. Gli umani ne percepiscono e ne conoscono solo due: il pensiero e l'estensione, la mente e il corpo. Allo stesso modo, potremmo dire che, nonostante siamo in grado di riconoscerne un numero limitato, nella nostra società esistono infinite traiettorie della lotta e della liberazione. La pluralità, ma anche solo un numero esorbitante, non è un problema. Il problema è come articolarle lungo linee parallele in un programma comune». M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit., p. 341

²¹⁶ Si tratta dell'idea che le lotte operaie sono efficaci quando agiscono ai punti alti dello sviluppo capitalistico. Questa tesi è difesa dal giovane Tronti con l'immagine di «Lenin in Inghilterra». Cfr. M. Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 87-93. L'idea è ripresa da chi lavora alla definizione del comune come nuovo modo di produzione: «il ritorno dei *commons* [...] riposa nel contesto odierno soprattutto su quegli elementi del Comune che le lotte hanno costruito nei punti più avanzati dello sviluppo, ponendo le basi istituzionali e strutturali per un'economia volta oltre la logica del capitale». Carlo Vercellone, «Approcci del Comune al singolare», in F. Brancaccio, C. Vercellone et alii, *Il Comune come modo di produzione*, cit., p. 67.

²¹⁷ Michael Hardt, «Communication au séminaire "Capitalisme, plateformes et nouvelles figures du travail"», Université Paris 8 – Saint-Denis, Mars 2021.

CAPITOLO II

Punti di eresia

Quel che conta in un'opera è ciò che essa non dice [...] Con questo, potremmo addirittura costruire un metodo che avrebbe come compito di misurare i silenzi, confessati o meno. Quel che è importante è però anche ciò che l'opera non può dire. Perché qui si gioca l'elaborazione di una parola, in una sorta marcia silenziosa.

Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*²¹⁸

La ricostruzione di alcuni dei diversi marxismi foucaultiani del primo ventennio degli anni Duemila ci ha permesso di identificare una linea originale del dibattito filosofico contemporaneo e di enucleare le difficoltà alle quali va incontro. Abbiamo visto che queste difficoltà sono di natura diversa. La «critica immanente» della quarta generazione francofortese riscontra, abbiamo detto, un deficit che ci è parso a un tempo epistemologico e politico. Limitandosi a combinare Marx e Foucault all'interno di un'impresa metateorica, cioè nella riflessione sul metodo e sulle forme della critica della società, la critica immanente sembra incapace di concettualizzare le pratiche concrete dell'oppressione e delle lotte sociali. La teoria critica del «neoliberalismo» di Dardot e Laval e quella di Bidet scontano invece, come abbiamo visto, delle difficoltà di ordine interpretativo, che si riflettono sulla loro diagnosi critica del presente. Basandosi su una lettura dicotomica di Marx e su una lettura parziale di Foucault, questi autori ci paiono giungere, in effetti, a una diagnosi del presente che risulta paradossalmente in contraddizione con le premesse marxiane (nel caso di Bidet) e foucaultiane (nel caso di Dardot e Laval) del loro ragionamento. Abbiamo infine visto che il concetto di «produzione biopolitica», sviluppato da Hardt e Negri nel quadro della loro analisi del capitalismo globale, rischia di cadere in un'aporie che abbiamo definito «storico-ontologica». Inserendosi nel solco dell'operaismo italiano, questi autori fondono i concetti di Marx e di

²¹⁸ Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspero 1966, p. 107, [traduzione nostra].

Foucault sul piano dell'ontologia sociale del capitalismo, ma faticano a tenere insieme la sua essenza e la sua storicità. Definendo le «tecnologie del potere imperiali» come l'effetto dello sviluppo capitalistico e la «potenza della moltitudine» come la sua causa, Hardt e Negri sono costretti a pensare la storia del capitale e delle lotte sociali in senso univoco e unilineare, contraddicendo l'approccio pluralista e multilineare di Foucault. Per queste ragioni, i diversi marxismi foucaultiani che abbiamo esaminato sono apparsi, in fondo, preda del problema teorico che abbiamo posto nell'Introduzione accostando Marx e Foucault: la concezione del rapporto tra la critica dell'economia politica del primo e dell'analitica dei poteri del secondo come una forma di un *aut aut*, cioè nella forma di un'alternativa esclusiva.

La nostra tesi è che, nonostante la loro diversità, le aporie dei marxismi foucaultiani dipendono in ultima istanza dalla mancata esplorazione delle *antinomie* che oppongono gli apparati concettuali di Marx e di Foucault. In questo senso, le impasse identificate nel primo capitolo non sono delle difficoltà insormontabili, ma delineano piuttosto un campo problematico da approfondire. Il tentativo di sviluppare una critica della società con i concetti di Marx e di Foucault presuppone in effetti due domande preliminari: quali sono le divergenze tra la critica dell'economia politica e l'analitica dei poteri? E quali, se esistono, le loro affinità? Al di là degli autori appena presi in considerazione, queste domande sono giustificate dalla traiettoria teorica e politica dello stesso Foucault. Come abbiamo anticipato nell'Introduzione, il suo percorso è segnato da un rapporto ambivalente ma costante con Marx e con i marxismi del suo tempo, in particolare con quelli di Georges Bataille, di Louis Althusser, con il maoismo francese e con il dibattito storiografico marxista²¹⁹. Senza ripetere idee e argomenti già difesi altrove²²⁰, ma provando a sintetizzarli con una metafora, potremmo sostenere che Foucault si rapporta alla figura di Marx come a una sorta di «Grande Altro» lacaniano. Marx, per Foucault, è al tempo stesso il simulacro da sfidare e l'ordine simbolico nel quale non può che definire la

²¹⁹ Per il rapporto con Althusser, si vedano J. Pallotta, «L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction», cit. Pascale Gillot, «Michel Foucault et le marxisme de Louis Althusser», in J. Braunstein et alii (a cura di), *Foucault(s)*, cit., p. 245-259. Per il rapporto con il maoismo, si rimanda a M. Karlsen, K. Villadsen, «Foucault, Maoism, Genealogy: the influence of political militancy in Michel Foucault's thought», cit. Thanasis Lagios, «Foucauldian genealogy and Maoism», in *Le Foucauldien*, 2/1 2016. Per il rapporto con la storiografia marxista e in particolare con Porchnev e Thompson, si veda C. Doron, «Foucault et les historiens. Le débat sur les "soulèvements populaires"», cit. Per il rapporto del giovane Foucault con la militanza comunista, si veda M. Iofrida, «Marxismo e comunismo in Francia negli anni Cinquanta. Qualche appunto sul primo Foucault», cit.

²²⁰ Cfr. B. Smart, *Foucault, Marxism and critique*, cit. I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, cit. Per il rapporto di Foucault con le tesi del *Capitale* di Marx e con il concetto di dialettica materialista, si rimanda all'ancora inedito Rudy M. Leonelli, *Foucault généalogiste, stratège et dialecticien: de l'histoire critique au diagnostic du présent*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Université Paris Nanterre, 2007.

propria identità teorica²²¹. Senza dubbio semplificante, e anche provocatoria, questa metafora permette tuttavia di notare una serie di corrispondenze sorprendenti. Se si guarda all'itinerario foucaultiano a partire da questa prospettiva, si nota infatti che le principali categorie critiche di Foucault sembrano coniate in opposizione speculare alle più note categorie di Marx. Essa sembrano, inoltre, fornire delle soluzioni alternative a problemi comuni. Forzando ancora la semplificazione, possiamo in effetti ordinare – questa la nostra ipotesi – le antinomie che oppongono la critica dell'economia politica marxiana e l'analitica dei poteri foucaultiana intorno a quattro assi di confronto. Laddove la critica dell'economia politica di Marx propone una teoria della società basata sul metodo della «critica» e sui concetti di «sfruttamento», «ideologia» e «alienazione», l'analitica di Foucault opera invece attraverso il metodo dell'«inchiesta genealogica» e con le nozioni di «relazioni di potere», «norme» e «soggettivazione». Questi quattro assi segnalano una divergenza simmetrica tra i due apparati concettuali: al metodo della critica fa da contraltare quello dell'inchiesta, al concetto di sfruttamento fa da contraltare quello di relazioni di potere, all'ideologia le norme e all'alienazione la soggettivazione. Esse sono però anche testimoni di una serie di problemi comuni e di soluzioni differenti.

A fronte di questi binomi concettuali e sulla base delle difficoltà a cui giungono i tentativi finora fatti per articularli, possiamo allora chiederci: si tratta di opposizioni frontali, che conducono alla biforcazione tra due strategie alternative e incompatibili nella critica della società? Come anticipato nell'Introduzione di questa ricerca, la nostra ipotesi è diversa. Tenteremo piuttosto di decostruire queste antinomie e di definirle piuttosto come dei «punti di eresia», cioè come delle zone di tensione concettuale nelle quali la critica dell'economia e l'analitica dei poteri entrano in risonanza, talvolta addirittura intrecciandosi e permettendo di rileggere Marx alla luce di Foucault, e viceversa. Compito dei prossimi capitoli è di scandagliare questi punti di eresia, ricostruendone la fisionomia e mostrando che essi non conducono solo a vicoli ciechi, ma forniscono argomenti e concetti utili per l'analisi critica del presente e, eventualmente, per l'approfondimento del cantiere che abbiamo chiamato «marxismo intersezionale».

²²¹ Ringrazio Cinzia Arruzza e Felice Mometti per la nostra conversazione su Marx come Grande Altro, che tormenta l'inconscio di Foucault. Per un'introduzione al concetto lacaniano di Grande Altro, si veda Slavoj Žižek, *Il Grande Altro. Nazionalismo, godimento e cultura di massa*, Feltrinelli, Milano 1999.

Condizione di quest'impresa è tuttavia la risoluzione di un primo enigma, relativo al metodo della lettura incrociata di Marx e Foucault che proponiamo. Dall'inizio di questo lavoro, facciamo in effetti riferimento alla nozione di «punto di eresia». Ma cosa si intende precisamente con quest'espressione? E come può questa nozione essere d'aiuto per la nostra interpretazione di Foucault, di Marx e del loro rapporto? Riprendendo e rovesciando un'intuizione di Étienne Balibar, questo capitolo risponde a tali interrogativi e presenta il nostro metodo di lettura incrociata. In un primo tempo, si fornirà una *definizione* generale del concetto di punto di eresia. Si passerà poi all'individuazione sue diverse *figure*, cioè delle sue diverse declinazioni possibili. Si concluderà, infine, delineando i diversi *usi* di questa nozione e difendendo l'ipotesi di un uso alternativo a quello proposto da Balibar.

1. Definizione

È lo stesso Foucault a introdurre la nozione di «punto di eresia». Siamo alla metà degli anni Sessanta ed egli dedica le *Le parole e le cose* alla ricostruzione storica della nascita delle «scienze umane» nella cultura europea moderna²²². A quest'altezza del suo itinerario, e in particolare in questo testo, sono diverse le occorrenze dell'espressione «punto di eresia».

Una breve digressione per la sua riflessione sulla nascita delle scienze umane aiuta allora a comprendere le ragioni per le quali Foucault introduce questa nozione e la funzione che essa svolge nel suo pensiero. Questo permetterà di distinguere le figure specifiche del punto di eresia e di delineare un suo possibile uso per l'interpretazione delle antinomie concettuali che oppongono la critica dell'economia politica di Marx e l'analisi dei poteri di Foucault. Cominciamo dunque con una breve introduzione all'archeologia del sapere elaborata da Foucault negli anni Sessanta e tentiamo di individuare il problema a partire dal quale emerge la nozione di punto di eresia.

1.1. Il metodo archeologico

In *Le parole e le cose*, Foucault risignifica una formula introdotta in filosofia da Immanuel Kant e ripresa da Edmund Husserl: il suo metodo di indagine prende il nome di «archeologia». Scettico rispetto alle concezioni progressiste della storia della scienza e influenzato dai temi

²²² Per una contestualizzazione di quest'opera nel lavoro di Foucault che ne sottolinea l'originalità, si veda Philippe Sabot, *Lire "Les mots et les choses" de Michel Foucault*, PUF, Paris 2014.

strutturalisti del pensiero francese del tempo²²³, Foucault definisce questo metodo come anti-teologico e anti-umanista. Con esso, egli rifiuta in effetti tanto le immagini unilineari dello sviluppo del sapere, secondo cui il progresso della conoscenza è un processo necessario, quanto all'attribuzione di tale progresso alla coscienza intenzionale di un soggetto umano universale. Come sostenuto da Luca Paltrinieri²²⁴, l'archeologia foucaultiana si distanzia perciò dalle altre archeologie filosofiche del tempo e in particolare da quella di Husserl, che Foucault considera troppo metafisica. Se per Husserl l'archeologia è uno scavo verticale dell'esperienza soggettiva che garantisce l'accesso al piano prescientifico e prelinguistico del «mondo della vita», per Foucault essa deve invece procedere orizzontalmente e non conduce a un livello dell'esperienza più autentico. L'archeologia non scava nella direzione del fondamento del soggetto o dell'origine della conoscenza, ma si fa largo tra i suoi strati e tra le sue pieghe. Essa ha il compito di studiare la costituzione del sapere a partire dal suo spessore sincronico prima ancora che diacronico: tanto dal punto di vista della circolazione transdisciplinare dei suoi codici quanto su quello delle sue condizioni storiche di emergenza.

Per questo suo approccio orizzontale, sincronico, il metodo archeologico di Foucault è stato spesso accusato di evadere l'ambito della storicità. Secondo l'ironica metafora congegnata da Jean-Paul Sartre, per esempio, l'archeologia foucaultiana si riduce a una falsa geologia, cioè a una scienza delle stratificazioni minerali incapace di spiegare le cause che determinano il passaggio da un'era geologica all'altra²²⁵. A detta di Sartre, più precisamente,

²²³ Non vi è spazio, in questa sede, per approfondire il rapporto di Foucault con il cosiddetto «strutturalismo». Per una definizione teoretica dei principali caratteri dello strutturalismo proposta da un appartenente al movimento, si veda Gilles Deleuze, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», in François Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, Paris, 1973, [trad. it. «Da cosa si riconosce lo strutturalismo», in Gilles Deleuze, *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2017, p. 214-244]. Per una panoramica della congiuntura filosofica francese degli anni Sessanta, si rimanda a Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris 2011.

²²⁴ La distanza di Foucault dal procedimento archeologico husserliano è evidente sin dall'Introduzione a *Nascita della clinica*. Foucault vi sostiene infatti che l'archeologia non conduce a un livello originario o pre-organico della soggettività, perché «siamo storicamente votati alla storia, alla paziente costruzione del discorso sul discorso, al compito di intendere quel che è già stato detto». Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 2015 (1963), p. XII, [trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1994]. Per un confronto tra l'archeologia foucaultiana e quella di Husserl, Guérault e Merleau-Ponty, si veda Luca Paltrinieri, «Archéologie», in *Le Télémaque*, n. 48, 2015/2, p. 15-30. Luca Paltrinieri, «L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie?», in *Études Philosophiques*, n. 133, 2015/3, p. 353-376.

²²⁵ «Ce que Foucault nous présente c'est, comme l'a bien vu Kanters, une géologie: la série de couches successives qui forment notre "sol" [...]. Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à l'autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse». Jean-Paul Sartre, «Jean-Paul Sartre répond», in *L'Arc*, n. 30, 1966, p. 87-96, ripubblicato in Pierre Artières, Philippe Chevallier, Pascal Michon, Matthieu Potte-Bonneville, Judith Revel, Jean-Claude Zancarini, Jean-François Bert (dir.), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Éditions IMEC, Caen 2009, p. 73-89.

l'approccio foucaultiano occulta i soggetti e le cause degli eventi: la discontinuità e la trasformazione storica, per quanto presenti, risultano inspiegabili nel quadro metodologico dell'archeologia. Foucault, ne conclude Sartre, ha sostituito «la lanterna magica» al «cinema»: soffocando la prassi umana dentro delle griglie strutturali anonime, egli concepisce la storia del sapere come ripetizione di una serie di stasi, e non come un divenire processuale²²⁶. Foucault è dunque costretto, secondo la critica sartriana, a cercare con la lanterna, all'ombra delle sue invarianti strutturali, ciò che mette in movimento ed eventualmente rivoluziona la storia del sapere. Ciononostante, si può sostenere che, scavando ciò che potremmo chiamare lo «spessore» dei processi di costituzione del sapere, l'archeologia foucaultiana non evacua semplicemente il divenire storico in nome di una struttura atemporale. Più che appiattare la diacronia sulla sincronia, essa tenta piuttosto di ripensarne l'articolazione. Da un lato, grazie all'archeologia Foucault ritaglia gli oggetti, le regole e le modalità di enunciazione del sapere in un tempo e in luogo circoscritto, seguendone la struttura sincronica ben oltre le frontiere di una singola disciplina. Dall'altro lato, tale struttura è però anche calata dentro periodizzazioni storiche fuori dal comune. Mettendo a confronto le diverse strutture epistemiche di ogni epoca Foucault ne svela i limiti. Con questa strategia, in *Le parole e le cose*, egli traccia ad esempio il perimetro storico-epistemico nel quale l'«uomo» è diventato al tempo stesso «soggetto» e «oggetto» di conoscenza, in quanto essere «vivente», essere «parlante» ed essere «che lavora».

In definitiva, la cancellazione della diacronia operata da Foucault risulta soltanto apparente, e sembra piuttosto dipendere dal radicale anti-progressismo del metodo archeologico. Più che al processo di graduale raffinamento di un'osservazione dell'umano sempre più affidabile, Foucault rinvia la nascita delle scienze umane all'improvviso slittamento moderno da un modello di sapere a un altro, indipendentemente da qualunque legge evolutiva²²⁷. In questo senso, potremmo dire che Sartre ha quindi torto ad attaccare Foucault

²²⁶ «Il distingue les époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par un succession d'immobilités». *Ibidem*. La critica sartriana lascia tracce pesanti in Foucault, costringendolo a una serie di precisazioni. Poco dopo la pubblicazione di *Le parole e le cose*, egli insiste infatti sull'importanza della trasformazione storica per il metodo archeologico. «Le point de vue synchronique n'est pas une coupe statique qui nierait l'évolution, c'est au contraire l'analyse des conditions dans lesquelles une évolution peut se faire. Alors que la vieille analyse successive posait la question : un changement étant donné, qu'est-ce qui a pu le causer ? L'analyse synchronique pose la question : pour qu'un changement puisse être obtenu, quels sont les autres changements qui doivent être également présents dans le champ de la contemporanéité ?». Michel Foucault, «Linguistique et sciences sociales», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 854-855.

²²⁷ Foucault chiarisce questo punto quando, descrivendo il passaggio del sapere della natura dal Rinascimento all'età moderna, nota che «la storia naturale non è divenuta possibile perché si è guardato meglio e più da vicino. In senso stretto, possiamo dire che l'età classica si è ingegnata se non a vedere il meno possibile, per lo meno a restringere volontariamente il campo della sua esperienza». M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 148-149.

per la sua presunta evacuazione della storicità, ma ha ragione a temere gli effetti del suo approccio per la filosofia e la storia della scienza. Intrecciando epistemologia e società, categorizzazione e istituzioni, conoscenza e rapporti di potere, Foucault sperimenta una nuova analisi critica del processo di produzione dei concetti. Come sostenuto da Georges Canguilhem, allora, l'archeologia foucaultiana non è contro la storia ma costituisce piuttosto «la condizione di un'«altra storia», nella quale il concetto di evento è conservato ma ridisposto in modo inaspettato. Una storia che, come ogni storia, deve a sua volta riconoscere dei tagli, ma dei tagli «diversamente collocati»²²⁸. L'archeologia di Foucault, ne deduciamo, non conduce tanto a un rifiuto della storia, quanto a una sorta di storicizzazione dello storicismo, cioè di quella concezione della storia tipica, a suo avviso, dell'umanismo filosofico.

Testimone di questo ripensamento del rapporto tra struttura e condizioni storiche del sapere, tra sincronia e diacronia, è il più noto concetto introdotto da Foucault con l'archeologia: quello di «*épistémè*». Con tale concetto, Foucault non si limita infatti alla definizione delle frontiere della conoscenza legittima all'interno di una branca del sapere, ma indica piuttosto il sistema di ordinamento – l'insieme classificazioni, esclusioni e inclusioni – che disegna il campo del sapere di un'epoca e le sue possibili mutazioni. Diversamente da altri noti concetti storico-filosofici, però, più che la ragione, lo spirito del tempo o la visione del mondo, con l'*épistémè* Foucault studia «l'insieme delle relazioni che si possono descrivere tra le scienze, a un'epoca determinata, quando le si analizza al livello delle loro regolarità discorsive». In questo senso, l'*épistémè* foucaultiano non è riducibile né alle «categorie» di Kant né ai «paradigmi» scientifici di Thomas Kuhn²²⁹. A differenza dalle prime, le «disposizioni epistemologiche generali» di cui parla Foucault sono mobili, mutevoli, piantate in un'esperienza che non è trascendentale, ma contaminata dalle pratiche sociali²³⁰. Diversamente dai secondi, queste

²²⁸ Canguilhem prosegue inoltre attaccando a sua volta le concezioni idealistiche e progressiste della storia del sapere: «pourquoi alors fait-il scandale? Parce que l'Histoire est aujourd'hui une sorte de champ magique où s'identifient, pour bien des philosophes, l'existence et le discours, les acteurs de l'histoire et les auteurs de l'histoire, même farcies d'*a priori* idéologique. C'est ainsi qu'un programme d'éversion du discours historique est dénoncé comme un manifeste de subversion du cours de l'histoire». Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?», in *Critique*, n. 242, juin 1967, p. 599-618, ripubblicato in P. Artières et alii, *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, cit., p. 260. Per approfondire il rapporto tra storia, epistemologia e politica nell'archeologia di Foucault, si veda Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012.

²²⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, [trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000]. Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, [trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1972].

²³⁰ Su questo aspetto ha posto l'attenzione sempre Canguilhem. «On aurait sauté une étape de la reproduction non répétitive de l'histoire épistémique – scrive – en disant que cet ouvrage qu'il est pour les sciences de l'homme ce que la *Critique de la raison pure* fut pour les sciences de la nature. À moins que, ne s'agissant plus ici de la nature

disposizioni sono sistemi trasversali, basati sulla circolazione di codici culturali, simboli, pratiche e abitudini discorsive tra i diversi ambiti del sapere, e non si limitano alle scienze matematizzabili. «Per episteme – sostiene Foucault – si intende in realtà l'insieme delle relazioni che possono unire, a una data epoca, le pratiche discorsive che danno luogo a delle figure epistemologiche, a delle scienze, eventualmente a dei sistemi formalizzati»²³¹.

Chiarire questo punto è importante per comprendere la nostra lettura della nozione di punto di eresia. Da quanto abbiamo visto leggendo certe pagine del Foucault della fine degli anni Sessanta e ricostruendo la sua polemica con Sartre, segue in effetti che l'inchiesta archeologica non cammina sul filo ideale che conduce dalla magia alla ragione, dall'incerto all'oggettivo. E non si propone nemmeno di perquisire l'accumulazione storica del sapere alla ricerca di uno strato originario²³². Ispirandosi alla storia della scienza di Canguilhem²³³, essa tenta invece di disperdere questo filo in una serie di regolarità instabili e di spostare l'interesse dalla storia del sapere verso l'analisi di quel «fondo» (*socle*), composto da stili e immaginari, che garantisce la coerenza sistematica alle conoscenze di un'epoca. In questo modo, più che evacuare la storicità, l'archeologia ne modifica paradossalmente il senso. Essa indaga infatti, sostiene Foucault, l'«a priori storico» del dicibile e del pensabile di un'epoca determinata, vale a dire quel che Canguilhem chiama anche le «condizioni pratiche» di possibilità del sapere. «Questo a priori – sintetizza Foucault – non è costituito da un'attrezzatura di problemi costanti [...] non risulta neppure da un certo stato delle conoscenze sedimentato nel corso delle età precedenti [...] probabilmente non è nemmeno determinato da ciò che chiamiamo la mentalità»²³⁴. L'«a priori storico» è piuttosto «ciò che, in un dato periodo, circo-

et des choses, mais de cette aventure créatrice de ses propres normes à laquelle le concept empirico-métaphysique d'homme, sinon le mot même, pourrait cesser un jour de convenir, il n'y ait pas de différence à faire entre l'appel à la vigilance philosophique et la mise au jour [...] de ses conditions *pratiques* de possibilité». G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», cit., p. 274. Sull'interpretazione foucaultiana del trascendentale kantiano e sul suo impiego in funzione anti-fenomenologica si veda Luca Paltrinieri, «A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault», in *Studi kantiani*, n. XX, 2007, p. 73-96.

²³¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 2008 (1969), p. 250, [trad. it. *Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1997, p. 250]. Sulla validità di questa definizione dell'archeologia nel contesto di *Le parole e le cose*, si veda P. Sabot, *Lire "Les mots et les choses" de Michel Foucault*, cit., p. 4-5.

²³² Foucault precisa, in questo senso, che «ce mot d'«archéologie» me gêne un peu, parce qu'il recouvre deux thèmes qui ne sont pas exactement les miens. D'abord le terme de commencement (*arché* en grec signifie commencement). [...] Ce sont toujours des commencements relatifs que je recherche, plus des instaurations ou des transformations que des fondements, des fondations. Et puis, me gêne également l'idée de fouilles. [...] J'essaie au contraire de définir des relations qui sont à la surface même des discours ; je tente de rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses». Michel Foucault, «Michel Foucault explique son dernier livre», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 772.

²³³ Cfr. L. Paltrinieri, *L'expérience du concept*, cit., p. 25-65.

²³⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 176.

nell'esperienza un campo di sapere possibile, definisce il modo d'essere degli oggetti che vi compaiono, arma lo sguardo quotidiano di poteri teorici, e definisce le condizioni secondo le quali possiamo tenere sulle cose un discorso riconosciuto come vero»²³⁵.

1.2. Il punto di eresia

Abbiamo visto che il concetto di *épistémè* svolge una funzione unificante: esso garantisce la sincronizzazione di un ordine del discorso storicamente determinato. Secondo Foucault, esso costituisce però, al tempo stesso, un vettore di «inquietudine» per lo storico del sapere. Questa inquietudine dipende in primo luogo dalla politicizzazione della storia del sapere che l'archeologia foucaultiana comporta. Se l'archeologo del sapere procede orizzontalmente e resta alla superficie dei fenomeni epistemici, interrogando le trasformazioni del rapporto tra «parole» e «cose», questa superficie non è tuttavia piatta, ma increspata. L'indagine della «nuda esperienza dell'ordine e dei suoi modi d'essere»²³⁶ scopre che quest'esperienza è segnata da gerarchie e sopraffazioni. L'«arché» alla quale Foucault fa riferimento non rimanda quindi alla rassicurante metafisica dell'origine, del principio e del fondamento, ma pone piuttosto una questione relativa al rapporto tra sapere e potere, conoscenze e autorità. In questa sede, potremmo dire, prima ancora che principio o fondamento, l'«arché» è infatti ordine, organizzazione, struttura di comando dei discorsi.

Va però sottolineato che l'inquietudine consegnata dal metodo archeologico allo storico del sapere dipende, per Foucault, anche da un secondo motivo. Essa dipende dal fatto che la struttura unificante degli ordini del discorso ha delle fratture interne, che garantiscono il passaggio dalla stasi al movimento. Come abbiamo visto, a differenza di quanto sostenuto da Sartre, l'archeologia foucaultiana non evacua la storicità, ma riarticola il rapporto tra sincronia e diacronia nella storia del sapere, rifiutando di disporre le sue sequenze lungo la linea retta del progresso. Come mostrato da Judith Revel²³⁷, il metodo foucaultiano concepisce la trasformazione storica del sapere, lo slittamento da un'*épistémè* a un altro, giocando il

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ «In ogni cultura esiste quindi, fra l'impiego di quelli che potremmo chiamare i codici ordinatori e le riflessioni sull'ordine, l'esperienza nuda dell'ordine e dei suoi modi d'essere. In questo studio intendiamo analizzare tale esperienza. Si tratta di mostrare ciò che essa è diventata, dopo il XVI secolo, ni una cultura come la nostra: in che modo la nostra cultura, risalendo, per così dire controcorrente, il linguaggio quale era parlato, gli esseri naturali quali erano percepiti e raggruppati, gli scambi quali erano praticati, abbia manifestato la presenza di un ordine». M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 11.

²³⁷ Cfr. Judith Revel, *Foucault. Une pensée du discontinu*, Fayard, Paris 2010.

vocabolario della «rottura», delle «deviazioni» e della «molteplicità» contro quello della «coerenza», della «linearità» e dell'«unità». Soltanto a patto di rendere giustizia alle «faglie» storiche, l'archeologia può analizzare i meccanismi che regolano la formazione delle scienze umane e spiegare come si è costituito il presupposto filosofico «umanista» del quale Foucault annuncia la sparizione²³⁸. A questo proposito, rispondendo a quei detrattori che lo accusano di sostituire l'immobilità al divenire, nell'Introduzione dell'*Archeologia del sapere* Foucault precisa che, una volta adottato il suo metodo,

Il problema non è più quello della tradizione e della traccia, ma quello della frattura e del limite, non è più quello del fondamento che si perpetua, ma quello delle trasformazioni che valgono come fondazione e rinnovamento delle fondazioni. Si vede così aprirsi un ventaglio di problemi [...] attraverso i quali questa nuova forma di storia tenta di elaborare la propria teoria: come specificare i diversi concetti che permettono di pensare alla discontinuità (soglia, rottura, taglio, mutazione, trasformazione)?²³⁹

Nel ragionamento di Foucault resta tuttavia indeterminato non soltanto il perché, ma anche il come e il dove della trasformazione storica dei blocchi epistemici. Ci si può infatti chiedere quali siano le cause, gli effetti e soprattutto le forme di tali discontinuità all'interno di un ordine epistemico determinato. Seguendo Balibar, riteniamo però che Foucault introduca surrettiziamente una nozione che permette, se non di risolvere, almeno di chiarire questo problema²⁴⁰. È per dare ulteriore dinamicità storica al metodo archeologico – altrimenti connotato da una serie di metafore topologiche: «tavole», «linee», «spazi», «superfici», «campi» – che Foucault utilizza la formula del «punto di eresia» (*point d'hérésie*). Di ispirazione geometrica, questa nozione è sinonimo di «punto di scelta» (*point de choix*) e serve a designare le occasioni

²³⁸ Sulla valorizzazione delle discontinuità ai fini di stabilire delle nuove periodizzazioni insiste già lo storico Michel De Certeau nella sua recensione a *Le parole e le cose*. A questo proposito, egli sostiene che «classique en histoire, la notion de *périodicité* se trouve ici approfondie en celle d'une *discontinuité* entre blocs mentaux». A suo parere, ciò permette a Foucault di avere una «lucidité sur l'ambiguïté d'une monoculture universelle» e di attirare l'attenzione sull'«équivoque de la continuité historique», difendendo una concezione della storia nella quale «des failles du temps n'autorisent plus la pensée actuelle à se croire la vérité de ce qui l'a précédé». Michel De Certeau, «Les sciences humaines et la mort de l'homme», in *Études*, t. 326, mars 1967, p. 344-366, republié in P. Artières et alii, *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, cit., p. 183.

²³⁹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 8-9.

²⁴⁰ Étienne Balibar, «Foucault et le point d'hérésie», in Étienne Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, La Découverte, Paris 2020, p. 126-166. Balibar introduce la nozione di punto di eresia già in Étienne Balibar, «“Ego sum, ego existo”. Descartes et au point d'hérésie», in Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres écrits d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011.

di deviazione, sincronica e diacronica, che si aprono all'interno di un ordine epistemico determinato. Nella prospettiva proposta da Balibar, che qui riprendiamo e approfondiamo, punto di eresia, o di scelta, può allora essere la causa di una mutazione dell'ordine epistemico, il modo di esistenza della faglia che lo attraversa o l'effetto di una trasformazione passata. In generale, possiamo quindi sostenere che il punto di eresia non è semplicemente il nome comune della discontinuità tra le diverse *épistémè*. Esso è il nome proprio delle soglie in cui emerge una trasformazione e del momento in cui essa è aperta a diversi sviluppi: il luogo di una differenza all'interno di un medesimo ordine epistemico.

Questa definizione non è mai fornita chiaramente da Foucault, ma può essere soltanto dedotta dal suo uso della nozione di punto di eresia. Essa è però rafforzata dalle esigenze metodologiche che egli esplicita in *L'Archeologia del sapere*. Per lui, infatti, le discontinuità che segnano la storia del sapere non possono essere assunte come oggetti d'analisi dati, con forme e risultati sempre uguali a sé stessi. Al contrario, esse devono essere di volta in volta costruite in funzione del campo analizzato, perché la discontinuità costituisce al tempo stesso «l'oggetto e lo strumento della ricerca» e «delimita il campo di cui rappresenta l'effetto»²⁴¹. In assenza di una riflessione sistematica sul tema, l'introduzione della nozione di punto di eresia risponde precisamente – questa la nostra ipotesi, ispirata da Balibar – a tale esigenza teorica: esso costituisce infatti tanto l'*oggetto* di studio quanto il *mezzo* dell'archeologo del sapere. Oltre a complicare l'immagine secondo cui i diversi ordini epistemici si succedono in serie, senza che la transizione dall'uno all'altro possa essere spiegata, questa nozione determina più precisamente l'articolazione tra diacronia e sincronia stabilita dall'archeologia di Foucault

* * *

Abbiamo visto che, con il metodo dell'archeologia, Foucault riarticola il rapporto tra sincronia e diacronia nello studio della storia del sapere e abbiamo sottolineato che questa riarticolazione lascia aperto il problema delle variazioni e delle deviazioni che permettono la trasformazione storica degli ordini epistemici. L'inquietudine della storia foucaultiana del sapere, in effetti, dipende anche dalla tensione tra unità e pluralità delle stratificazioni che indaga. Abbiamo quindi evidenziato che Foucault impiega allora la nozione di punto di eresia,

²⁴¹ In questo senso, la discontinuità storica costituisce, secondo Foucault, una «nozione paradossale», perché «è contemporaneamente oggetto e strumento di ricerca; delimita il campo di cui rappresenta l'effetto [...] da dove potrebbe muovere infatti il suo discorso se non da questa che la storia – e la sua storia – gli offrono come oggetto?». M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 13-14.

per designare le differenze possibili che emergono dentro le strutture epistemiche storicamente determinate.

Dopo aver svelato la sua presenza e indicato il problema al quale risponde nel contesto dell'archeologia del sapere, possiamo ora concentrarci sulle figure specifiche che la nozione di punto di eresia assume nel pensiero di Foucault, vale a dire sui diversi fenomeni di differenziazione che questo concetto designa.

2. Figure

Abbiamo visto che, nel mezzo dell'argomentazione di *Le parole e le cose*, Foucault introduce la nozione di punto di eresia e abbiamo sottolineato che egli lo fa surrettiziamente. Questo significa che tale nozione è mobilitata senza una definizione che la chiarisca in modo preliminare. Più che sistematizzato nel quadro del metodo archeologico, il concetto di punto di eresia è subito messo all'opera all'interno dell'inchiesta di Foucault per comprendere le oscillazioni e le rotture dei diversi blocchi epistemici della modernità.

In virtù di tale messa in opera, possiamo però trarre una definizione più precisa del punto di eresia, spingendo la nostra analisi oltre quanto proposto nella sua lettura di Foucault dallo stesso Balibar. Tentando di dare un nome alle discontinuità degli ordini del discorso, il punto di eresia assume infatti diversi sensi, mai distinti esplicitamente da Foucault, ma ciononostante determinanti per la sua ricerca: un senso tecnico, un'accezione generale e una funzione prospettica. Analizzando le diverse occorrenze di quest'espressione, si tratta ora di determinare le tre figure concettuali che corrispondono a questi sensi: la divergenza, l'anacronismo e l'effetto di spiazzamento. Di queste figure ci potremo poi servire per delineare il nostro specifico uso della nozione di punto di eresia nel caso della lettura incrociata di Marx e Foucault, distinguendolo da quello proposto Balibar.

2.1. Divergenza

Ritrovando le più evidenti apparizioni di questa espressione, risulta legittimo sostenere che il punto di eresia indica anzitutto una *divergenza* che sorge all'interno di un ordine epistemico determinato. In *Le parole e le cose*, è questa accezione a essere messa in primo piano da Foucault. Punto di eresia, per lui, pare essere anzitutto quel conflitto che sconfigge un ordine epistemico e che costituisce, al tempo stesso, una sorta di prova negativa della sua unitarietà. Sullo sfondo di questa prima definizione, vi è l'intuizione generale dell'archeologia del sapere foucaultiana: l'idea che gli ordini epistemici non sono propri di una singola scienza ma trasversali all'insieme dei discorsi dell'epoca. I conflitti epistemici che il punto di eresia designa, in effetti, non rimandano soltanto alle diverse interpretazioni di un medesimo problema all'interno di una particolare branca del sapere (un problema grammaticale, un problema economico, un problema psicologico). La presenza di un punto di eresia rivela piuttosto l'insieme finito di soluzioni possibili e contraddittorie che lo spazio discorsivo

generale autorizza, in un'epoca determinata, rispetto a un problema trasversale. Designando le divergenze interne all'ordine epistemico, le cui soluzioni sono date da questo stesso ordine, quindi, il punto di eresia rivela le sue fratture, ma segnala al tempo stesso la sua solidità.

Foucault mobilita la nozione di punto di eresia in questo primo senso per analizzare la biforcazione che emerge nella «grammatica generale» del XVIII secolo:

Ecco la frase popolarsi di elementi sintattici di taglio più sottile che non quello delle figure ampie della proposizione. Questa nuova circoscrizione pone la grammatica generale di fronte alla necessità di una scelta: o continuare l'analisi al di sotto dell'unità nominale [...] oppure riducendo regressivamente tale unità nominale, individuare misure più ristrette e ritrovarne l'efficacia rappresentativa al di sotto delle parole [...]. Queste possibilità sono offerte – anzi, prescritte – non appena la teoria delle lingue si dà come oggetto il discorso e l'analisi dei valori rappresentativi di quest'ultimo. Esse definiscono *il punto d'eresia* che divide la grammatica del XVIII secolo²⁴².

In questo estratto, la nozione di punto di eresia si riferisce a una situazione di scelta esclusiva tra due possibili sviluppi della grammatica Settecentesca. Questa scelta si iscrive, sostiene Foucault, nell'ordine epistemico del tempo, che suggerisce ai grammatici tali sviluppi. Da una parte, la «necessità» di compiere una scelta tra ipotesi di ricerca diverse è determinata dalla struttura di tale ordine, cioè da come esso «ritaglia» la realtà. Dall'altra parte, le possibilità tra cui scegliere non sono solo offerte, bensì «prescritte» da questo stesso ordine.

La prescrizione dei termini della scelta epistemica non si limita a un solo ambito del sapere, ma risulta trasversale al «fondo discorsivo» del tempo. Prova ne è il fatto che, nello stesso periodo, l'economia politica è a sua volta attraversata da un «punto di eresia», analogo a quello della grammatica. A tal proposito, Foucault sostiene infatti che

mentre la grammatica disponeva di due segmenti teorici separati e accordati l'uno all'altro, dando dapprima origine a un'analisi della proposizione (o del giudizio), poi a un'analisi della designazione (del gesto o della radice), l'economia non conosce che un solo segmento teorico, ma suscettibile simultaneamente di due letture fatte in senso inverso. L'una analizza il valore muovendo dallo scambio degli oggetti del bisogno - vale a dire degli oggetti utili; l'altra muovendo dalla formazione

²⁴² M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 117, [corsivo nostro].

e dalla nascita degli oggetti il cui scambio definirà successivamente il valore [...].
Si riconosce, tra queste due letture possibili, un *punto d'eresia* che ci è familiare²⁴³.

A prima vista, i due conflitti epistemici descritti da Foucault con la nozione di punto di eresia non sembrano avere molto in comune. Laddove i grammatici del Diciottesimo secolo devono scegliere tra un'analisi che scende «al di sotto» dell'unità nominale e un'analisi che si mantiene a quel livello, gli economisti devono invece a decidere se «misurare il valore» dei beni a partire dallo scambio oppure se determinarlo a partire dai bisogni sociali ai quali lo scambio risponde. L'analogia, ne deduciamo, non dipende dal merito del problema teorico e delle soluzioni individuate. Essa consiste, piuttosto, nel fatto che tali divergenze esistono sulla base di un retroterra comune e che impongono una decisione interpretativa immanente a quel retroterra. Il punto di eresia nomina infatti quei fenomeni epistemici che Foucault descrive con il sostantivo francese *partage*, che significa tanto «ripartizione» quanto «condivisione». Da un lato, definisce una scissione all'interno dell'ordine del discorso: nel caso delle grammatiche generali, la divisione tra l'analisi delle componenti delle parole (lettere, suoni) e lo studio del nucleo significante elementare (le radici). Dall'altro lato, il punto di eresia svela che questa scissione comporta una certa distribuzione delle ipotesi, basate su un presupposto comune. Detto altrimenti, si può sostenere che è soltanto nella misura in cui appartengono al blocco epistemico dell'«età classica» – che ha come «*a priori* storico» la separazione tra «parole» e «cose», dunque la funzione rappresentativa del linguaggio, quindi l'esigenza di ordinare le regole formali della rappresentazione – che i grammatici possono divergere tra l'analisi dell'unità verbale nelle sue componenti fonetiche e la ricerca delle sue radici significanti. Analogamente, è soltanto nella misura in cui appartengono all'ordine del discorso che studia la «moneta» come «rappresentazione del valore» e il valore come rappresentazione dei bisogni, che gli economisti dello stesso periodo possono dividersi tra chi ne spiega la genesi attraverso il rapporto di scambio e chi lo fa a partire dall'utilità sociale dell'oggetto scambiato. In entrambi i casi, il punto di eresia testimonia di una spaccatura interna all'*épistème*, che ne convalida al tempo stesso la struttura. Esso segnala un conflitto sincronico che apre a soluzioni alternative: soluzioni che rinnovano l'ordine epistemico nutrendosi dei suoi stessi codici.

²⁴³ Ivi, p. 210-211.

2.2. Anacronismo

A questo primo senso del punto di eresia (quello della divergenza) si accompagna una seconda accezione teorica, meno evidente, ma che ci pare operativa nel ragionamento di Foucault. Oltre a designare una divergenza, riteniamo che si possa sostenere che il punto di eresia rimanda a un *anacronismo* che attraversa l'ordine epistemico di una data epoca. Se inteso in senso stretto, il punto di eresia mette in luce un'alternativa tra le soluzioni possibili a un problema. In questo caso, la sua dimensione non può che essere sincronica, perché l'alternativa, o l'eresia, si dà all'interno della dottrina dominante in un periodo determinato. In senso allargato, invece, il punto di eresia rende conto degli echi e delle prefigurazioni che risuonano nelle crepe della dottrina. In questo caso, il punto di eresia assume una figura diacronica o addirittura asincrona. Esso testimonia, cioè, della riemersione di temi, categorie e problemi di un ordine discorsivo passato o dell'anticipazione di quelli di un ordine futuro. Con le parole di Balibar, possiamo allora sostenere che l'anacronismo è un punto di eresia «di secondo ordine», che sovrappone «conflitti manifesti» e «conflitti latenti»²⁴⁴. Riprendendo invece quelle di Michel De Certeau, che non mette in evidenza questa nozione foucaultiana ma ne ha in qualche modo un'intuizioni, si tratta del punto nel quale si scopre che la «continuità» storica è retta da una serie di «equivoci», provenienti da epoche anteriori o protesi verso tempi futuri²⁴⁵.

È attraverso quest'accezione più larga del punto di eresia che va letta la famosa dichiarazione di Foucault a proposito del ruolo di Marx nell'ordine epistemico dell'economia politica del suo tempo. Solitamente interpretata come una sentenza senza appello, una volta letta come punto di eresia questa dichiarazione risulta più complessa e sfumata. Sul piano sincronico, sostiene in effetti Foucault – a quel tempo impegnato in una dura polemica con l'umanesimo teorico, e in particolare con l'umanesimo marxista²⁴⁶ – Marx rientra

²⁴⁴ «À l'évidence, ce à quoi nous avons affaire ici est un nouveau point d'hérésie, mais que je dirai du second ordre. Il est destiné à se diffuser à travers toute l'extension de la nouvelle épistème, mais sous une forme très particulière : celle qui consiste à superposer aux conflits *manifestes* entre les opinions typiques de la modernité un conflit *latent* avec l'ancien savoir, auquel certain d'entre elles continuent d'adhérer bien qu'en suivant déjà la logique du nouveau». É. Balibar, «Foucault et le point d'hérésie», cit., p. 147.

²⁴⁵ Senza scoprire la presenza di tale concetto, in effetti, De Certeau sostiene in effetti che la l'archeologia di Foucault valorizza gli anacronismi, da lui definiti come «equivoci» della continuità storico-epistemica. «Chaque région historique de l'*épistème* est le lieu d'une restructuration commandée (mais non plus organisée) par les structures élaborées de l'âge intérieur [...]. Contraire aux intentions qui ont commandé l'élaboration d'une formule, oubliée de ceux qui la reprennent différemment, la continuité est régie par l'équivoque». M. De Certeau, «Les sciences humaines et la mort de l'homme», cit., p. 190-191.

²⁴⁶ Polemica alla quale reagì, oltre che Sartre, anche Roger Garaudy, a quel tempo deputato e intellettuale del Parti Communiste Français (PCF), stigmatizzando *Le parole e le cose* come «interpretazione astratta e dottrinarista» dello strutturalismo di Lévi-Strauss. Cfr. Roger Garaudy, «Structuralisme et mort de l'homme», in *La Pensée*, n. 135,

perfettamente nell'ordine del discorso economico di David Ricardo. Questo perché nessuna divergenza sostanziale emerge tra le loro concezioni del rapporto tra valore, lavoro e storia. Secondo Foucault, infatti,

al livello profondo del sapere occidentale, il marxismo non ha introdotto alcun taglio reale (*coupure réelle*); figura piena, tranquilla, confortevole, e, in fede mia, soddisfacente per un certo periodo (il suo), si è situato senza difficoltà all'interno d'una disposizione epistemologica che lo ha accolto con favore (essendo essa, appunto, che gli faceva posto) e che esso a sua volta non aveva né l'intento di turbare, né soprattutto il potere di alterare, fosse pure di un pollice, dal momento che poggiava interamente su di essa. Il marxismo è nel pensiero del XIX secolo come un pesce nell'acqua: cioè, fuori di lì cessa ovunque di respirare²⁴⁷.

Sul piano dell'archeologia del sapere, sostiene Foucault, il pensiero di Marx non implica né una critica né tantomeno una rottura con l'ordine epistemico del suo tempo. Esso non soltanto non «turba» né «altera» la struttura di sapere nella quale emerge, ma anzi la conforta. Marx, aggiunge inoltre Foucault, non è solo un ricardiano, ma un magistrale esempio di regressione filosofica «precritica». Non avendo introdotto nessun «taglio reale» (*coupure réelle*) nella struttura del sapere, il pensiero marxiano si riduce, per Foucault, a un discorso che, volendosi «al tempo stesso empirico e critico; non può essere che, nel medesimo movimento, positivista e escatologico», perché «l'uomo vi appare come una verità a un tempo ridotta e promessa»²⁴⁸. In questo senso, sempre secondo Foucault, Marx non è che un rappresentante della struttura doppia dell'*épistème* moderna, determinata dalla compresenza di un livello «trascendentale» e di un piano «empirico», dell'analisi delle condizioni a priori della conoscenza e della pretesa di totalizzazione del sapere, della finitezza del soggetto e della volontà fondarvi il senso ultimo delle cose. Da una parte, Marx ha la pretesa di stabilire, a partire da un soggetto naturale e sociale, le condizioni di possibilità della storia. Dall'altra, riprende l'idea che l'umano è strutturalmente abitato da una mancanza o da un «impensato»: la certezza che l'alterità della coscienza deve essere ricondotta a unità e che soltanto il progresso della storia potrà

octobre 1967, p. 107-119, ripubblicato in P. Artières et alii, *Les Mots et les Choses. Regards critiques 1966-1968*, cit., p. 275-299.

²⁴⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 283.

²⁴⁸ Ivi, p. 345.

riconciliare l'umanità con la sua essenza perduta²⁴⁹. Con Marx – come con Auguste Comte, ne conclude Foucault – quest'ambiguità sfocia nell'escatologia e nel positivismo. La verità si rivela per lui nell'evoluzione dell'umanità, realizzandosi soltanto alla fine della storia. Ma essa risiede anche nell'oggetto empirico, dato qui ed ora, che prescrive dall'esterno le sue regole alla conoscenza. A questo livello, il pensiero di Marx non costituisce quindi in alcun modo un punto di eresia nel primo senso che abbiamo attribuito a questo termine: il suo pensiero non segna una svolta, ma garantisce al contrario la continuità dell'ordine epistemico al quale appartiene.

La situazione è però ben diversa se si intende il punto di eresia come un anacronismo. Per quanto Foucault insista sull'appartenenza di Marx al discorso dell'economia politica ricardiana, egli non riduce infatti la «scelta» che con lui si gioca alla sola divergenza tra le soluzioni al problema del rapporto valore-lavoro. Foucault la descrive, piuttosto, come una biforcazione tra diverse concezioni della storicità. Per Foucault, Marx e Ricardo si situano certo all'interno di una medesima *épistème*, che ha il suo centro nel rapporto tra finitezza umana e senso della storia. E tuttavia, egli sottolinea che alla storia «cumulativa» di Ricardo – per la quale il nesso tra pressione demografica e la rarità delle risorse porta alla stasi dell'evoluzione sociale – Marx risponde con una concezione che va in una «direzione inversa», pensando il divenire della società a partire da un «ruolo negativo» e dal suo possibile «ribaltamento» (*retournement*)²⁵⁰. Dentro lo stesso blocco epistemico, Marx oppone al pessimismo di Ricardo una concezione della storia come occasione di liberazione. Foucault ribadisce quest'idea nell'*Archeologia del sapere*, dove sottolinea che Marx decentra il soggetto storico «uomo», per lasciare posto alla complessità dell'interazione tra determinazioni strutturali e forze sociali in

²⁴⁹ A proposito di quella che considera la principale confusione delle filosofie post-kantiane, Foucault sostiene che «se l'uomo è davvero, nel mondo, il luogo d'una duplicazione empirico-trascendentale, se deve essere la figura paradossale in cui i contenuti empirici della conoscenza liberano, ma a partire da sé, le condizioni che li resero possibili, l'uomo non può darsi nella trasparenza immediata e sovrana d'un cogito; ma neanche può risiedere nell'inerzia oggettiva di ciò che, di diritto, non accede, e non accederà mai alla coscienza di sé». Ivi, p. 347. Da qui segue a suo avviso l'idea di un'alienazione storica dell'umano nell'ambito della vita, del lavoro e del linguaggio, per la quale la domanda fondamentale non è più quella critica di Kant, relativa alle condizioni di possibilità della conoscenza della natura, bensì quella storico-antropologica di Hegel: «come può accadere che l'uomo pensi ciò che non pensa, abiti ciò che gli sfugge nella forma d'una occupazione muta, animi, con una sorta di moto rappreso, quella figura di sé che coglie nella forma d'una esterioresità testarda? Come può l'uomo coincidere con quella vita il cui reticolo, le cui pulsazioni, la cui forza sepolta, incessantemente travalicano l'esperienza che gliene viene immediatamente offerta? Come può identificarsi con quel lavoro le cui esigenze e leggi s'impongono a lui nella forma d'un rigore estraneo?». Ivi, p. 348. Toneremo sul rapporto di Foucault con le filosofie dell'alienazione nel sesto capitolo di questo lavoro.

²⁵⁰ Ivi, p. 282-283.

lotta²⁵¹. Se considerato dal punto di vista della teoria economica e dell'epistemologia, dunque, Marx non è che un economista ricardiano e un filosofo precritico. Ma se lo si prende come pensatore della storicità, egli costituisce nientemeno che il «primo momento» di quella «mutazione epistemologica della storia» che supera l'opposizione tra «struttura» e «divenire», nella quale Foucault iscrive suo stesso lavoro archeologico²⁵².

In sintesi, una volta compreso il punto di eresia come il segnalatore di un anacronismo epistemico, possiamo sostenere che, nella sua archeologia, Foucault non si limita a storicizzare Marx, collocandolo nell'ordine epistemico ricardiano, né considera il *partage* da lui inaugurato come una semplice divergenza tra soluzioni sincroniche a uno stesso problema. Per Foucault, al contrario, nella misura in cui anticipa un sapere della storia ancora a venire, la Marx costituisce piuttosto un punto di eresia nel senso dell'anacronismo, dotato di implicazioni teoriche e politiche di primo piano. Testimoniando di un conflitto latente e asincrono all'interno del blocco epistemico ricardiano, Marx costituisce infatti il crocevia che apre a un'innovazione teorica in rottura con le premesse del suo ordine epistemico.

2.3. Spiazzamento

La seconda accezione del punto di eresia, che abbiamo appena ricostruito, apre la strada alla sua terza e ultima figura: una sorta di figura prospettica, o più semplicemente metodologica. Oltre a segnalare un conflitto epistemico sincronico e a indicare un anacronismo interno all'ordine epistemico, ci pare in effetti che il punto di eresia costituisca, per Foucault, il luogo di enunciazione dal quale l'archeologo del sapere indaga lo spessore storico dei discorsi. Divergenze e anacronismi epistemici, in questo senso, non sono soltanto uno degli oggetti, ma costituiscono anche il mezzo, o il punto di vista, di chi li indaga. Essi generano pertanto l'effetto di *spiazzamento* che contraddistingue il metodo dell'archeologia del

²⁵¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 18-19. Questa lettura della concezione marxiana della storia è confermata anche da un manoscritto datato 1967, che contiene gli appunti per un intervento al seminario di Raymond Aron alla Sorbona, nel quale Foucault ritorna sul rapporto Marx-Ricardo. Qui egli precisa che, se il criterio della periodizzazione adottato in *Le parole e le cose* fosse stato differente (non l'umanesimo, ma la concezione della storicità), Marx avrebbe rappresentato una «coupure absolument majeure». Manoscritto autografato di 48 fogli, boîte 55, chemise 10, Archives Foucault, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris, citato in L. Paltrinieri, «L'archive comme objet», cit.

²⁵² «L'opposizione struttura-divenire non è pertinente né per la definizione del metodo storico né, probabilmente, per la definizione di un metodo strutturale. Attualmente questo mutamento epistemologico non è ancora concluso. Tuttavia, non data di ieri, dal momento che se ne può far risalire la prima fase a Marx». M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 21.

sapere. Questa terza figura del punto di eresia si può chiarire nel momento in cui ci si chiede da quale prospettiva l'archeologo del sapere possa mai scorgere i *partages* che separano gli ordini epistemici. A questa domanda, Foucault dà una risposta tanto paradossale quanto efficace: l'archeologo parla, a suo avviso, dal punto di vista delle eresie interne al suo ordine epistemico. Se l'archeologia consiste nella ricostruzione sistema di ordinamento storico de sapere, e se essa serve a mettere in luce la differenza epistemica tra presente e passato; se ciò è vero, l'archeologo del sapere non può che situarsi in una posizione a un tempo interna e marginale rispetto al suo stesso presente. Come mostrare la differenza specifica del presente, come spiazzare il lettore rispetto al suo tempo, se non rivendicando una prospettiva liminare, dislocata, cioè, *al limite* dell'ordine epistemico nel quale viviamo?

Foucault assume tale prospettiva liminare per ricostruire le «scienze umane» sorte nel Diciannovesimo secolo, che implicano il meccanismo della «duplicazione empirico-trascendentale», aprendo la strada all'umanesimo filosofico. A suo avviso, in effetti, le scienze umane si basano su una duplicità infondata. Esse cercano le condizioni di possibilità della conoscenza del soggetto umano nell'esistenza storica di questo stesso soggetto. Di conseguenza, ipostatizzano i suoi modi d'esistenza concreti ed erigono alternativamente delle «metafisiche» della Vita, del Lavoro o del Linguaggio, nelle quali lo sviluppo della storia umana conduce al riassorbimento dell'Altro (*Autre*) nel Medesimo (*Même*)²⁵³. Ma – viene tuttavia da chiedersi – come può Foucault smascherare questa duplicazione empirico-trascendentale? La stessa archeologia del sapere non nasce proprio all'interno dei perimetri definiti dall'ordine epistemico dell'umanesimo? Non è essa stessa il risultato dell'*épistémè* che intende criticare? A tal proposito, la nostra ipotesi è che egli affida alla nozione di punto di eresia il compito di rispondere a questi interrogativi. Come abbiamo visto, l'archeologia non pretende infatti criticare dall'esterno la genesi delle scienze umane, ma prende piuttosto le mosse dalle divergenze e dagli anacronismi che la attraversano, cioè dai suoi scarti interni.

Discutendo le teorie strutturali psicanalitiche, etnologiche e linguistiche, d'altronde, Foucault insiste precisamente sulla possibilità di valorizzare questi scarti. Questi saperi, sostiene, hanno reso manifesto che il «sistema formale» e la «struttura sociale» di un'epoca si basano sull'esclusione di una serie di scelte possibili e sull'eventuale irruzione imprevista di questi possibili rimossi nel loro ordine. Secondo Foucault, in effetti,

²⁵³ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit, p. 354-361.

la catena significativa attraverso cui l'esperienza unica dell'individuo si costituisce, è infatti perpendicolare al sistema formale a partire da cui si costituiscono i significati d'una cultura: ad ogni istante la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società un certo numero di *scelte possibili* (e di *possibilità escluse*); inversamente le strutture sociali trovano in ognuno dei loro punti di scelta un certo numero di individui possibili (e altri che non lo sono), allo stesso modo in cui nel linguaggio la struttura lineare rende sempre possibile, a un certo momento, la scelta fra più parole o fonemi (escludendone tutti gli altri)²⁵⁴.

È nello scarto tra «scelte possibili» e «possibilità escluse» della struttura ordinata dell'esperienza, cioè nel punto di eresia che tormenta il «sonno antropologico» del sapere moderno, dunque, che l'archeologia foucaultiana intende collocarsi. Quest'idea è confermata da Foucault nella Prefazione a *Le parole e le cose*. Prendendo spunto dalla celebre «enciclopedia cinese» evocata da Jorge Luis Borges in una delle sue *Inquisiciones*²⁵⁵, Foucault esplicita l'effetto di spiazzamento al quale il suo metodo mira. Con una metafora letteraria, egli pone così il problema del mezzo e dei fini dell'archeologia delle scienze umane:

Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scambussolando tutte le familiarità del pensiero – del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia [...]. Nello stupore di questa tassonomia, ciò che balza subito alla mente, ciò che, col favore dell'apologo, ci viene indicato come il fascino esotico d'un altro pensiero, è il limite del nostro, l'impossibilità pura e semplice di pensare tutto questo²⁵⁶.

Per Foucault, la «risata» che l'assurda tassonomia borgesiana strappa al lettore restituisce il senso di «straniamento» che l'archeologia del sapere vuole ottenere introducendoci

²⁵⁴ Ivi, p. 407, [corsivo nostro].

²⁵⁵ «Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan lo que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china, que se titula Emporio celestial de conocimientos benévolos. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camel, (l) etcetera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas». Jorge Luis Borges, «El idioma analítico de John Wilkins», in Jorge Luis Borges, *Prosa completa*, vol. II, Bruguera, Barcelona 1980, p. 221. Su questo espediente narrativo borgesiano si veda Paolo Cherchi, «La “Enciclopedia cinese” di Jorge Luis Borges», in *Rivista di Studi Umanistici*, n. 2, 4 (2018), p. 103-115.

²⁵⁶ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 5.

agli ordini discorsivi del passato²⁵⁷. Questo straniamento ha un senso critico: costituisce una tappa necessaria per distanziarsi dall'ordine del discorso dominante nel presente. Lo stupore, la meraviglia per quelle che paiono delle assurdità lontane nel tempo e nello spazio costituiscono la premessa per aprire un'eresia nel cuore dell'attualità. Oltre che con Borges, Foucault difende quest'idea sostenendo che l'archeologia non allude all'orizzonte di una «utopia» futura – all'ordine infine riconciliato tra parole e cose, ad esempio – ma tenta piuttosto di aprire lo spazio destrutturante di una «eterotopia». Per Foucault, d'altra parte, le utopie hanno una funzione «consolante», mentre le eterotopie, come il metodo archeologico, «inquietano» la struttura ordinata della nostra esperienza: esse «minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzi tempo la “sintassi”, non sol tanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa “tenere insieme” (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose»²⁵⁸. Come sottolineato da Balibar, l'archeologia non promette quindi una «nuova età del sapere» ma si sforza di «pensare altrimenti» (*penser autrement*) i propri oggetti, mettendoli in relazione con ciò che Foucault, influenzato da Blanchot, qualifica come il loro «fuori» (*dehors*)²⁵⁹. In questo senso, l'effetto di spiazzamento è al tempo stesso il mezzo e il fine dell'archeologia, che si rivela come una sorta di scienza dei punti di eresia interni alle stratificazioni storiche del sapere.

* * *

Abbiamo visto che, sorta nel contesto dell'archeologia del sapere, la nozione di punto di eresia assume diverse figure: la divergenza, l'anacronismo e lo spiazzamento. Nel primo senso, il punto di eresia designa il conflitto tra le soluzioni possibili a un problema determinato, che dipendono dalla base epistemica nel quale tale problema può sorgere. Nel secondo senso, la nozione invece squaderna una tensione tra soluzioni non-contemporanee; essa mostra così che gli ordini epistemici sono attraversati da echi e prefigurazioni. Nel terzo senso, la nozione di punto di eresia designa infine la prospettiva assunta dell'archeologo del sapere; essa rivela così che le eresie sono al tempo stesso l'oggetto, lo strumento e l'effetto della sua indagine.

²⁵⁷ Sullo straniamento (*estrangement*) come mezzo e come obiettivo dell'archeologia del sapere di Foucault, si veda L. Paltrinieri, *L'expérience du concept*, cit., p. 20.

²⁵⁸ Ivi, p. 8.

²⁵⁹ É. Balibar, «Foucault et le point d'hérésie», cit., p. 165, [traduzione nostra].

Dopo averne dato una definizione generale e dopo averne determinato le figure particolari, si tratta ora di vedere che la molteplicità di sensi del punto di eresia autorizza almeno due diversi usi di questa nozione. Nell'ambito della nostra lettura incrociata di Marx e Foucault, conviene dunque precisarli, evidenziare quale dei due adotteremo e spiegare le ragioni per le quali compieremo tale scelta.

3. Usi

Come anticipato, è attraverso la nozione di punto di eresia che Balibar interpreta il rapporto tra Foucault, Marx e i marxismi. A suo avviso, in effetti, questa nozione si presta a rendere conto dell'ambivalenza di tale relazione. Con questa proposta, Balibar spinge però la nozione di punto di eresia ben oltre il ruolo attribuitole da Foucault nell'ambito dall'archeologia del sapere, dandole un nuovo significato. Egli la impiega come un filtro interpretativo, facendone addirittura un metodo per leggere e comparare due classici della storia del pensiero politico.

Va tuttavia precisato che, sostenendo l'idea di una fondamentale opposizione tra i concetti della critica dell'economia politica di Marx e quelli dell'analitica dei poteri di Foucault, Balibar risolve la nozione di punto di eresia in quella di «punto di avversità»²⁶⁰. Nell'orizzonte della nostra ricerca, si tratta allora di mostrare che questa riduzione non esaurisce gli usi possibili del concetto di punto di eresia. A differenza di quanto fatto da Balibar, si può infatti difendere l'ipotesi che il punto di eresia non sia soltanto il nome di un'antinomia, dunque di alternativa esclusiva, ma l'operatore che favorisce una «sintesi disgiuntiva» tra la critica dell'economia politica di Marx e l'analitica dei poteri di Foucault.

3.1. Punto di avversità

L'idea del punto di eresia come chiave interpretativa del rapporto Foucault-Marx ha costituito un originale contributo agli studi sull'argomento e ne ha favorito l'avanzamento. Essa permette non soltanto di intravedere dei «momenti foucaultiani» in Marx e dei «momenti marxiani» in Foucault, ma anche di sottolineare la relazione che Foucault intrattiene con il dibattito marxista degli anni Sessanta e Settanta. Si tratta, potremmo dire, di una precisazione del senso di quel «combattimento» che, secondo un'ipotesi proposta da Balibar fin dagli anni Ottanta, qualifica il rapporto di Foucault con Marx lungo tutto il suo itinerario teorico²⁶¹. Tuttavia, Balibar sviluppa questa lettura sotto condizione: a patto, cioè, di concluderne che la linea che lega questi autori conduce, in fin dei conti, alla loro contraddizione.

Balibar argomenta l'idea di una contraddizione tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri distinguendosi dalle principali strategie solitamente impiegate per conciliare

²⁶⁰ É. Balibar, «Un point d'avversité. L'Anti-Marx de Michel Foucault», cit., [traduzione nostra].

²⁶¹ Cfr. É. Balibar, «Foucault, Marx et l'enjeu du nominalisme», cit.

questi apparati concettuali. Le filosofie di Marx e di Foucault, sostiene, possono essere combinate in modi diversi. Si può ad esempio provare ad «articolare» Marx e Foucault: si tratta dello sforzo di «connettere degli enunciati, delle analisi, dei problemi e delle intenzioni con tutti i gradi possibili della distanza e della prossimità, dell'omogeneità e dell'eterogeneità»²⁶². A questa prima opzione si accompagna però una tentazione: quella di «sussumere» (subordinare) i concetti dell'uno a quelli dell'altro, scoprendo un «marxismo dimenticato» in Foucault o sostenendo che Marx ha sostanzialmente sviluppato i concetti e i temi foucaultiani con un secolo di anticipo²⁶³. Come nel caso dei marxismi foucaultiani che abbiamo ricostruito nel primo capitolo, questa tentazione può indurre a convocare entrambi gli autori di fronte al «tribunale» di una teoria terza e indipendente, capace di fornire l'impianto teoretico generale per l'alleanza di critica dell'economia e analitica dei poteri.

A detta di Balibar, per quanto originali e talvolta decisivi, questi tentativi non possono che incontrare una serie di difficoltà insormontabili. Per quanto forti esse siano, le analogie tra Marx e Foucault si rivelano in verità dei fattori di disgiunzione. La pubblicazione dei corsi di Foucault della prima metà degli anni Settanta, sostiene infatti Balibar, ha permesso di constatare che Foucault cerca sistemanticamente, almeno per un certo periodo, di competere con i marxismi, tentando di sconfiggerli sul loro stesso terreno:

[Foucault] non si è rimasto a dei giudizi epistemologici o politici generali su Marx e sul marxismo, ma ha lavorato dall'interno, con i mezzi concettuali e storiografici che gli sono propri, le *domande del marxismo*: lo schema della lotta di classe, della riproduzione, la genesi dei rapporti di produzione e dello Stato capitalista, le condizioni dello sfruttamento, la forma salario, etc. Non soltanto non ha niente da invidiare [...] alle correnti marxiste contemporanee che, ciascuna a suo modo [...], si sforzano di ricostruire il marxismo, ma è chiaro che si è sforzato di batterle sul loro stesso terreno, in parte con le loro stesse armi, in parte con altre, che finiranno per condurlo altrove²⁶⁴.

²⁶² Ivi, p. 84.

²⁶³ Stéphane Legrand difende ad esempio l'idea di un «marxismo dimenticato» sotteso alla teoria del potere di Foucault. Torneremo su questa tesi nel capitolo IV di questo lavoro. Cfr. Stéphane Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 27-43. Harvey difende invece l'idea che i concetti di disciplina e biopolitica sviluppati da Foucault siano sostanzialmente anticipati da Marx già nel primo libro del *Capitale*. Cfr. David Harvey, *A companion to Marx's Capital*, Verso, London-New York, 2010, [trad. it. *Introduzione al Capitale. 12 lezioni sul primo libro e sull'attualità di Marx*, La Casa Usher, Firenze 2014].

²⁶⁴ É. Balibar, «Un point d'adversité», cit., p. 91, [traduzione nostra].

Per Balibar, il «punto di eresia» che lega la critica dell'economia politica all'analitica dei poteri si rovescia pertanto in punto di avversità. Confrontandosi apertamente con Marx e usando degli strumenti concettuali marxisti, il fine di Foucault non è di ricostruire o rinnovare il marxismo, bensì di sconfiggerlo analiticamente intorno ai suoi stessi oggetti d'indagine, nel loro stesso ambito, cioè quello della critica della società contemporanea. Qualcosa di simile è sostenuto, in una prospettiva foucaultiana e non marxista, anche da Laval. A suo avviso, in effetti, Foucault si appoggia infatti sul dibattito marxista per giocare «Marx contro Marx», i suoi problemi contro le sue soluzioni, con l'obiettivo di andare «oltre Marx e i marxismi»²⁶⁵. Con il lessico balibariano, riassumendone l'ipotesi, possiamo allora dire che il «corpo a corpo con Marx» che soggiace all'intero itinerario di Foucault conduce quest'ultimo a presentarsi come un autentico «Anti-Marx» e a elaborare le sue tesi come rovescio speculare del materialismo storico²⁶⁶. Con il nostro lessico, possiamo sostenere che, tormentato dall'ingombrante figura di Marx, l'inconscio teorico di Foucault costituisce la propria identità in conflitto con il suo Grande Altro. In ogni caso, per Balibar ciò significa che il tentativo di costruire di un «marxismo foucaultiano» è una sfida per definizione aporetica, perché la linea che collega Foucault a Marx assomiglia più a un asintoto che a un'intersezione. Si tratta dunque, a suo avviso, «di prendere la questione in contropiede [...] di pensare la *disgiunzione* dei due autori [...] di parlare contro la conciliazione»²⁶⁷.

Balibar giustifica questo rovesciamento del punto di eresia in punto di avversità riducendo la nozione alla prima delle tre figure che abbiamo poco fa individuato. Eresia, in questo caso, significa «divergenza» tra due soluzioni possibili a un medesimo campo problematico. Proponendo una notevole generalizzazione, Balibar sostiene che tale campo comune a Marx e a Foucault sia l'insieme di problemi generati dalla storicizzazione del kantismo operata da Hegel. Più precisamente, a suo avviso, al fondo del rapporto tra i concetti di Marx e Foucault vi è un medesimo problema di antropologia filosofica, derivato dalla filosofia hegeliana del diritto. Marx e Foucault partono entrambi dell'idea hegeliana secondo

²⁶⁵ Christian Laval, «La productivité du pouvoir», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 29-44, [trad. it. «La produttività del potere», in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, I, cit., p. 93-110].

²⁶⁶ Balibar sostiene fin dagli anni Ottanta che l'itinerario teorico-politico di Foucault è animato a questo corpo a corpo con Marx e con i marxismi e che questo corpo a corpo garantisce la potenza e l'originalità del pensiero di Foucault. «Je formerai l'hypothèse que, sous des formes constamment renouvelées, un véritable combat avec Marx est coextensif à toute l'œuvre de Foucault, et l'un des ressorts essentiels de sa productivité». É. Balibar, «Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme», cit., p. 282.

²⁶⁷ É. Balibar, «Un point d'avversité», cit., p. 85, [traduzione nostra].

la quale l'«individualità astratta» (universale e formalmente eguale) non è né uno stato di natura né il risultato artificiale del diritto, ma costituisce l'esito di un processo di «istituzione» sociale del soggetto. Essi intendono però in modo profondamente diverso questo processo di istituzione. Laddove Marx lo pensa sulla base della forma economica della «proprietà» e della «merce», Foucault approfondisce invece i dispositivi di potere della «penalità» e della «norma». Laddove il primo elabora un'antropologia filosofica dell'«alienazione» e della «dis-alienazione», il secondo costruisce invece un'etica della «fuga» del soggetto normalizzato.

Più semplicemente, si può dire che il problema post-hegeliano dal quale Marx e Foucault prendono le mosse è quello che Balibar chiama teoria dell'«individuazione»²⁶⁸, vale a dire lo studio delle forme di dominio e delle possibilità di liberazione che si presentano nel processo di formazione del soggetto moderno. Data l'incarnazione storica e sociale dello spirito, come si formano i soggetti che popolano la società moderna capitalista e come possono essi emanciparsi? Basate su questo comune interrogativo, prosegue Balibar, le soluzioni proposte da Marx e da Foucault divergono drasticamente. Al paradigma «olistico» di emancipazione difeso da Marx si oppone quello «individualistico» di Foucault. Alla collettivizzazione del soggetto attraverso l'interazione sociale sembra rispondere, in modo quasi speculare, la singolarità dei comportamenti alternativi. Il primo modello rinvia alla necessità di «totalizzare» le facoltà degli individui, sciogliendo la loro particolarità nell'essere sociale istituito dalla «rivoluzione comunista». Il secondo modello, più libertario, si affida invece l'idea di una «differenziazione» illimitata dei soggetti, favorendo l'affermazione di molteplici «anomalie». Con ogni evidenza, Balibar delinea quest'opposizione per declinare filosoficamente il disaccordo politico tra il «comunismo» di Marx e il peculiare «liberalismo» al quale Foucault giunge, a detta sua, per risolvere la tragica assenza di prospettive d'emancipazione che contraddistingue il suo pensiero. Il punto di avversità è quindi a un tempo filosofico e politico, teorico e pratico.

Questo *uso disgiuntivo* del punto di eresia difeso da Balibar non sembra però esaurire la fecondità della nozione da lui stesso scoperta. Come abbiamo visto, tale nozione rimanda all'idea di *partage*, di divisione all'interno di un campo unitario comune. Essa permette di

²⁶⁸ «Je propose de considérer que le point d'avversité réside dans le fait que Marx et Foucault développent deux anthropologies incompatibles, qui divergent à propos d'un problème qui est pourtant formellement le même, et que d'ailleurs nous pouvons et devons reprendre à notre compte: le problème de l'individuation». Ivi, p. 179.

pensare, nel quadro dell'archeologia del sapere, tre generi di fenomeni: le soluzioni alternative date a uno stesso problema sulla base di presupposti condivisi; gli anacronismi che tali alternative rivelano; e l'effetto di spiazzamento ottenuto dall'inchiesta archeologica. Stante la polisemia del punto di eresia, ci pare quindi che l'idea di «avversità» non restituisca pienamente il senso del concetto. Essa schiaccia anzi il significato della nozione sulla prima delle sue figure – la biforcazione tra ipotesi contrapposte – senza sviluppare le conseguenze di quel “comune” dal quale la divisione dipende.

Oltre a impoverire la ricchezza della nozione foucaultiana da lui stesso scoperta, l'appiattimento del punto di eresia sul punto di avversità proposto da Balibar ha quindi due effetti negativi. Esso comporta anzitutto quella che possiamo chiamare una semplificazione «politicista» del rapporto tra il pensiero di Foucault e quello di Marx. Nonostante le sue prudenze, Balibar riconduce infatti la differenza tra le loro teorie alla sostanziale divergenza tra le strategie e gli orizzonti politici che a loro si sono ispirate. La relazione tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri è così ridotta all'alternativa tra una politica socialista o comunista e una politica anarchica o libertaria. In secondo luogo, e di conseguenza, questo appiattimento dell'eresia sull'avversità comporta la cancellazione della possibilità di articolare stabilmente, e eventualmente di interserare, i concetti di Marx e quelli Foucault. Pur sostenendo l'importanza di pensare «Foucault dentro Marx e Marx dentro Foucault»²⁶⁹, Balibar usa il punto di eresia per opporli frontalmente. Egli lo fa, giustamente, per contestare chi considera una loro convergenza lineare come un'ovvietà, ma pone così anche un ostacolo apparentemente insormontabile a chi intende lavorare all'incontro tra le loro prospettive. Lavorando «contro la loro conciliazione», infatti, Balibar avvallo, e anzi sembra addirittura sostenere apertamente, l'idea che una decisione definitiva e risoluta debba essere presa per scegliere un apparato teorico in alternativa all'altro. Criticando i tentativi di «sussunzione», che un apparato teorico può operare sull'altro, Balibar giunge perciò, probabilmente senza volerlo, a mettere un'ipoteca sulle ricerche che lavorano nell'orizzonte della loro intersezione.

3.2. Sintesi disgiuntiva

Abbiamo visto che la nozione di punto di eresia è solo in parte sovrapponibile a quella di avversità, o contraddizione, cioè all'esclusività logica e politica tra tesi riguardanti un comune

²⁶⁹ Ivi, p. 102.

oggetto di riflessione. Grazie all'intuizione di Balibar, ma contro le sue conclusioni, si tratta allora di scandagliare gli altri usi possibili della nozione da lui scoperta. La nostra ipotesi, lo ricordiamo, è infatti doppia. Essa sostiene che la nozione di punto di eresia può essere usata come un operatore concettuale per intrecciare la critica dell'economia politica marxiana e l'analitica dei poteri foucaultiana e che tale intreccio fornisce un contributo al cantiere che abbiamo chiamato «marxismo intersezionale».

Per scoprire i punti di intersezione conviene allora definire un uso della nozione di punto di eresia diverso da quello disgiuntivo, proposto da Balibar. A nostro avviso, questo uso può essere dedotto dalla struttura stessa della nozione e dalle sue varie figure. Abbiamo in effetti sostenuto, e ribadito, che il punto di eresia serve a mettere in luce che la differenza tra soluzioni divergenti rispetto un problema che emerge da un terreno comune, al quale entrambe appartengono. A nostro avviso, questo significa che il punto di eresia separa a patto di connettere, disgiunge generando le condizioni di una congiunzione. In questo senso, il punto di eresia può essere inteso come uno dei nomi di ciò che Deleuze e Guattari chiamano «*sintesi disgiuntiva*» o «concatenamento» (*agencement*): «il sistema di permutazioni possibili differenze che tornano sempre allo stesso, spostandosi e scivolando», la struttura nella quale «le differenze tornano al medesimo, senza cessar d'essere delle differenze»²⁷⁰.

Per averne una prova, basti pensare all'etimologia della nozione di punto di eresia. Nella storia delle religioni, un'«eresia» (dal greco *αἵρεσις*, scelta) nasce nel momento in cui una fazione decide di costituirsi come autonoma all'interno di una dottrina dominante, opponendosi a uno o più dei suoi dogmi, corrompendone la purezza e sviluppando delle ipotesi fino a quel momento minori. Nella storia del cristianesimo, ad esempio, si tratta di quell'interpretazione delle sacre scritture che rompe l'unità dei contrari (*coincidentia oppositorum*): l'unione ipostatica di umano e divino (con il nestorianesimo) o la transustanziazione eucaristica del pane e del vino nel corpo di Cristo (con il luteranesimo). Dal canto suo, il «punto» costituisce in geometria quel concetto primitivo – «senza parti», secondo Euclide, cioè senza volume, area o lunghezza – che sta all'origine della linea e che permette l'incrocio di infinite rette. Con un vocabolario secolare e non geometrico, possiamo dunque sostenere che il punto di eresia è il luogo teorico – il problema, l'argomento, il concetto – a partire dal quale una o più linee possono diramarsi, sulla base di una scelta che nasce dentro e contro un sistema di

²⁷⁰ Félix Guattari, Gilles Deleuze, *L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 18, 82, [trad. it. *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002].

enunciazione determinato, modificandone la struttura. Questa definizione fa eco alla concettualizzazione che, nella *Scienza della logica*, Hegel dà del «limite». A suo avviso, la linea che divide due superfici, due enti materiali o ideali, non costituisce soltanto la frontiera che decreta la separazione irrimediabile dell'uno dall'altro, ma anche la *soglia* della loro «azione reciproca». Oltre a determinare negativamente una separazione, sancendo un'esteriorità, essa assicura un'alterazione. «Il punto – sostiene Hegel – è limite della linea non solo così che questa vi cessa soltanto e come esserci ne è fuori», perché «nel punto la linea anche inizia» e dunque «questi limiti sono nel contempo il *principio* di ciò che limitano»²⁷¹.

Se inteso in questo modo, il punto di eresia non funziona soltanto come un indizio delle divergenze che separano Foucault da Marx. Esso non si limita nemmeno a fare da segnalatore delle affinità che, nonostante le differenze, avvicinano due pensieri appartenenti ad epoche diverse. Esso permette, anche e soprattutto, di interpretare le antinomie che oppongono la critica dell'economia politica di Marx e l'analisi dei poteri di Foucault come delle occasioni interpretative. Nella nostra prospettiva, il punto di eresia rappresenta infatti uno stile di lettura e un mezzo di traduzione. Spiazzandoci rispetto alle abitudini interpretative consolidate, aiuta a comprendere la natura dei problemi posti dal raffronto dei concetti di Marx e di Foucault e a esprimerli nella forma di interrogativi rivolti a entrambi. In questo modo, tale nozione autorizza un lavoro comparativo che non misura soltanto prossimità e distanze, ma che ha l'ambizione di leggere entrambi sotto una nuova luce. Mettendo in relazione Marx e Foucault attraverso le antinomie che li dividono, diventa infatti possibile illuminare dei problemi comuni e *scegliere* un'interpretazione che favorisca l'intersezione di concetti apparentemente opposti.

Grazie alla sua strutturale ambivalenza, il metodo del punto di eresia conduce alla scoperta di quelli che potremmo chiamare gli «impensati» che attraversano il pensiero di Marx e quello di Foucault, vale a dire di quei problemi che, pur emergendovi, non possono essere sviluppati all'interno dei loro rispettivi quadri teorici. A differenza di altri approcci, questa prospettiva non difende l'idea di una segreta fedeltà di Foucault al dogma marxista né l'ipotesi della capacità preveggenza di Marx rispetto ai temi foucaultiani. Al contrario, essa rimanda alle loro rispettive mancanze e alla possibilità di affrontarle grazie a una lettura incrociata delle loro opere, che valorizzi le rispettive indecisioni, cioè i momenti in cui Marx e Foucault esitano di

²⁷¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, [*Scienza della logica*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 65].

fronte a una scelta teorica netta (accordare un primato assoluto della «struttura economica», nel caso di Marx, o ai «rapporti di potere», nel caso di Foucault, ad esempio)²⁷². Il limite che costituisce tanto l'oggetto quanto la prospettiva assunta da tale stile di lettura è, infatti, a un tempo esterno e interno. Esterno, perché traccia il confine a partire dal quale la disgiunzione o la congiunzione tra concetti e ipotesi diverse diventa possibile. Interno, perché sposta tale confine dentro al percorso di elaborazione che ha condotto l'autore alla formulazione del concetto o dell'ipotesi in questione. Più che mettere in relazione Marx e Foucault sulla base di quel che dicono, dunque, il metodo dei punti di eresia li articola intorno a ciò che tacciono e quel che non possono dire. Più che sul pieno delle loro teorie, il nostro metodo si sofferma sui loro vuoti e sui loro silenzi.

Da questo punto di vista, si tratta di riprendere, con retroterra e obiettivi diversi, un suggerimento di Althusser. Leggere un classico del pensiero politico, a suo avviso, significa in effetti concentrarsi sugli «spazi bianchi» sottesi ai suoi enunciati più che sugli enunciati stessi²⁷³. Di tale suggerimento, tuttavia, il metodo dei punti di eresia estende e modifica il senso. In primo luogo perché, nella lettura incrociata si propone in questo elaborato, gli spazi bianchi ai quali ci riferiamo non sono soltanto quelli del *Capitale*, ma anche quelli che tagliano in diagonale il pensiero di questi due nomi iconici del pensiero critico. In secondo luogo, perché non intendiamo riempire gli spazi bianchi di Marx e di Foucault facendo ricorso ai concetti immanenti alle loro rispettive teorie, ma ci proponiamo di scavarli grazie alle intuizioni dell'apparato concettuale che, in apparenza, vi si oppone diametralmente. In terzo luogo, perché il punto di eresia sarà inteso tanto come quel che congiunge, disgiungendoli, i concetti di Marx e di Foucault quanto come quella deviazione eretica concettuale interna all'apparato teorico di ciascuno. In questo senso, il metodo che proponiamo prova a squadrare uno spazio teorico comune per sintetizzare, nelle differenze, la critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri, trasformando i punti ciechi di Marx e di Foucault in occasioni per rileggere l'uno alla luce dell'altro.

* * *

²⁷² Per quanto riguarda la lettura di Foucault, ci ispiriamo alla ricerca abbozzata in Judith Revel, «Foucault marxiste, hérétique? Histoire, subjectivation, liberté», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 154-170.

²⁷³ L. Althusser, «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx», cit.

I diversi sensi della nozione di punto di eresia saranno sfruttati per affrontare le presunte antinomie concettuali che tormentano il confronto e la cooperazione tra le teorie di Marx e di Foucault. È in questa direzione, in effetti, che si muovono i capitoli successivi. Come anticipato nell'Introduzione, ci opporremo alla tesi che considera la critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri come due apparati concettuali antinomici, in definitiva alternativi ed esclusivi. Contrasteremo, in questo modo, l'idea ancora diffusa secondo cui è grazie all'allontanamento dalla «critica» dello «sfruttamento», dell'«ideologia» e dell'«alienazione» proposta da Marx che le «inchieste» di Foucault sul «potere», sulle «norme» e sulle pratiche di «soggettivazione» guadagnano la loro originalità filosofica. Nelle pagine seguenti, metteremo quest'interpretazione alla prova dei testi. Un doppio movimento guiderà di conseguenza ciascun capitolo. In un primo tempo, che corrisponderà alla prima metà di ciascuno dei prossimi capitoli, sosterremo che i concetti della critica dell'economia politica di Marx attraversano l'analisi dei poteri di Foucault non solo come termini di confronto polemico, ma come eresie interne, cioè come ipotesi a un tempo percorse e nascoste, conservate e trasformate. In un secondo tempo, torneremo su Marx per mostrare che la sua critica dello sfruttamento, dell'ideologia e dell'alienazione sono infestate da intuizioni – riguardanti i rapporti di potere, la normatività dei discorsi e i processi di soggettivazione – che mettono in tensione la griglia analitica economicista della critica dell'economia politica. Dalle tracce marxiane in Foucault passeremo così allo «spiazzamento» che esse producono nella lettura di Marx.

Più precisamente, la decisione interpretativa «eretica» che proponiamo consiste nel superamento di tre *false alternative*: tra il concetto di «sfruttamento» e quello di «potere», tra quello di «ideologia» e quello di «norme» e tra quello di «alienazione» e quello di «soggettivazione». Prima di affrontare queste false alternative concettuali, riteniamo però opportuno concentrarsi sul punto di eresia che collega Marx e Foucault sul piano del loro metodo d'indagine, ricostruendo l'«aria di famiglia» che unisce i loro modi di praticare la critica della società. Una volta studiato il rapporto che essi stabiliscono tra «critica» e «inchiesta», si prenderanno in conto le antinomie tra i loro principali concetti critici. Per ciascuna dicotomia, si mostrerà che l'alternativa esclusiva nasconde una più profonda intersezione di temi e argomenti, che invita a prendere delle decisioni interpretative eretiche rispetto ai testi di Marx e di Foucault. In questo senso, la congiunzione «o» con la quale intitoliamo i prossimi capitoli (critica o inchiesta, potere o sfruttamento; norme o ideologia, soggettivazione o alienazione)

deve essere intesa nella sua costitutiva ambiguità semantica. Come notato da Pierre Macherey nella sua lettura comparata delle filosofie di Hegel e di Spinoza²⁷⁴, in quanto congiunzione disgiuntiva tale formula trasfigura delle differenze per articularle tra loro: essa significa «oppure» ma anche «altrimenti». Sotto la luce del punto di eresia, questa congiunzione non rimanda soltanto alla divisione tra termini alternativi ma anche alla loro potenziale implicazione. La domanda che dà il titolo a questa ricerca – «critica dell'economia politica o analitica dei poteri?» – può così essere declinata non solo nel senso dell'*aut aut* ma anche nell'orizzonte del *sive*, non solo come scelta binaria ma anche come intersezione.

²⁷⁴ «La formule “Hegel ou Spinoza” – scrive Macherey – [...] comporte une ambiguïté sémantique qu’il convient, sinon de lever, du moins de souligner pour mieux la caractériser. Dans la langue française, l’utilisation de la conjonction “ou” confond deux figures de l’évaluation comparée que d’autres langues distinguent au contraire: c’est ainsi que le “ou” du français traduit indistinctement le *vel* et le *aut ... aut* du latin, qui disent des choses apparemment contraires. *Aut ... aut* est la formule de l’opposition et de l’exclusive: c’est (ou) l’un ou l’autre, mais pas les deux à la fois. Si “Hegel ou Spinoza” se disait de cette manière, *aut* Hegel *aut* Spinoza, c’est-à-dire “ou bien Hegel ou bien Spinoza”, cela reviendrait à les présenter comme deux formes de pensées irréductibles, constituant les termes d’un choix qu’il n’est pas possible de laisser indéfiniment suspendu [...]. Mais il ne faut pas oublier que “Hegel ou Spinoza” peut aussi se traduire par “Hegel *vel (sive)* Spinoza” [...] Le “ou” est ici la formule de l’identité et de l’équivalence». P. Macherey *Hegel ou Spinoza*, p. IX.

CAPITOLO III

Critica e inchiesta

Connoto la con-ricerca con due determinazioni: la prima è il fatto di essere processuale, di costituire un processo, al limite, anche “interminabile” [...]. Le nuove conoscenze trasformano le situazioni, ma queste richiedono ulteriore “conoscenza”. La seconda determinazione riguarda il carattere stesso della con-ricerca: essa non è solo un processo conoscitivo, ma la stessa conoscenza si propone di essere direttamente azione e trasformazione.

Romano Alquati, *La riproduzione del futuro*²⁷⁵

Il primo punto di eresia tra Marx e Foucault sul quale conviene soffermarsi è di natura metodologica: esso riguarda, infatti, il rapporto tra «critica» e «inchiesta». Si tratta di un problema che potremmo definire “classico” delle imprese teoriche che si riconoscono come «critiche». Come articolare i concetti generali che permettono di criticare la società e l'analisi empirica dei meccanismi di oppressione e delle lotte per abolirli? E quale rapporto stabilire tra idee, soggetti e pratiche del dominio sociale e del mutamento politico? Per quanto talvolta semplificato usando la distinzione marxiana tra «teoria» e «prassi»²⁷⁶, questo problema risulta in realtà tripartito. Esso riguarda la relazione tra i criteri che permettono di *giudicare* lo stato di cose presenti (problema normativo), le categorie che aiutano a *spiegare* le sue dinamiche (problema epistemologico) e le pratiche necessarie per *trasformare* questo stato di cose (problema politico).

²⁷⁵ Romano Alquati, *La riproduzione del futuro*, Deriveapprodi, Roma 2021, p. 93.

²⁷⁶ La celebre distinzione tra «teoria» e «prassi» è contenuta nell'Undicesima *Tesi su Feuerbach* di Marx. Cfr. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1845, [trad. it. «Tesi su Feuerbach», in Marx, *Opere complete. V, 1845-1846*, Editori Riuniti, Roma 1972, disponibile online: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>]. A questo proposito, Macherey nota che «interpréter le monde, le transformer, ce ne sont pas les termes d'une alternative qui les opposerait l'un à l'autre sur un même plan ; leur rapport est davantage vertical qu'horizontal». Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « Thèse » sur Feuerbach*, Amsterdam, Paris 2008, p. 231.

Nel primo capitolo di questo lavoro, trattando del metodo della «critica immanente» dell'ultima generazione francofortese, abbiamo sottolineato che, pur ispirandosi, in modi diversi, a Marx e a Foucault, esso manca due dei tre termini che compongono tale problema. Concentrandosi sulle norme etiche iscritte nelle pratiche sociali, la «critica delle forme di vita» elaborata da Jaeggi evacua tanto la conoscenza dei meccanismi oppressivi della realtà sociale, quanto i soggetti sociali capaci di modificarli. Focalizzandosi sull'«immanenza» del teorico critico ai rapporti di potere, invece, Saar sorvola la relazione tra l'attività intellettuale della critica e le pratiche di resistenza che, continuamente, agiscono dentro tali rapporti. In questo modo, il paradigma francofortese della «critica immanente» riduce la connessione tra critica, conoscenza e trasformazione sociale a un'evocazione, seducente ma vuota. Riprendendo i termini usati da Krahl nella sua polemica con Habermas²⁷⁷, abbiamo sostenuto che questo marxismo foucaultiano rischia di rimanere legato a una concezione accademica del pensiero politico. Sprovvisi degli strumenti necessari per intrecciare teoria critica e conflitti sociali, Jaeggi e Saar finiscono per perdere quel legame con le lotte sociali che costituiva, secondo il giovane Horkheimer, il tratto distintivo della «teoria critica della società»²⁷⁸.

A differenza di molti filosofici politici, Marx e Foucault affrontano invece il rapporto tra teoria e prassi dotandosi di un metodo specifico. Nell'uno come nell'altro, la critica della società pare infatti spesso accompagnata da un metodo d'indagine empirica che prende la forma dell'«inchiesta»²⁷⁹. Lungi dal limitarsi a commentarle dall'esterno, Marx e Foucault intervengono infatti all'interno delle lotte sociali del loro tempo, allestendo strumenti d'indagine e strutture organizzative al servizio della prassi politica. È precisamente in virtù di tale immanenza alle organizzazioni politiche e alle lotte sociali – questa la nostra ipotesi – che essi affrontano in modo originale il rapporto tra norme, concetti e pratiche della critica sociale, declinandolo attraverso l'inchiesta. Con tale metodo d'indagine, Marx e Foucault declinano in modo originale il rapporto tra criteri *normativi* della critica, concetti *esplicativi* e pratiche

²⁷⁷ H. J. Krahl, *Costituzione e lotta di classe*, cit., p. 278.

²⁷⁸ Secondo Horkheimer, infatti, la «teoria critica» «non è una qualsiasi ipotesi di ricerca che si rivela utile nell'attività dominante, ma è invece un momento inscindibilmente connesso con lo sforzo storico volto a creare un mondo adeguato ai bisogni e alle energie degli uomini. Nonostante tutta l'interazione tra teoria critica e scienze specialistiche [...], essa non tende mai al puro aumento del sapere in quanto tale, bensì all'emancipazione dell'uomo da rapporti che lo rendono schiavo» M. Horkheimer, *Teoria critica*, cit., p. 188-189. Sull'attualità del rapporto tra teoria critica e prassi politica si veda anche Bernard H. Harcourt, *Critique and Praxis*, Columbia University Press, New York 2022.

²⁷⁹ Balibar nomina la «passione per l'inchiesta» tra i punti di eresia che possono avvicinare Marx e Foucault. Egli non sviluppa però questo punto di eresia né nel senso della loro congiunzione né in quello della loro disgiunzione. Cfr. É. Balibar, «Un point d'adversité», cit., p. 85.

transformative della realtà sociale. Obiettivo del capitolo è allora di approfondire il rapporto tra critica e inchiesta in Marx e in Foucault. A differenza dei capitoli successivi, questo primo punto di eresia non consiste nel superamento di una presunta antinomia, con cui si oppongono solitamente i concetti dei due autori. In questo caso, il punto di eresia rimanda piuttosto a quella che possiamo chiamare, con Wittgenstein, un'«aria di famiglia» tra il metodo d'indagine di Marx e quello di Foucault, a partire dalla quale si diramano differenze profonde e si scoprono convergenze inattese. Come nei restanti capitoli, procederemo ciononostante in due tempi. In un primo momento, metteremo in luce la distanza che separa lo «stile di militanza» di Foucault dal modello marxista dell'«intellettuale organico» al partito comunista. A questo livello, proveremo a evidenziare il gioco di assonanze e dissonanze tra l'«inchiesta-intolleranza» sulle prigioni del *Groupe d'Information sur les Pisons* (GIP), alla quale Foucault partecipa, le «inchieste operaie» del maoismo francese e la «conricerca» sviluppata nell'ambito del marxismo operaista italiano. In un secondo tempo, mostreremo i tratti che accomunano, nonostante tali differenze, le «epistemologie politiche» di Marx e di Foucault. A questo proposito, la nostra ipotesi sarà che, in entrambi i casi, critica e inchiesta costituiscono due momenti di un'unica pratica teorica, nella quale le norme e i concetti della critica emergono dalla partecipazione dell'intellettuale alle lotte sociali. Delineando lo sfondo metodologico comune alla critica dell'economia politica e all'analitica dei poteri, lo studio di questo primo punto di eresia pone le basi per il superamento delle antinomie tra i più noti concetti critici di Marx e di Foucault.

1. Foucault e la militanza politica. Oltre l'intellettuale organico

L'8 febbraio 1971, durante una conferenza stampa tenuta nella cappella Saint-Bernard di Parigi, Foucault legge pubblicamente il Manifesto del *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP). Composto dallo storico Pierre Vidal-Naquet, da Jean-Marie Domenach (allora direttore della rivista *Esprit*), dallo stesso Foucault e da un manipolo di militanti della sinistra extraparlamentare (tra cui Daniel Defert e Danièle Rancière), il gruppo sarà presto raggiunto da altre personalità intellettuali di spicco, come Gilles Deleuze, Maurice Merleau-Ponty e lo stesso Sartre²⁸⁰. Costitutosi in seguito all'incarceramento dei militanti della *Gauche Prolétarienne* – movimento politico maoista, sciolto dal governo francese nel maggio 1970 con la «loi anticasseurs» – il GIP ha un obiettivo più ampio del semplice supporto agli arrestati. Foucault sostiene che l'obiettivo del GIP è di far cadere la separazione tra «prigionieri comuni» e «prigionieri politici», estendendo la lotta contro le prigioni oltre la cerchia dei militanti maoisti. In un contesto nel quale «nessuno può esser sicuro di sfuggirle» perché «la popolazione è sovra-imprigionata»²⁸¹, il GIP intende, dichiara inoltre Foucault, «far sapere cos'è la prigione», per «sapere quel che ci minaccia» e «sapere come difendersi»²⁸². Raccogliendo informazioni sullo stato delle prigioni e mobilitandole nella lotta anti-carceraria, il gruppo non si propone di rivolgersi ai dossier ufficiali del governo, ma «a chi ha un'esperienza della prigione»²⁸³.

Il mese seguente il GIP pubblica il suo primo e ultimo progetto: un'«inchiesta-intolleranza» sulle carceri francesi. Con quest'inchiesta, non intende semplicemente rendere pubblica la situazione dei detenuti né proporre, in una prospettiva riformista, dei miglioramenti pratici delle istituzioni penitenziarie. Si tratta piuttosto, secondo Foucault, di «dare la parola ai prigionieri», di «far circolare l'informazione» e di trasformarla in un «mezzo di lotta»²⁸⁴. La logica dell'inchiesta-intolleranza non è quella di un'inchiesta giornalistica, votata a denunciare di fronte all'opinione pubblica una situazione scandalosa, né quella di un'indagine sociologica, con l'obiettivo di studiare un fatto sociale. L'inchiesta-intolleranza, al contrario, ha un immediato riscontro politico: essa sostiene praticamente le rivolte dei prigionieri. «Attraverso

²⁸⁰ Cfr. Céline Bagault, «L'expérience du GIP», in Héloïse Lhéreté (dir.) *Michel Foucault. L'homme et l'œuvre : héritage et bilan critique*, Editions Sciences Humaines, Paris 2017, p. 22-23.

²⁸¹ Michel Foucault, «Manifeste du Groupe d'Information sur les Prisons», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1042-1043, [traduzione nostra].

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Cfr. Antoine Janvier, «Le Groupe d'Information sur les Prisons : la philosophie politique à l'épreuve de l'événement», communication du 23 février 2007 prononcée au «Groupe belge d'études sartriennes», Université de Liège, disponibile online.

la nostra inchiesta – sostiene Foucault – vogliamo che [i prigionieri] possano comunicare tra loro, trasmettersi ciò che sanno [...] che queste esperienze, che queste rivolte isolate si trasformino in sapere comune e in pratica coordinata»²⁸⁵. «Queste inchieste – aggiunge inoltre Foucault – non sono destinate a migliorare, ad addolcire o a rendere più sopportabile un potere oppressivo. Esse sono destinate ad attaccarlo laddove si esercita con un altro nome [...]. Ciascuna di esse deve dunque essere un atto politico»²⁸⁶.

Nonostante la sua breve durata, l'esperienza del GIP costituisce un «momento cerniera»²⁸⁷ nell'itinerario di Foucault, per almeno due ragioni. Come già notato²⁸⁸, a partire da questo momento le indagini di Foucault cambiano d'oggetto. Con le prigionie, l'interesse di Foucault si sposta dall'«archivio discorsivo» di un'epoca alla «microfisica» delle sue strutture di potere. In secondo luogo, l'esperienza del GIP segna la soglia a partire dalla quale l'indagine di Foucault cambia di prospettiva. Grazie all'incontro con le lotte dei detenuti, la «resistenza» alle tecniche di potere diventa il punto di partenza della sua analisi. Foucault cambia così la sua concezione dell'attività intellettuale. Egli concepisce ormai la «genealogia» dei rapporti di potere come un prolungamento delle lotte degli oppressi nella teoria e rilegge retrospettivamente le sue ricerche a partire da quest'idea²⁸⁹. La sua genealogia diventa allora, in questa fase, parte costitutiva dell'inchiesta militante compiuta collettivamente.

Alla luce dell'inchiesta-intolleranza, si può quindi sostenere che, ben più delle influenze intellettuali, sia l'«assemblaggio di circostanze, esperienze teoriche e pratiche» a determinare lo slittamento di Foucault dall'archeologia del sapere alla genealogia dei rapporti di potere²⁹⁰. Più che da nuovi riferimenti teorici, il cambiamento di oggetto e di prospettiva operato da Foucault sembra dipendere dal legame crescente che le sue indagini hanno con l'inchiesta militante, dalla

²⁸⁵ M. Foucault, «Sur les prisons», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1044, [traduzione nostra].

²⁸⁶ Michel Foucault, «Préface a *Enquête dans vingt prisons*», ivi, p. 1063-1064, [traduzione nostra].

²⁸⁷ Judith Revel, «Groupe d'Information sur les Prisons», in Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris 2007, p. 64-67.

²⁸⁸ Si veda ad esempio Frédéric Gros, *Michel Foucault*, PUF, Paris 1996.

²⁸⁹ «A partire dal momento in cui si vuole fare una storia che abbia un senso, un uso, una efficacia politica, non la si può fare correttamente se non a condizione di essere legati in un modo o in altro alle lotte che hanno luogo in quel settore. Ho cercato dapprima di fare la genealogia della psichiatria perché avevo una certa pratica e una certa esperienza dell'ospedale psichiatrico, e vi percepivo delle lotte, delle linee di forza, dei punti di scontro, delle tensioni». Michel Foucault, «Domande a Michel Foucault sulla geografia», in Michel Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1979, p. 148.

²⁹⁰ T. Lagios, «Foucauldian genealogy and Maoism», cit.. In questo senso, si veda anche M. P. Karlsen, K. Villadsen, «Foucault, Maoism, Genealogy. The Influence of Political Militancy in Michel Foucault's Thought», cit.

sempre maggiore immanenza della sua ricerca alle lotte sociali del tempo. Per capire il rapporto che Foucault stabilisce tra critica e inchiesta, conviene allora approfondire la sua concezione del ruolo politico dell'intellettuale. Per farlo, possiamo ricostruire le critiche che Foucault rivolge al modello marxista dell'«intellettuale organico» e definire così, per opposizione., lo *stile* e il *metodo* dell'«intellettuale specifico»

1.1. Lo stile dell'intellettuale specifico

In quanto momento cerniera del suo percorso, l'esperienza del GIP conduce Foucault a interrogarsi sulla funzione politica dell'intellettuale. In questo periodo, egli considera addirittura l'inchiesta-intolleranza come il paradigma di un profondo mutamento del rapporto tra teoria e prassi. A tal proposito, un dialogo con Deleuze del 1972 risulta emblematico. In accordo con Foucault, Deleuze vi riassume infatti il rapporto che gli intellettuali del GIP intrattengono con la militanza e ne trae alcune considerazioni generali sul ruolo politico dell'intellettuale:

Stiamo forse vivendo in un modo nuovo i rapporti teoria/pratica. O si intendeva la pratica come un'applicazione della teoria, come una conseguenza, oppure, al contrario, come qualcosa che deve ispirare la teoria, come se la pratica fosse in sé stessa creatrice di una forma di teoria a venire. In ogni caso, si vedevano i loro rapporti sotto la forma di un processo di totalizzazione, in un senso o nell'altro. Forse per noi la questione si pone altrimenti. [...] Da una parte, una teoria è sempre locale, relativa a un ambito ristretto, e può applicarsi in un altro campo, più o meno lontano. [...] Dall'altra parte, non appena la teoria penetra nel proprio campo trova degli ostacoli [...] che rendono necessario un altro tipo di discorso che le dia il cambio [...] La pratica è un insieme di elementi di passaggio (*relais*) da un punto teorico a un altro, e la teoria un elemento di passaggio da una pratica all'altra. [...] Quando lei ha organizzato il GIP lo ha fatto su queste basi: instaurare le condizioni in cui i prigionieri possano parlare. [...] Non c'era né applicazione, né progetto di riforma, né inchiesta in senso tradizionale. C'era tutt'altro: un sistema di collegamenti (*relais*) dentro un insieme, dentro una molteplicità di parti e di pezzi contemporaneamente teorici e pratici. [...] Non c'è più rappresentazione, non c'è altro che l'azione della teoria e della pratica in rapporti di collegamento o di rete²⁹¹.

²⁹¹ Gilles Deleuze, Michel Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir» in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1175, [trad. it., «Gli intellettuali e il potere», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 107-108], [traduzione modificata].

Per Deleuze, il GIP squaderna un nuovo stile di militanza dell'intellettuale, che si distingue nettamente da due modelli tradizionali. Il rapporto teoria/prassi del GIP conduce anzitutto a prendere le distanze dal modello dell'«intellettuale bohémien», il cui impegno politico dipende dalla posizione «maledetta» (marginale e sregolata, ma anche misera e precaria) che occupa nella società. In secondo luogo, quest'esperienza conduce a rompere con il tipo di impegno politico opposto a quello bohémien: il modello del sapiente marxista, affermato nell'opinione pubblica e nelle università, che detiene la «verità politica del presente».

Per marcare questo scarto, Foucault introduce il lemma «intellettuale specifico». Con esso, egli concettualizza il cambiamento del rapporto teoria/prassi del quale parla Deleuze, legandolo al ciclo di lotte sociali della fine degli anni Sessanta. Tale lemma si oppone all'espressione «intellettuale organico», con cui Antonio Gramsci designa gli intellettuali legati al Partito Comunista Italiano (PCI) e impegnati nella costruzione della sua «egemonia» attraverso la conquista di posizioni strategiche negli apparati culturali, educativi e amministrativi dello Stato²⁹². Più che a Gramsci, tuttavia, la critica di Foucault è rivolta all'approccio degli intellettuali marxisti francesi, siano essi legati al PCF o alla sinistra extraparlamentare maoista. Ai primi, Foucault rimprovera infatti il loro paternalismo. Ai secondi, egli rimprovera invece l'ingenuità epistemologica delle inchieste operaie che conducono. In questo senso, possiamo sostenere che Foucault sviluppa il suo stile di militanza *contro* il marxismo pastorale e che elabora il suo metodo d'inchiesta *al di là* del maoismo. Proviamo allora ad approfondire.

²⁹² L'analisi gramsciana della figura dell'intellettuale e della sua relazione con le classi e con i partiti politici è complessa e articolata. Innegabile, tuttavia, è l'importanza che vi svolge il concetto di egemonia e il ruolo direttivo che Gramsci attribuisce all'intellettuale organico. «Gli intellettuali – scrive Gramsci – hanno una funzione nell'«egemonia» che il gruppo dominante esercita in tutta la società e nel “dominio” su di essa che si incarna nello Stato e questa funzione è precisamente “organizzativa” o connettiva: gli intellettuali hanno la funzione di organizzare l'egemonia sociale di un gruppo e il suo dominio statale, cioè il consenso dato dal prestigio della funzione nel mondo produttivo e l'apparato di coercizione per quei gruppi che non “consentono” né attivamente né passivamente o per quei momenti di crisi di comando e di direzione in cui il consenso spontaneo subisce una crisi. Da quest'analisi risulta un'estensione molto grande del concetto di intellettuali, ma solo così mi pare sia possibile giungere ad una approssimazione concreta della realtà». Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, quaderno 4, XIII, § 49, disponibile online.

a. *Contro il marxismo pastorale*

Dalle dichiarazioni che abbiamo menzionato e commentato, possiamo dedurre che, per Foucault, gli intellettuali del PCF risultano incapaci di interpretare correttamente le trasformazioni del rapporto teoria/prassi occorse con le lotte sociali della fine degli anni Sessanta. Quest'incapacità, va precisato, non è per lui accidentale, ma strutturale. Essa dipende, cioè, dallo specifico impianto epistemico del loro marxismo. Sottolineando questo aspetto, possiamo sostenere che Foucault si iscrive nella critica del paternalismo comunista tipica dell'ambiente culturale del «lungo maggio francese»²⁹³. Prendendo in prestito un'espressione da Jacques Rancière²⁹⁴, possiamo sostenere che, per Foucault, gli eventi del maggio parigino impongono di superare l'approccio «pastorale» del marxismo. Si tratta dell'attitudine del teorico che pretende di insegnare agli oppressi più di quanto non apprenda dalle loro lotte: un atteggiamento che presuppone una sorta di ignoranza, o di miopia, dei proletari rispetto ai meccanismi di dominio sociale e che affida all'intellettuale comunista il compito di educarli. In questa prospettiva, l'«intellettuale organico» è considerato come il più alto rappresentante del cervello collettivo del Partito, con il ruolo di diffondere la scienza marxista tra le masse, rendendole coscienti della loro posizione sociale e reclutandole nell'organizzazione politica rivoluzionaria. L'immagine platonica del politico «pastore» della polis sembra permeare, nel ragionamento di Foucault, la concezione della militanza di un certo marxismo: l'intellettuale comunista è una sorta di pastore della lotta di classe. «Esiste un sistema di potere che blocca, vieta [...] Gli intellettuali stessi fanno parte di questo sistema di potere, l'idea ch'essi siano gli agenti della «c scienza» e del discorso è parte di questo sistema»²⁹⁵.

Va quindi sottolineato che lo stile dell'intellettuale specifico delineato da Foucault rompe precisamente con questo modello di militanza. A differenza dell'intellettuale organico, l'intellettuale specifico non pretende insegnare una dottrina, ma cerca di valorizzare le prese di parola degli oppressi; non aspira a “coscientizzare” le masse, ma si limita di sviluppare e diffondere le conoscenze di cui già dispongono. «Quel che è avvenuto a partire dal Sessantotto – dichiara infatti Foucault – è profondamente antimarxista»²⁹⁶. Antimarxista, conviene

²⁹³ Per una ricostruzione degli eventi del lungo maggio francese dal punto di vista di due storici, militanti della sinistra extraparlamentare, si veda Giario Daghini, Sergio Bologna, *Maggio '68 in Francia*, Deriveapprodi, Roma 2008.

²⁹⁴ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, La Fabrique, Paris 2012 (1970).

²⁹⁵ G. Deleuze, M. Foucault, «Gli intellettuali e il potere», cit., p. 111.

²⁹⁶ Michel Foucault, «Potere corpo», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 139.

aggiungere, in un doppio senso. Politicamente, perché le lotte sociali esplose del Sessantotto sono autonome rispetto alle «istituzioni proprie del marxismo del XIX e XX secolo»²⁹⁷, cioè rispetto alle istituzioni storiche del movimento operaio. Ma anche epistemologicamente, perché gli intellettuali comunisti non colgono che «le masse non hanno bisogno di loro per sviluppare il proprio sapere», perché «esse conoscono perfettamente, meglio di loro [la realtà sociale]; e lo dicono forte e chiaro»²⁹⁸.

Da questa critica dell'approccio pastorale del marxismo possiamo dedurre che l'intellettuale specifico di Foucault differisce dall'intellettuale organico sotto tre aspetti. In primis, perché non ha il compito di fornire all'opinione pubblica una chiave esplicativa «universale» dei rapporti di dominio, bensì di creare le condizioni particolari nelle quali i dominati «possono parlare». In secondo luogo, perché più che «rappresentare» le rivendicazioni dei prigionieri nel discorso teorico o declinare le idee dei teorici in un programma rivendicativo, egli costruisce delle piattaforme al servizio delle lotte degli oppressi in un singolo settore. Infine, l'intellettuale specifico si distanzia da quello organico nella misura in cui non assume una posizione esterna e sopraelevata, in definitiva globalizzante, rispetto ai rapporti sociali. Secondo Foucault, le inchieste dell'intellettuale specifico si localizzano piuttosto all'interno del suo oggetto. Con l'inchiesta-intolleranza, si tratta in effetti di insinuarsi nelle crepe del sistema penitenziario, di interagire con chi lo subisce e con chi lo contesta: distribuire questionari alle famiglie dei prigionieri, intervistare carcerati ed ex-carcerati, sostenerne le proteste.

Si può così spiegare una tesi introdotta da Deleuze nell'estratto poco sopra citato, secondo la quale il tipo di impegno politico dell'intellettuale inaugurato dal GIP rompe con il «processo di totalizzazione» del rapporto teoria/prassi. Differenziandosi dall'intellettuale organico, lo stile dell'intellettuale specifico foucaultiano mette infatti in discussione la tendenza marxista a «totalizzare» la teoria nella pratica o la pratica nella teoria, facendo di uno dei due poli la chiave universale dell'azione politica. Da un lato, l'intellettuale specifico rifiuta la totalizzazione verso il basso, perché contesta l'appiattimento della teoria sulla pratica. Ma egli rifiuta anche la totalizzazione verso l'alto, perché non concepisce la teoria come assolutamente autonoma rispetto alla pratica. Più che ridurre la teoria alla pratica o la pratica alla teoria, più che derivare la strategia dal pensiero o il pensiero dalla strategia, più che totalizzare, insomma,

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ G. Deleuze, M. Foucault, «Gli intellettuali e il potere», cit., p. 109.

in un senso o nell'altro, l'intellettuale specifico evocato da Foucault si affida al movimento di *circolazione* che connette, con l'inchiesta militante, concetti ed esperienze, analisi e pratiche sociali.

b. *Al di là del maoismo*

Abbiamo visto che la critica rivolta da Foucault al modello dell'intellettuale organico comunista non si situa soltanto sul piano ideologico, cioè al livello del contenuto del discorso intellettuale. Essa si sviluppa, più finemente, sul piano dello stile di militanza. Diversamente dal marxismo ufficiale, l'inchiesta del GIP intende partire dal sapere di cui gli oppressi dispongono, per farlo circolare tra i vari livelli dell'organizzazione politica. Per partire dalla conoscenza degli oppressi, tuttavia, Foucault riattiva un metodo di indagine che viene proprio della tradizione marxista. Si tratta del metodo dell'«inchiesta operaia»: quel metodo che si basa sulle interviste e sui racconti dei proletari. Già praticato, in modi diversi, dal giovane Engels e da Marx, questo metodo vive una fase di rinascita, ricca e variegata, nel secondo dopoguerra, alla quale Foucault non rimane indifferente²⁹⁹. Dal trozkismo americano e francese degli anni Cinquanta, passando per l'operaismo italiano degli anni Sessanta fino alla variante francese del maoismo affermatasi nei Settanta, l'inchiesta operaia costituisce infatti, in modi diversi e irriducibili gli uni agli altri, uno degli strumenti d'analisi e di intervento politico privilegiati dai militanti della sinistra rivoluzionaria della seconda metà del Novecento.

Con questa galassia di pensiero Foucault stabilisce un intenso dialogo, stringendo rapporti soprattutto con i maoisti francesi. Oltre alla relazione personale che lo lega a Daniel Defert, militante della *Gauche Proletarienne*, Foucault intrattiene con i maoisti un confronto teorico-politico intorno al problema del «giustizia rivoluzionaria» e un rapporto di collaborazione politico-organizzativa all'interno del GIP³⁰⁰. Questa sua vicinanza al maoismo è confermata da una lettera indirizzata a Defert nel 1967, nella quale Foucault sostiene di essere «molto appassionato da quel che succede in Cina»³⁰¹. Secondo Danièle Rancière, inoltre, è

²⁹⁹ Sul ruolo dell'inchiesta operaia nella storia del marxismo e della sinistra rivoluzionaria nel secondo dopoguerra, si veda Marcelo Hoffman, *Militant Acts: the role of investigations in radical political struggles*, Suny Press, Albany 2019. Davide Gallo Lassere, Frédéric Monferrand, «Inquiry: between critique and politics», in *South Atlantic Quarterly*, Volume 118/Issue 2, 2019, p. 444-456. Matteo Polleri, «The subterranean current of political inquiry», *ivi*, p. 440-443. Torneremo sulle origini dell'inchiesta operaia nella seconda metà del presente capitolo.

³⁰⁰ Cfr. Michel Foucault, «Sur la justice populaire. Débat avec les maos», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1208-1237, [trad. it. «Sulla giustizia popolare», in Michel Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 71-106].

³⁰¹ Lettera citata in Daniel Defert, «Chronologie», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 39.

proprio la sensibilità maoista per l'inchiesta a influenzare la decisione di Foucault di intraprendere il percorso dell'inchiesta-intolleranza³⁰². Da Mao Foucault non eredita soltanto l'idea che la «rivoluzione culturale» può completare la rivoluzione sociale comunista, ma riprende anche la tesi secondo cui «chi non fa inchiesta non ha diritto di parola»³⁰³. L'attività dell'intellettuale specifico, in effetti, è per Foucault inseparabile dalle prese di parola, presenti e passate, dei diretti interessati, cioè di coloro che vivono in prima persona l'oppressione sociale. Non si può a suo avviso, ad esempio, intraprendere un'analisi critica dell'istituzione carceraria senza appoggiarsi sulla presa di parola dei soggetti che subiscono le sue forme di dominio.

E tuttavia, nonostante la prossimità personale, teorica e politica, Foucault si distanzia sostanzialmente dal maoismo francese, tanto sul piano ideologico quanto su quello metodologico. Sul piano ideologico, egli si dichiara scettico rispetto alla concezione maoista del ruolo dei «tribunali del popolo» nel processo rivoluzionario. A questo proposito, egli sottolinea che, per essere tale, la rivoluzione proletaria non deve cambiare soltanto i soggetti che esercitano la giustizia penale, ma anche le sue strutture istituzionali. «La mia ipotesi – dichiara Foucault – è che il tribunale non sia l'espressione naturale della giustizia popolare, ma che abbia piuttosto la funzione storica di recuperarla, controllarla, strozzarla, re-iscrivendola nelle istituzioni dell'apparato di Stato»³⁰⁴. Sul piano epistemologico, inoltre, Foucault critica l'ingenuità con la quale i maoisti adottano il metodo dell'inchiesta operaia. A tal proposito, egli evidenzia che ai maoisti manca una riflessione sulle forme di sapere-potere che questo metodo veicola. A suo avviso, i maoisti si limitano infatti a orientare l'inchiesta verso gli obiettivi della politica rivoluzionaria, assumendone il paradigma epistemico senza problematizzarlo. Essi si accontentano così di «andare verso il popolo» e «stabilirsi» nelle fabbriche, convinti che questo basti ad abolire le asimmetrie epistemiche tra militanti e proletari³⁰⁵. La critica ideologica e quella metodologica che Foucault rivolge ai maoisti paiono allora legate. Per riprendere il

³⁰² Danièle Rancière, «Militer ensemble. Entretien avec Danièle Rancière», in Philippe Artières, Laurent Quero (dir.), *Groupe d'Information sur les Prisons. Archive d'une lutte*, Éditions de l'IMEC, Caen 2004.

³⁰³ Per approfondire questo slogan maoista, e confrontarlo con il rapporto teoria/prassi di Marx e di Dewey, si veda Emmanuel Renault, «Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit de parole?», in Romain Descendre, Jean-Louis Fournel (dir.), *Langage, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, ENS Éditions, Lyon 2015, disponibile online: <https://books.openedition.org/enseditions/5370?lang=fr>.

³⁰⁴ M. Foucault, «Sulla giustizia popolare», cit., p. 71.

³⁰⁵ Sulla differenza tra la pratica maoista dell'«établissement» e l'inchiesta del GIP, si veda T. Lagios, «Foucauldian genealogy and Maoism», cit. Per un resoconto di un'esperienza di inchiesta operaia compiuta attraverso la pratica maoista dell'«établissement», si rimanda a Robert Linhart, *L'établit*, Éditions de Minuit, Paris 1981.

metodo marxista dell'inchiesta operaia bisogna infatti, a suo parere, fare la genealogia delle istituzioni alle quali essa è legata: quelle della giustizia penale antica e moderna. «Non bisogna dimenticare – ricorda Foucault – l'origine politica [dell'inchiesta], il suo legame con la nascita degli Stati e la sovranità monarchica, né tantomeno la sua deriva ulteriore e il suo ruolo nella formazione del sapere»³⁰⁶.

Alla luce di queste critiche, possiamo sostenere che Foucault non si limita a distanziarsi dall'intellettuale organico comunista, ma critica anche l'uso che la sinistra extraparlamentare fa dell'inchiesta operaia. Egli cerca così di superare le impasse del maoismo. Come sostiene Deleuze nell'estratto sopra citato, è quindi vero che l'inchiesta-intolleranza promossa da Foucault non è un'inchiesta «in senso tradizionale». Essa non assomiglia alle inchieste sulla situazione dei proletari commissionate dalle organizzazioni comuniste per almeno due motivi. Da un lato, perché Foucault storicizza il metodo dell'inchiesta in quanto dispositivo di sapere-potere. Dall'altro, perché egli si riappropria di tale metodo soltanto successivamente, in forza di tale storicizzazione. Con Marcelo Hoffman, possiamo quindi dire che «Foucault è l'unico teorico importante che ha simultaneamente storicizzato e praticato l'inchiesta», riprendendo ma anche «destabilizzando» i parametri dell'inchiesta operaia di matrice marxista³⁰⁷. Ed è proprio questa destabilizzazione che si tratta allora di approfondire per comprendere la sua specifica concezione del rapporto tra critica e inchiesta.

1.2. Genealogia e pratica dell'inchiesta

Possiamo analizzare la «destabilizzazione» foucaultiana dei parametri dell'inchiesta marxista distinguendola in due momenti, contemporanei e complementari: la genealogia dell'inchiesta che Foucault intraprende nei suoi corsi e nelle sue conferenze, in primo luogo; e la pratica dell'inchiesta come metodo di lotta e organizzazione politica, in secondo luogo. Per comprendere questi momenti, conviene però compiere una digressione e chiarire il senso delle ricerche di Foucault nei primi anni Settanta.

Osservando i titoli dei suoi primi corsi al Collège de France, si può facilmente pensare che le ricerche foucaultiane oscillino bruscamente da un tema a un altro. Nella sua lezione inaugurale, ad esempio, Foucault pone la questione dell'«ordine del discorso» delle scienze

³⁰⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, cit., p. 262.

³⁰⁷ M. Hoffman, *Militant Acts*, cit., p. 104, [traduzione nostra].

umane, già affrontata in *Le parole e le cose*, presentandola come programma di ricerca della sua nuova cattedra³⁰⁸. Pochi mesi dopo, egli dedica invece il suo primo corso al Collège al concetto nietzschiano di «volontà di sapere», analizzandolo anzitutto nel quadro del teatro della Grecia antica³⁰⁹. A partire dal 1971, anno di nascita del GIP, con il ciclo di lezioni intitolato *Teorie e istituzioni penali* Foucault cambia ulteriormente direzione e inaugura ciò che Balibar chiama il suo «ciclo politologico»³¹⁰. Egli si dedica ormai alla storia della giustizia penale moderna, al suo rapporto con le rivolte popolari e con la nascita della psichiatria: iniziano i corsi preparatori a *Sorvegliare e punire*. A questo punto, Foucault discute apertamente con il marxismo, riprendendone i problemi e i concetti. Secondo la lettura standard della sua traiettoria, questi cambiamenti sono il sintomo dello slittamento di Foucault dalla storia della scienza alla critica della società. Scosso dall'irruzione del Sessantotto nella sua esperienza personale³¹¹, Foucault abbandonerebbe l'archeologia del sapere per la genealogia dei rapporti di potere. In questa prospettiva, un solco separa il debutto di Foucault al Collège, ancora legato a un approccio strutturalista, dai corsi preparatori di *Sorvegliare e punire*, marcatamente politici e in dialogo con il marxismo.

Quest'interpretazione del percorso di Foucault può però essere sfumata e affinata. L'apparente eterogeneità dei primi corsi al Collège di Foucault rivela infatti una certa coerenza programmatica. Dal punto di vista tematico, fin dalla lezione del 9 dicembre 1970 Foucault chiarisce che la genealogia della «volontà di sapere» nel pensiero greco non è che il prolegomeno di una storia del paradigma epistemico della giustizia penale dell'Europa moderna³¹². Dal punto di vista metodologico, inoltre, fin dalla sua lezione inaugurale al Collège Foucault presenta l'archeologia degli «ordini del discorso» come un'analisi storica dei rapporti

³⁰⁸ Cfr. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1970, [trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2020].

³⁰⁹ Cfr. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2011, [trad. it. *La volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, Feltrinelli, Milano 2015].

³¹⁰ Cfr. É. Balibar, «Un point d'adversité», cit., p. 89. Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2015, [trad. it. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2019]. Michel Foucault, *La société punitive*, cit. Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2003, [trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2022]. Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 1999, [trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2017].

³¹¹ Lo stesso Foucault sostiene d'altronde che «sans Mai 68, je n'aurais jamais fait ce que j'ai fait, à propos de la prison, de la délinquance, de la sexualité. Dans le climat d'avant, ce n'était pas possible». Michel Foucault, «Entretien avec Duccio Trombadori», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, p. 900.

³¹² M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, cit., p. 3-19.

di potere tipici delle strutture epistemiche³¹³. Bisogna però aggiungere che la coerenza programmatica dei suoi primi corsi si basa anche sull'impegno militante di Foucault nell'inchiesta-intolleranza del GIP. Accanto ad altri dispositivi di sapere-potere (come l'«esame», il «test» o la «misurazione»), in questo periodo Foucault svolge inchiesta storica sulla storia dell'inchiesta. Questa genealogia prende le mosse dalla nascita dell'inchiesta giudiziaria nel mondo greco, ne segue lo sviluppo nella modernità capitalista e ne mostra poi i contro-utilizzi nelle lotte dei proletari. La nostra ipotesi, a questo proposito, è che si possa sintetizzare quest'indagine di Foucault distinguendone tre momenti: l'analisi dell'origine dell'inchiesta *all'ombra di Edipo*; l'analisi della sua trasformazione in un dispositivo di estrazione del *plus-sapere*; e la proposta di riappropriarsi dell'inchiesta facendone un *contro-dispositivo* al servizio delle lotte sociali.

a. *All'ombra di Edipo*

Nella conferenza intitolata *Il sapere di Edipo*, Foucault situa l'origine del paradigma epistemico dell'inchiesta nelle prime esperienze di indagine giudiziaria della polis ateniese. A suo avviso, l'inchiesta nasce in particolare «all'ombra» del mito dell'Edipo Re, messo in scena da Sofocle nell'omonima tragedia³¹⁴. Nella pièce sofoclea, spiega Foucault, la pratica dell'inchiesta giudiziaria viene adottata da Edipo in concorrenza con altri due modi di accedere alla verità, tipici della grecità: la consultazione degli oracoli e il giuramento in nome delle divinità³¹⁵. A differenza di quest'ultime, l'inchiesta non è basata sull'«ascolto» della voce divina ma si fonda su una prova di verità «visiva»: essa verifica i fatti attraverso il reperimento di testimoni. Alla testimonianza segue l'interrogatorio dei sospettati e la confessione del colpevole. Nel paradigma dell'inchiesta, dunque, la verità non deve essere accolta, bensì *estorta* dai soggetti che hanno assistito agli avvenimenti e che ne possono quindi prevedere lo sviluppo.

L'inchiesta giudiziaria, sostiene Foucault, rompe così con la concezione destinale delle vicende umane che caratterizza le prove di verità arcaiche. Essa non ha un senso cosmico, ma pratico, addirittura strumentale: Edipo se ne serve per stabilire le responsabilità del presente

³¹³ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit.

³¹⁴ Riprendiamo quest'idea da M. Hoffman, *Militant Acts*, cit.

³¹⁵ M. Foucault, «Le savoir d'Edipe», cit., p. 233.

sulla base del passato e per fuggire, in questo modo, l'infausta profezia che aleggia su Tebe³¹⁶. Nel contesto sofocleo, tuttavia, il paradigma epistemico dell'inchiesta giunge, secondo Foucault, ad auto-annullarsi. Introdotto in concorrenza con il sapere mitico della profezia, esso si ritorce, potremmo dire, contro il suo utilizzatore. In accordo con la voce degli oracoli e con i giuramenti pronunciati nel corso della tragedia, l'inchiesta giudiziaria conferma la profezia: fornisce la prova del parricidio e dell'incesto compiuti dallo stesso Edipo³¹⁷.

Commentando la tragedia sofoclea, Foucault compie una tripla operazione sul paradigma epistemico dell'inchiesta. Anzitutto, egli individua l'origine, o l'emergenza storica, di questo tipo di conoscenza, situandola a un dato livello di sviluppo delle istituzioni della polis. Rispetto alle altre tecniche, l'inchiesta giudiziaria adottata da Edipo costituisce, secondo Foucault, il modello «più recente» e corrisponde a una trasformazione della struttura dei tribunali. Tale storicizzazione comporta la socializzazione e la politicizzazione della produzione della verità compiuta con l'inchiesta. Da un lato, Foucault sottolinea che, nella tragedia, Edipo seleziona le prove di verità in funzione della posizione sociale occupata dai suoi interlocutori. Laddove la prova del giuramento è usata nel dialogo con il suo pari Creonte, Edipo esercita invece quella dell'inchiesta con i subalterni: egli estorce la verità tramite l'interrogatorio soltanto alla «gente del popolo» e agli «schiavi»³¹⁸. Dall'altro lato, Foucault mette in luce il senso politico di questa gerarchia delle prove di verità. Il personaggio di Edipo, sostiene, rappresenta una pretesa smisurata di sapere e di potere, che supera i limiti costitutivi della polis. Il dispiegamento dell'inchiesta giudiziaria è il simbolo di questa pretesa: essa è l'arma impiegata dal «tiranno» per conoscere la città al fine di dominarla. Egli incarna, agli occhi di Foucault, la «figura del sovrano portatore di un sapere eccessivo, che intende scuoterne la misura e il giogo»³¹⁹. E l'inchiesta costituisce il mezzo e il simulacro di tale eccesso tirannico di sapere e di potere.

³¹⁶ «La techne d'Edipe, on le voit, n'est pas accordée à la connaissance des décrets cachés des dieux qui fixent à l'avance le destin des hommes, mais à la découverte de ce qui s'est passé et de ce qui arrive». M. Foucault, «Le savoir d'Edipe», cit., p. 242.

³¹⁷ «Se détournant des voies oraculaires par celles de l'enquête – conclut Foucault – Edipe se trouve par celles-ci ramené aux premières». Ivi, p. 249.

³¹⁸ Ivi, p. 245. Nella tragedia sofoclea, sintetizza Foucault, «à chaque personnage selon le pouvoir qu'il détient ou la place qui occupe dans la cité, à chaque degré de la hiérarchie – des dieux au dernier des mortels – convient une procédure particulière et une manière ritualisée d'obtenir la vérité». *Ibidem*.

³¹⁹Ivi, p. 250.

b. *Plus-sapere e plus-valore*

La genealogia foucaultiana dell'inchiesta prosegue con la conferenza intitolata *La verità e le forme giuridiche*. Foucault dedica qui ampio spazio alla riapparizione di questa tecnica di estrazione del sapere nella giustizia penale medievale e moderna. Per contestualizzare tale riapparizione, egli mette in discussione l'idea di una progressiva razionalizzazione della giustizia penale nel corso della modernità. L'introduzione dell'inchiesta giudiziaria nei tribunali europei della prima modernità non costituisce, a suo avviso, «il risultato di una specie di progresso della razionalità», perché «l'inchiesta nell'Europa medievale è soprattutto un processo di governo, una tecnica di amministrazione, una modalità di gestione; in altre parole, l'inchiesta è un determinato modo di esercitare il potere»³²⁰. L'inchiesta, nota Foucault, è ora il mezzo impiegato dal procuratore, corpo simbolico del potere sovrano nel processo penale, ma è anche impiegata come tecnica di potere-sapere in ambiti estranei al giudiziario, come la statistica, la medicina e l'igiene pubblica. Con questa sua «seconda nascita»³²¹, l'inchiesta non viene più controbilanciata e in definitiva annullata dalle prove di verità tradizionali, come nel mondo greco. Ridefinito dalle istituzioni del capitalismo, il suo «eccesso di sapere» si fa più fine e impalpabile. Esso non si concentra nella figura del sovrano ma dilaga nel sociale, diventando parte del «potere epistemologico» che contraddistingue, per Foucault, la «società disciplinare»³²². Se la disciplina è quel tipo di potere che opera tramite dei «regimi di visibilità»³²³, l'inchiesta è allora la forma di sapere che meglio completa tale potere. Anch'essa funziona infatti per “visibilizzazione”: raccogliendo informazioni, l'inchiesta rende gli individui visibili e permette di controllarne i comportamenti.

Con il vocabolario di Foucault, possiamo definire l'inchiesta come un «dispositivo»: un «insieme eterogeneo» e un «sistema di relazioni» diffuso nella società³²⁴. In *La verità e le forme giuridiche*, Foucault precisa però che il dispositivo dell'inchiesta ha una natura specifica:

³²⁰ M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1452, [traduzione nostra]. Per Foucault, l'inchiesta è istruita dall'inedita figura del procuratore, corpo simbolico del potere sovrano all'interno del processo penale. Ma essa è anche impiegata come tecnica di sapere e potere in ambiti estranei al giudiziario, come la statistica, la medicina e l'igiene pubblica. Più che la teoria della conoscenza o la filosofia del diritto, allora, soltanto «l'analyse des jeux de force politique, des relations de pouvoir [...] peut expliquer le surgissement de l'enquête». Ivi, p. 1453.

³²¹ Ivi, p. 1439.

³²² Torneremo su questo concetto nel prossimo capitolo.

³²³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, cit., p. 236.

³²⁴ Michel Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 299, [traduzione nostra]. Per una lettura del concetto foucaultiano di «dispositivo» come apparato di sapere e di potere, si veda Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

L'inchiesta non è assolutamente un contenuto, ma una forma di sapere. Forma di sapere situata alla *giunzione* tra un tipo di potere e un certo numero di contenuti di conoscenza. [...] Mi sembra che la vera giunzione tra i processi economico-politici e i conflitti di sapere potrebbe essere trovata in quelle forme che sono, al tempo stesso, delle modalità di esercizio del potere e delle modalità di acquisizione e di trasmissione del sapere. [...] L'inchiesta è una forma di sapere-potere. Un'analisi delle sue forme ci conduce all'analisi più rigorosa delle relazioni tra conflitti di conoscenza e determinazioni economico-politiche³²⁵.

In quanto dispositivo, sostiene Foucault, l'inchiesta non è un contenuto ma una forma di sapere. Pur non determinando direttamente i contenuti di conoscenza, il metodo dell'inchiesta plasma il loro modo di produzione e di circolazione. Se i suoi contenuti possono cambiare, lo schema estorsivo, o estrattivo, con il quale l'inchiesta produce la verità permane. La forma-inchiesta, aggiunge inoltre Foucault, non esiste in astratto, ma si trova «situata» all'interno della società: essa opera laddove si congiungono «determinazioni economico-politiche» e «conflitti di sapere».

La tesi secondo cui l'inchiesta si trova al punto di «giunzione» tra lotte epistemiche e determinazioni economiche può essere spiegata a partire da un esempio. Nella lezione dell'8 marzo 1972, civettando con il lessico marxista, Foucault analizza il ruolo dell'inchiesta nello sfruttamento capitalistico: la definisce come una tecnica di «estrazione del plus-sapere» legata alla «estrazione del plus-valore»³²⁶. Nel processo di produzione economica, sostiene, l'inchiesta funziona come un dispositivo che cattura il sapere dei lavoratori per ottenerne valore economico aggiunto. Foucault riprende così, consapevole o meno, un'idea presente alle inchieste marxiste del tempo, mostrando che la disciplina di fabbrica serve a mettere a valore la conoscenza del processo produttivo detenuta dagli operai³²⁷. Anche per Foucault, le inchieste manageriali sono mezzi per sfruttare non soltanto la forza fisica degli operai, ma anche la loro forza cognitiva. Lavorando, gli operai accumulano infatti dei micro-saperi sulla produzione, che impiegano per abbassare il ritmo di lavoro. Ma le «inchieste amministrative» dei padroni di fabbrica espropriano questi micro-saperi, che sono poi impiegati per intensificare i ritmi di

³²⁵ M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1456, [traduzione nostra, corsivo nostro].

³²⁶ M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali*, cit., p. 227 e ss.

³²⁷ Nel marxismo operaista italiano, questa tesi è formulata da Romano Alquati con il concetto di «informazione valorizzante». Romano Alquati, «Composizione organica di capitale e forza-lavoro alla Olivetti di Ivrea», in Romano Alquati, *Sulla FLAT e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 81-163.

lavoro e aumentare il tasso di profitto. L'accumulazione di plus-valore è così «congiunta» all'accumulazione del plus-sapere.

In questa lezione, tuttavia, Foucault non si limita a criticare lo sfruttamento del plus-sapere operaio, ma mette anche in luce l'ambivalenza costitutiva del dispositivo dell'inchiesta. Chi conduce l'inchiesta, precisa infatti Foucault, è tanto un «estrattore di sapere» quanto un potenziale «sabotatore»³²⁸. Egli è libero di «mettere il proprio sapere al servizio della classe dominata» e di partecipare alle «lotte degli operai per svolgere in maniera indipendente le proprie inchieste», nelle quali essi possono «parlare a nome proprio contro le inchieste amministrative»³²⁹. Oltre che un mezzo per sfruttare il plus-sapere operaio, l'inchiesta può quindi essere un'arma per opporsi al «sapere inquisitoriale legato al plus-potere della borghesia»³³⁰. In questo senso, per Foucault, esiste un margine per quello che proponiamo di chiamare il contro-utilizzo o il «contro-dispositivo» dell'inchiesta nelle lotte contro lo sfruttamento.

c. *Inchiesta come contro-dispositivo*

Nella Prefazione a *Inchiesta in venti prigionieri*, redatta anonimamente da Foucault, si sostiene esplicitamente che l'inchiesta-intolleranza del GIP si iscrive nella storia dei molteplici contro-utilizzi proletari dell'inchiesta. «Questa nuova intolleranza – vi si legge – incontra le battaglie e le lotte che il proletariato conduce da molto tempo»³³¹. Foucault sottolinea inoltre che, con l'incontro tra la lotta dei prigionieri e quelle dei proletari, si riprendono in mano gli strumenti di conoscenza dei primi movimenti anticapitalisti, e in particolare il metodo dell'inchiesta operaia. «Queste due intolleranze congiunte – continua la Prefazione – riscoprono gli strumenti che il proletariato aveva sviluppato nel corso del Diciannovesimo secolo: in primo luogo, le inchieste sulla condizione operaia, fatte dagli operai stessi [...] proprio in questo solco si situa l'inchiesta-intolleranza che intraprendiamo ora»³³².

Il contro-utilizzo proletario dell'inchiesta si basa sulla costitutiva ambivalenza di questo dispositivo di sapere-potere. Come abbiamo visto, d'altra parte, per Foucault l'inchiesta non è

³²⁸M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali*, cit., p. 230.

³²⁹*Ibidem*.

³³⁰Ivi, p. 230-231, [traduzione modificata].

³³¹Michel Foucault, «Préface à *Enquête dans 20 prisons*», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1063, [traduzione nostra].

³³²*Ibidem*.

un contenuto ma una «forma di sapere», che si trova al punto di intersezione tra economia e conoscenza. In quanto forma di sapere, ne deduciamo, l'inchiesta è quindi uno strumento contendibile: che può essere appropriato, cioè, da soggetti sociali con interessi e fini diversi. Oltre ad essere impiegato come mezzo del «potere-epistemologico» del sovrano, del procuratore o del capitalista, l'inchiesta può anche diventare uno strumento delle lotte che si oppongono a questi «eccessi di sapere». Con una formula, possiamo sostenere che l'inchiesta-intolleranza organizzata da Foucault costituisce una sorta di *contro-dispositivo*³³³. Con il GIP, in effetti, Foucault utilizza il «dispositivo» dell'inchiesta, riprendendo così quel mezzo di produzione della verità di cui ha tracciato la genealogia, ma ne cambia profondamente gli obiettivi, i destinatari e il procedimento, ritorcendolo contro la sua stessa natura di dispositivo.

I primi due cambiamenti che Foucault impone al dispositivo dell'inchiesta non segnano una divergenza rispetto alla pratica marxista dell'inchiesta operaia. Analogamente a questa, l'inchiesta-intolleranza non serve a mappare il proprio oggetto (la fabbrica o la prigione), ma sostiene le proteste che mirano ad abolirlo. I suoi destinatari, di conseguenza, non sono gli amministratori delle carceri o i funzionari ministeriali, ma i prigionieri stessi. Il terzo cambiamento differenzia invece il contro-dispositivo congegnato da Foucault dalle inchieste operaie marxiste. L'inchiesta-intolleranza intende infatti sabotare la concezione «sociologica» dell'inchiesta tipica del marxismo: «questa non è un'inchiesta da sociologi»³³⁴, dichiara Foucault. Tale sabotaggio procede in due tempi. Anzitutto, si tratta di mettere in discussione la distinzione tra «soggetto» e «oggetto» dell'inchiesta. Il GIP aspira infatti a sviluppare un'inchiesta in cui l'intellettuale non svolge un ruolo direttivo, ma si limita ad accompagnare un processo conoscitivo autogestito dai prigionieri. «Queste inchieste – sostiene Foucault – non sono fatte dall'esterno, da un gruppo di tecnici: i soggetti dell'inchiesta (*enquêteurs*), qui, sono gli oggetti stessi dell'inchiesta (*enquêtés*)»³³⁵.

Per Foucault, ne deduciamo, l'annullamento della distinzione tra soggetto e oggetto dell'inchiesta si accompagna anche a una politicizzazione di tutte le tappe dell'indagine: raccolta, elaborazione e restituzione dei dati. Nell'inchiesta-intolleranza, ciascuno di questi momenti è infatti un'occasione per sperimentare una co-produzione della critica al sistema carcerario, condivisa da prigionieri, militanti e intellettuali. La raccolta dei dati costituisce

³³³ Questa tesi è stata abbozzata in Julien Allavena, Matteo Polleri, «Co-research as a counter-institution», in *The South Atlantic Quarterly*, n. 118:2, 2019, p. 457-469. In questa sede, la si riformula con significativi cambiamenti.

³³⁴ Michel Foucault, «Sur les prisons», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1043, [traduzione nostra].

³³⁵ *Ibidem*.

L'occasione per tessere relazioni tra detenuti appartenenti a celle, sezioni e carceri diverse, ma anche tra gli stessi intellettuali e i prigionieri. L'elaborazione dei dati è il momento in cui si individuano gli obiettivi della lotta. La restituzione pubblica dei risultati, infine, può costituire la miccia per far esplodere la rivolta dentro e fuori le prigioni. Un tale tentativo di sovvertire le abitudini dell'inchiesta sociologica può essere chiarito attraverso un confronto con il metodo della «conricerca» elaborato dal marxista italiano Romano Alquati³³⁶. Anche Alquati rompe infatti con l'approccio sociologico del marxismo e politicizza i vari momenti dell'inchiesta, concependola come un processo di conoscenza tendenzialmente orizzontale³³⁷. A proposito del momento della raccolta dei dati, ad esempio, egli sottolinea l'importanza dell'interazione tra soggetto e oggetto dell'inchiesta. Dichiarò infatti che «raccolgere [le informazioni] molte volte vuol dire anche produrle, le informazioni»³³⁸. Alquati evidenzia inoltre la funzione pratico-trasformativa del momento della restituzione dei dati dell'inchiesta. Egli si domanda «che te ne fai della nuova e potente conoscenza che hai in qualche modo saputo elaborare?»³³⁹; e risponde: «la applichi nella trasformazione» della società³⁴⁰. Nell'inchiesta-intolleranza come nella conricerca alquatiana, insomma, le tappe del processo di inchiesta sono altrettanti stadi della co-produzione di «conoscenza trasformativa» e della «contro-soggettivazione» dei proletari³⁴¹.

A questo proposito, possiamo sostenere che il sabotaggio foucaultiano del modello d'inchiesta, che Foucault come Alquati attribuisce a una certa «sociologia» marxista, non comporta, tuttavia, l'oblio della differenza tra la posizione dell'intellettuale militante e quella dei proletari. L'inchiesta-intolleranza, come la conricerca, non è una semplice cassa di risonanza delle voci degli oppressi, ma un meccanismo di co-produzione del sapere, nel quale il lavoro di mediazione svolto dall'intellettuale risulta determinante. Riprendendo una formula di Deleuze, possiamo sostenere che, in virtù dell'inchiesta, l'intellettuale specifico agisce non

³³⁶ Sul rapporto tra inchiesta operaia e teoria critica nel marxismo eterodosso italiano del secondo dopoguerra, si veda Andrea Cavazzini, *Enquête ouvrière et théorie critique: enjeux et figures de la centralité ouvrière dans l'Italie des années 1960*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2013. Per approfondire il confronto tra le inchieste di Foucault e quelle di Alquati, ci si permette di rimandare a Matteo Polleri, «Logica e pratica dell'inchiesta. Romano Alquati e Michel Foucault», in *Materiali foucaultiani*, VII, n. 13-14, 2018, p. 289-303.

³³⁷ Cfr. Raniero Panzieri, «Uso socialista dell'inchiesta operaia», in *Quaderni rossi*, n. 5, aprile 1965, p. 67-76, disponibile online. Romano Alquati, «Intervista a Romano Alquati», in Guido Borio, Francesca Pozzi, Gigi Roggero (a cura di), *Gli operaiisti*, Deriveapprodi, Roma 2005, p. 35-50.

³³⁸ Romano Alquati, *Per fare conricerca*, Deriveapprodi, Roma 2022, p. 45.

³³⁹ Ivi, p. 52.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

si comporta come un pastore delle lotte sociali, ma agisce piuttosto come un «intercessore»³⁴². Tramite l'inchiesta-intolleranza, egli intercede tra la sofferenza sociale e la sua verbalizzazione, tra l'indignazione e la rivendicazione, tra il rifiuto e la rivolta. Né conoscenza sociologica oggettivante né semplice megafono delle opinioni dei proletari, l'inchiesta-intolleranza è allora quel dispositivo che opera la traduzione della loro voce in parola politica, intercedendo tra soggetti e lotte diverse.

* * *

Abbiamo finora visto che, criticando il paternalismo dell'intellettuale organico marxista e problematizzando l'ingenuità delle inchieste maoiste, Foucault propone uno stile di militanza intellettuale basato sulla pratica dell'inchiesta, incarnata dall'inchiesta-intolleranza sulle carceri francesi organizzata dal GIP. Abbiamo inoltre aggiunto che Foucault non si accontenta però di applicare tale metodo d'indagine, ma ne propone anzitutto una storicizzazione. Grazie alla sua genealogia dell'inchiesta Foucault ci porta allora «due volte indietro» rispetto al marxismo³⁴³. Scovando la nascita dell'inchiesta nell'«eccesso di sapere» del tiranno greco, la genealogia foucaultiana mette in relazione questo metodo di accertamento della verità con le tecniche di potere esercitate nella polis. Rintracciando la seconda nascita dell'inchiesta alla fine del medioevo europeo, Foucault mostra poi che l'inchiesta si trasforma in un'arma del potere giudiziario e in una tecnica di sfruttamento capitalistico, che estrae «plus-sapere» per ottenere «plus-valore». Ci pare allora legittimo sostenere che questo doppio passo indietro costituisce anche un passo in avanti rispetto al marxismo. La pratica dell'inchiesta di Foucault è infatti sostanzialmente trasformata dalla sua genealogia. Tracciandone la storia, Foucault denuncia il rapporto di potere iscritto nel dispositivo dell'inchiesta e si impegna a modificarlo. Egli può così collegare l'inchiesta-intolleranza del GIP ai contro-utilizzi dell'inchiesta sorti con le lotte proletarie, evitando al tempo stesso la concezione «sociologica» dell'inchiesta tipica del marxismo. L'inchiesta-intolleranza prende perciò la forma di un «contro-dispositivo» al servizio delle lotte degli oppressi.

In questo modo, segnalandone le difficoltà, Foucault eredita e stravolge il metodo marxista dell'inchiesta operaia. Questo punto di eresia non si declina però soltanto al livello del metodo d'indagine impiegato da Foucault nella sua esperienza con il GIP. Esso riverbera

³⁴² Cfr. Gilles Deleuze, «Les intercesseurs», in G. Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 165-184.

³⁴³ M. Hoffman, *Militant Acts*, cit., p. 133.

anche sulla sua epistemologia e rivela così la lezione metodologica che Foucault riprende ereticamente da Marx.

2. La lezione di Marx: un'epistemologia materialista

Abbiamo visto che Foucault contesta il modello di impegno politico incarnato dalla figura dell'intellettuale organico comunista. In questo senso, abbiamo detto, egli si oppone all'approccio «pastorale» del marxismo ufficiale. Abbiamo poi visto che Foucault oltrepassa le inchieste operaie della sinistra extraparlamentare, evidenziando l'ingenuità dei militanti maoisti, che pretendono abolire le asimmetrie di potere iscritte nel dispositivo dell'inchiesta fin dalla sua origine. Ciononostante, la militante del GIP Danielle Rancière sostiene che, ancor più delle inchieste maoiste, è l'«inchiesta operaia» lanciata da Marx nel 1880 tramite la «Revue Socialiste» a rappresentare una fonte di ispirazione per il lavoro di Foucault nel GIP³⁴⁴. Un nesso lega dunque, a suo avviso, le due esperienze. Quest'affermazione sembra però scontrarsi con almeno tre difficoltà. Diversamente da quella foucaultiana, l'inchiesta operaia di Marx è condotta con un lungo questionario scritto, pubblicato in una rivista di partito, e non prevede confronti di altro genere con gli oppressi. Diversamente dall'imponente ciclo di lotte nelle prigioni supportato dal GIP, l'inchiesta operaia di Marx, forse proprio a causa del suo questionario, non riscontra un particolare successo. Essa riceve anzi ben poche risposte dagli operai³⁴⁵. Diversamente da quella di Marx, che si rivolge ai lavoratori salariati delle fabbriche, l'inchiesta di Foucault riguarda i prigionieri delle carceri. Entrambe le inchieste sono rivolte al proletariato, ma se la prima lo intende in senso ristretto (gli operai) la seconda la declina invece in senso ampio (tutte le vittime della giustizia borghese). Dal punto di vista dei loro mezzi, del loro successo e dei loro soggetti, insomma, le inchieste militanti di Marx e di Foucault si trovano quindi a una distanza tale da rendere difficile qualsiasi paragone.

La nostra ipotesi che è che queste differenze non cancellino tuttavia un fondamentale punto di eresia tra il metodo di Marx e quello Foucault. Questo punto di eresia consiste nel fatto che, praticando l'inchiesta militante, Foucault eredita una lezione di Marx. Si tratta dell'*epistemologia materialista* sottesa alla critica dell'economia politica: l'idea che la critica della società è tale soltanto nella misura in cui si arma materialmente, traducendosi in soggettivazione e organizzazione politica. In quanto punto di eresia, cioè in quanto punto di

³⁴⁴ Danielle Rancière, «Militar ensemble: entretien avec Danièle Rancière», in P. Artières, L. Quero (dir.), *Le Groupe d'Information sur les Prisons*, cit.

³⁴⁵ Cfr. Riccardo Emilio Testa, «Classico dell'epistemologia politica? Storia e attualità dell'inchiesta operaia di Marx», in Riccardo Emilio Testa (a cura di), *Sul campo. L'inchiesta operaia di Marx: conoscere il mondo per cambiarlo*, La Feltrinelli, Milano 2018, p. 8-29. Per approfondire, si vedano i materiali raccolti in Clark Mcallister (a cura di), *Karl Marx's Workers' Inquiry. International history, reception and responses*, in *Notes from below*, n. 2, 2022.

contatto e di biforcazione, l'affinità tra le epistemologie di Marx e di Foucault non comporta soltanto delle convergenze, ma anche delle divergenze. Essi concepiscono infatti diversamente tanto la soggettivazione quanto l'organizzazione politica degli oppressi che l'inchiesta militante sollecita e supporta. Per cogliere le analogie epistemologiche che accomunano Marx e Foucault conviene allora anzitutto chiarire la natura e le forme di queste divergenze.

2.1. Soggettivazione e organizzazione

Le differenze tra le inchieste militanti di Marx e di Foucault, abbiamo detto, riguardano i mezzi impiegati, il successo ottenuto e i soggetti interpellati dall'inchiesta, ma rivelano anche un punto di eresia che lega le loro epistemologie politiche. Bisogna ora precisare che questo punto di eresia si basa su un'affinità più determinata, che riguarda lo svolgimento delle loro inchieste. C'è infatti almeno un aspetto che accomuna la prefazione apposta da Marx al suo *Questionario per gli operai* a quella anonimamente redatta da Foucault per l'*Inchiesta in venti prigionieri* del GIP. Si tratta dell'importanza accordata all'iniziativa autonoma dei soggetti inchiestati nel processo di produzione della conoscenza³⁴⁶. Sia Marx che Foucault considerano infatti l'*auto-attivazione* degli oppressi come punto di partenza dell'inchiesta e come fonte viva dei loro concetti critici. L'elaborazione di concetti critici non può prescindere dal protagonismo dei diretti interessati e deve necessariamente passare per il loro coinvolgimento nella lotta politica. Questo ruolo organizzativo accordato all'inchiesta è «eretico» nella misura in cui distingue lo stile di ricerca di Marx e di Foucault dagli approcci tradizionali della teoria politica e delle scienze sociali. Per entrambi l'inchiesta è appunto un mezzo della militanza intellettuale: non soltanto uno strumento di analisi critica della società, ma anche una pratica che la trasforma materialmente.

Tuttavia, Marx e Foucault articolano conoscenza e militanza, critica e inchiesta in modi differenti, che rimandano a due concezioni alternative della soggettivazione e dell'organizzazione politica. In Marx, possiamo sostenere che l'inchiesta operaia consista nella *descrizione* della situazione dei lavoratori e serve a diffondere la *coscienza di classe*, organizzata e diretta dal partito politico degli operai. In Foucault, l'inchiesta-intolleranza sembra invece servire a sollecitare la *comunicazione* tra i prigionieri e a porre le condizioni per la loro *sollevazione* contro il sistema carcerario. Va però sottolineato che, nella nostra prospettiva, questa

³⁴⁶ Su questo si veda anche M. Hoffman, *Militant acts*, cit., p. 115.

differenza rimanda a sua volta a un presupposto comune. Sviluppando il nesso tra comunicazione e sollevazione, e pensando l'organizzazione degli oppressi come autonoma, Foucault radicalizza infatti la logica dell'inchiesta militante inizialmente elaborata da Marx.

a. *Inchiesta operaia: descrizione e coscienza di classe*

Nella nota introduttiva alle sue cento domande rivolte agli operai, Marx oppone la sua inchiesta militante alle «inchieste ufficiali» commissionate dai governi sulle «crisi agricole, finanziarie, industriali, commerciali»³⁴⁷. Due presupposti distinguono l'inchiesta operaia da quelle governative. Il primo riguarda il fine della conoscenza che producono. Laddove le inchieste ufficiali servono a conoscere la situazione sociale presente per meglio governarla, l'inchiesta operaia serve invece a fornire informazioni utili al Partito Socialista francese, che lotta per cambiarla. Il secondo presupposto riguarda la fonte di questa conoscenza e il ruolo che essa gioca nell'inchiesta. Marx lo esplicita sottolineando il protagonismo che i lavoratori devono avere nel processo di conoscenza. «Essi soli [gli operai] – sostiene – possono descrivere con piena cognizione di causa, i mali che li colpiscono [...] essi soli, e non dei salvatori provvidenziali, possono applicare energicamente dei rimedi alle miserie sociali di cui soffrono»³⁴⁸. Come notato da Dario Lanzardo nel suo pionieristico commento del questionario marxiano, l'obiettivo dell'inchiesta operaia pare effettivamente essere quello di «unire con l'organizzazione» e «guidare con la conoscenza» il movimento dei lavoratori³⁴⁹. Già in una lettera del 1867, Marx suggerisce d'altra parte alla Prima Internazionale di intraprendere un'«inchiesta condotta dai lavoratori stessi sulla situazione della classe operaia in tutti i paesi»³⁵⁰. Tale inchiesta, a suo avviso, dovrebbe avere non soltanto la funzione di «conoscere l'ambito nel quale agiamo», di far «prendere coscienza» ai lavoratori della loro capacità a «prendere il mano il loro destino», ma anche di ottenere «un coordinamento internazionale degli sforzi» dell'organizzazioni politiche dei proletari³⁵¹.

³⁴⁷ Karl Marx, «Inchiesta operaia», in R. Testa (a cura di), *Sul campo*, cit., p. 30

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Dario Lanzardo, «Intervento socialista nella lotta operaia», in *Quaderni rossi*, 1, 1965, p. 7.

³⁵⁰ Karl Marx, «Istruzione per i delegati al consiglio provvisorio dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori», febbraio 1867, disponibile online: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1867/2/20-istruz.htm>.

³⁵¹ *Ibidem*.

Stante queste dichiarazioni, Lanzardo ha ragione a sostenere che l'inchiesta operaia rivela il nesso tra critica dell'economia, conoscenza empirica e strategia politica³⁵². Alla luce dell'insistenza di Marx sul coinvolgimento degli operai, bisogna però aggiungere che l'«unione organizzativa» e l'«indirizzo conoscitivo» ricercati dalla sua inchiesta militante non sono eteronomi, cioè indotti esteriormente, ma autonomi, ossia determinati dai lavoratori stessi. Marx scrive in effetti che non saranno dei «salvatori provvidenziali» a descrivere i meccanismi dello sfruttamento capitalistico. Fuor di metafora: non sono i militanti professionisti, socialisti e comunisti, a svolgere un ruolo determinante nell'inchiesta, ma i diretti interessati, vale a dire gli operai. Per comprendere questo punto, conviene ricordare che Marx, redigendo il suo questionario, riprende e modifica un'intuizione di Engels. Con la sua *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, quest'ultimo non aveva semplicemente denunciato, tramite l'osservazione empirica, la miseria del proletariato inglese³⁵³, ma aveva anche inaugurato la lunga storia delle inchieste comuniste, ispirando la riflessione del giovane Marx. A differenza di quanto spesso sostenuto³⁵⁴, è infatti Engels ad aver posto il rompicapo teorico-politico al quale l'inchiesta militante prova a dare risposta: come generare una presa di coscienza collettiva attraverso la descrizione di una situazione empirica? Con la sua inchiesta operaia, Marx sembra allora recuperare questo rompicapo, ma cambiandone la soluzione³⁵⁵. A differenza di Engels, Marx ritiene che la «presa di coscienza» non si sviluppa grazie alla restituzione dei risultati dell'inchiesta, bensì nel corso del suo svolgimento. In altri termini, se per Engels è la *fruizione* dell'inchiesta ad avere un effetto politico, per Marx è piuttosto la sua *produzione* a generare la coscienza di classe. L'autoriflessione del proletario sulle condizioni di lavoro suscitata dall'inchiesta conta quanto, e forse più, della divulgazione dei suoi risultati. La scansione delle domande del questionario segue infatti una logica di generalizzazione dell'analisi – dalle mansioni individuali al rapporto con il padrone, fino al ruolo dello Stato – che accompagna e

³⁵²«L'esclusiva idoneità degli operai a descrivere le proprie condizioni di sfruttamento – sostiene Lanzardo – [...] non è [per Marx] puramente strumentale rispetto all'inchiesta», ma costituisce in realtà «l'affermazione di un metodo di lavoro politico implicito nell'impostazione generale della critica dell'economia politica». D. Lanzardo, «Intervento socialista nella lotta operaia», cit., p. 1-2.

³⁵³ Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England mit dem Untertitel Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, 1845, [trad. it. *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, Feltrinelli, Milano 2021].

³⁵⁴ Per una genealogia dell'inchiesta militante marxista, che non prende tuttavia in considerazione il lavoro di Engels, si veda ad esempio Asad Haider, Salar Mohandesi, «Workers' inquiry. A genealogy», in *Viewpoint Magazine*, September 2013, disponibile online: <https://viewpointmag.com/2013/09/27/workers-inquiry-a-genealogy/>.

³⁵⁵ Questo rompicapo attraversa la storia del marxismo e risorge, in particolare, nel secondo dopoguerra con la cosiddetta *Johnson Forest Tendency* statunitense, i dibattiti in seno alla rivista francese *Socialisme ou Barbarie* e l'operaismo italiano. Su questo si rimanda a Davide Gallo Lassere, Frédéric Monferrand, «Les aventures de l'enquête militante», in *Rue Descartes*, n. 96, 2019/2, p. 93-107.

sostiene il processo di soggettivazione degli operai. L'idea che la descrizione delle condizioni di vita del proletariato deve essere compiuta dai soggetti che vivono tali condizioni, capiamo ora, è dotata di un senso politico-epistemico. Se è vero che, come affermato negli *Statuti Provvisori dell'Internazionale*, «l'emancipazione della classe operaia deve essere opera della classe operaia stessa»³⁵⁶, anche la conoscenza necessaria alla lotta per l'emancipazione deve essere prodotta dalla classe operaia stessa.

L'importanza che Marx accorda all'autoproduzione della coscienza di classe entra tuttavia in tensione con la sua concezione del rapporto tra inchiesta e organizzazione politica. Il presupposto dell'auto-attivazione degli oppressi nel processo di inchiesta si accompagna in effetti alla sua subordinazione a un'organizzazione politica che la precede: il partito politico della classe operaia. Per un verso, le descrizioni della condizione operaia devono essere prodotte autonomamente dagli operai. Per un altro, la coscienza di classe generata da queste descrizioni sembra dover essere organizzata e diretta dal partito che istruisce l'inchiesta operaia. Basata sul protagonismo degli oppressi, l'inchiesta operaia di Marx è uno strumento al servizio del Partito che ne pianifica lo svolgimento e ne elabora i risultati. In questo senso, la concezione marxiana dell'inchiesta militante tiene insieme autonomia e eteronomia, orizzontalità e verticalità, spontaneità e pianificazione. La dialettica tra questi poli, ci pare, costituisce la ricchezza della declinazione marxiana del rapporto tra critica e inchiesta. Essa ha dato infatti luogo a diverse interpretazioni del metodo dell'inchiesta e dell'organizzazione politica alla quale essa è legata: sociologiche e anti-sociologiche, centraliste e autonome, partitiche e spontaneiste, verticali e orizzontali.

b. Inchiesta-intolleranza: comunicazione e sollevazione

Riprendendo all'interno del GIP il metodo dell'inchiesta operaia, Foucault pare prendere posizione tra le diverse declinazioni possibili del rapporto tra conoscenza e organizzazione politica. Questa scelta di campo, si basa però su un presupposto comune. Nella prefazione a *Inchiesta in venti prigionieri*, Foucault scrive infatti qualcosa di simile a quanto sostenuto da Marx nella sua nota introduttiva al questionario per gli operai. Lo abbiamo già sottolineato: secondo Foucault, le inchieste del GIP «ritrovano gli strumenti di cui si era dotato il

³⁵⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere Complete*, vol. 20, settembre 1864-luglio 1868, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 14.

proletariato nel XIX secolo: [...] le inchieste fatte sulla condizione operaia dagli operai stessi»³⁵⁷. Ciò che differenzia il GIP da altre esperienze di inchiesta è quindi non soltanto l'appartenenza al campo dei contro-utilizzi proletari del dispositivo di potere-sapere dell'inchiesta, ma anche l'auto-attivazione degli oppressi nel processo di produzione della conoscenza. Inizialmente presentata come una denuncia delle condizioni intollerabili del sistema carcerario francese, l'inchiesta-intolleranza è in effetti dotata di un triplo volto. Oltre a «far sapere cos'è la prigione» a chi non è immediatamente toccato dai suoi meccanismi oppressivi³⁵⁸, essa vuole fare in modo che «i prigionieri possano comunicare tra loro», per supportare il coordinamento delle loro lotte e favorire la rivolta contro il sistema carcerario³⁵⁹.

Questo nesso tra «comunicazione» e «sollevazione» dei prigionieri comporta un cambiamento rispetto alla concezione marxiana dell'inchiesta operaia. A differenza di Marx, Foucault non si serve dell'inchiesta per sollecitare una presa di coscienza tra gli oppressi. Per lui, al contrario, «la coscienza dell'oppressione» è già «perfettamente chiara»: quello che manca sono invece i mezzi per «organizzarla»³⁶⁰. L'inchiesta-intolleranza è allora concepita come una piattaforma che faccia «rimbalzare l'informazione» non soltanto al di fuori del sistema penitenziario, ma «da una cella all'altra e da una prigione all'altra»³⁶¹, permettendo ai prigionieri di auto-organizzarsi. In questo senso, la raccolta di informazioni sulla prigione è funzionale alla costruzione di una rete tra chi sta dentro e chi sta fuori la prigione: un'infrastruttura flessibile, che si batte per l'abolizione delle strutture penitenziarie. A differenza dell'inchiesta operaia di Marx, quindi, l'inchiesta di Foucault non ha principalmente un fine descrittivo. La descrizione è anzi secondaria rispetto alle relazioni che il questionario permette di tessere. Più che di rendere coscienti, l'inchiesta-intolleranza ha per obiettivo di suscitare un processo di soggettivazione che coincide con il processo di organizzazione politica. L'inchiesta intolleranza, secondo Foucault, «deve essere il primo episodio di una lotta» contro «la giustizia al servizio della classe dominante»³⁶². Perciò, mentre «cerca, provoca, distribuisce le informazioni» essa individua anche «gli obiettivi per un'azione possibile»³⁶³.

³⁵⁷ M. Foucault, «Preface à *Enquête dans vingt prisons*», cit., p. 1063, [traduzione nostra].

³⁵⁸ M. Foucault, «Manifeste du GIP», cit., p. 1043, [traduzione nostra].

³⁵⁹ M. Foucault, «Sur les prisons», cit., p. 1043-1044, [traduzione nostra].

³⁶⁰ Ivi, p. 1044.

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² M. Foucault, «Preface à *Enquête dans 20 prisons*», cit., 1064, [traduzione nostra].

³⁶³ Michel Foucault, «Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1045, [traduzione nostra].

Questo slittamento rispetto all'inchiesta operaia marxiana permette di comprendere, per opposizione, il rapporto che Foucault stabilisce tra inchiesta e organizzazione politica. Laddove per Marx l'organizzazione è presupposta come soggetto che istruisce l'inchiesta e che ne diffonde risultati, per Foucault essa è invece un processo immanente alla mobilitazione dei prigionieri. Laddove per Marx quest'organizzazione è il partito politico della classe operaia, datato di una lunga durata e di una proiezione nazionale, per Foucault essa consiste invece in «piccoli gruppi [...] con un obiettivo particolare, un movimento e una durata limitati», gruppi che «non appena l'obiettivo è raggiunto, si dissolvono e tentano di riprendere l'attività altrove»³⁶⁴. A differenza di Marx, Foucault non presuppone quindi il partito come organo direttivo dell'indagine, ma pensa piuttosto l'organizzazione come l'esito, sempre provvisorio, dell'inchiesta militante. Pur condividendo l'idea per cui l'inchiesta serve a sviluppare un processo di soggettivazione e di organizzazione politica, Marx e Foucault sembrano quindi divergere per quanto riguarda il modello di organizzazione al quale l'inchiesta è legata.

Tuttavia, come anticipato, anche questa divergenza è possibile sulla base di un'aria di famiglia che avvicina Marx e Foucault. Insistendo sull'autonomia degli oppressi nella produzione di conoscenza, Foucault radicalizza una tesi dello stesso Marx. Come Marx, Foucault non considera l'inchiesta come un'indagine compiuta da «salvatori provvidenziali», ma come un processo che l'intellettuale militante si limita a innescare e, al massimo, ad accompagnare. In virtù di questa radicalizzazione della logica dell'inchiesta marxiana, la pratica foucaultiana dell'inchiesta militante entra di nuovo in risonanza con il metodo della conricerca elaborato dal sociologo marxista Alquati. Anche Alquati rompe infatti, in questo senso, la dialettica tra pianificazione e spontaneità, centralizzazione e autonomia, che contraddistingue la concezione marxiana dell'inchiesta. La risonanza della conricerca alquatiana con l'inchiesta-intolleranza foucaultiana vale tanto per il ruolo giocato dall'inchiesta nelle lotte sociali quanto per la sua organizzazione politica e per i problemi strategici che pone. Dal primo punto di vista, come la conricerca alquatiana, l'inchiesta-intolleranza foucaultiana è parte dell'«organizzazione invisibile» degli oppressi, cioè di quella trama di relazioni sotterranee che pone le condizioni storiche per soggettivazioni e sollevazioni impreviste³⁶⁵. Dal secondo punto di vista, come la conricerca, l'inchiesta-intolleranza non dipende da un partito politico

³⁶⁴ M. Foucault, «L'immanenza del potere. Intervista a *Rouge*», in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, cit., p. 255.

³⁶⁵ R. Alquati, «Lotta alla FIAT», in R. Alquati, *Sulla FIAT e altri scritti*, cit., p. 185-196.

centralizzato, ma partecipa alla costituzione di un arcipelago di «contropoteri» diffusi. Per Foucault come per Alquati, infine, si ha l'impressione (certo, da approfondire e studiare) che la posta in gioco di questi contropoteri consiste nella loro durata temporale e nella loro estensione spaziale: nella loro capacità di stabilizzarsi, fornendo una base per le lotte sociali a venire³⁶⁶. In questo senso, per Alquati come per Foucault l'inchiesta non serve soltanto a prevedere l'evento insurrezionale e non si limita a sedimentarne gli effetti organizzativi, ma predispone anche, potremmo dire, le sue condizioni di emergenza: essa è paradossalmente ciò che anticipa, prepara e segue la rivolta.

* * *

Prendendo in esame il rapporto tra inchiesta, soggettivazione e organizzazione politica, abbiamo visto che Marx e Foucault condividono un'analogia logica dell'inchiesta militante, ma divergono rispetto alle declinazioni specifiche che ne danno. Abbozzata da Marx, che a sua volta riprende e modifica un'intuizione di Engels, l'idea dell'auto-attivazione degli oppressi all'interno dell'inchiesta viene radicalizzata da Foucault. Identificando inchiesta e organizzazione, processo di conoscenza e processo di lotta, quest'ultimo rompe la dialettica tra centralismo e autonomia, pianificazione e spontaneità, che contraddistingue implicitamente la logica marxiana dell'inchiesta operaia. In questo modo, Foucault teorizza e pratica un'inchiesta militante adatta all'organizzazione politica rizomatica e gruppuscolare della sinistra post-sessantottina, ma rinuncia, parimenti, all'ipotesi di un'organizzazione capace di concentrare e far durare nel tempo il sapere autonomo degli oppressi. Egli giunge così a una pratica dell'inchiesta che richiama la conricerca elaborata dal sociologo marxista Alquati.

Questo punto di eresia che congiunge, disgiungendoli, le diverse pratiche dell'inchiesta di Marx e di Foucault non permette però soltanto di individuare le divergenze si danno sulla base della loro comune passione per l'inchiesta. Ci pare che esso riveli, inoltre, un'affinità tra le loro diverse concezioni della critica della società. Squadernando un pensiero immanente ai movimenti sociali del loro tempo, la pratica dell'inchiesta militante ci permette di individuare alcune analogie metateoriche, che accomunano la critica dell'economia politica di Marx e l'analitica dei poteri di Foucault.

³⁶⁶ R. Alquati, *La riproduzione del futuro*, cit., p. 93.

2.2. Tre analogie metateoriche

Come annunciato, la nostra ipotesi è che le analogie che accomunano le diverse epistemologie politiche di Marx e di Foucault siano di ordine «metateorico». Questo significa che esse riguardano la concezione della natura e del ruolo della teoria critica. Per difendere quest'ipotesi, si può preliminarmente notare che tanto Marx quanto Foucault sono infatti autori noti per aver sviluppato una definizione particolare della filosofia, dotata di un'originalità che non manca di notevoli somiglianze. Questa concezione si iscrive, generalmente, nel solco di Kant e Hegel. Con il primo, la filosofia è in effetti intesa come «critica»; con il secondo, questa critica è «storicizzata» tanto sul piano dei suoi concetti quanto su quello del suo metodo di ricerca. Come dichiarato da Marx, d'altra parte, la filosofia non può che essere intesa come «critica radicale di tutto ciò che esiste»³⁶⁷, con il compito di stabilire, grazie alla sua iscrizione nel presente, la «verità dell'al di qua»³⁶⁸. Come sostenuto da Foucault, la critica filosofica è un'«ontologia dell'attualità» e ha il compito di scandagliare le stratificazioni storiche per ritracciare la «differenza possibile» che travaglia il presente³⁶⁹.

Rispetto al solco tracciato da Kant e Hegel, tuttavia, sia Marx che Foucault spostano sensibilmente l'oggetto della critica filosofica, in direzioni molto diverse: dalle strutture «trascendentali» alle strutture sociali della conoscenza, dalla «storia universale dello spirito» alla congiuntura storica e all'attualità, dalla ragione al lavoro, dalla razionalità alla sragione e all'anormalità. In questo senso, non possiamo che essere d'accordo con chi colloca Marx e Foucault tra i protagonisti indiscussi della storia della «filosofia sociale», cioè di una corrente filosofica che fa della critica della società presente il suo tratto distintivo³⁷⁰. A questo proposito, lo ripetiamo, la nostra ipotesi è però più precisa e consiste nel dire che, proprio grazie alla pratica dell'inchiesta militante, Marx e Foucault, in modi diversi, forzano le frontiere della critica filosofica del presente, facendo sconfinare la teoria nella prassi politica. Si tratta ora di approfondire gli effetti epistemologici di questo sconfinamento. Per farlo, possiamo distinguere i suoi effetti sui *luoghi* di cui si occupa la filosofia, sulla *prospettiva* che essa assume e

³⁶⁷ K. Marx, «Lettera a Ruge», cit., p. 72.

³⁶⁸ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1843, [trad. it. «Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione», ivi, p. 118].

³⁶⁹ Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 1498-1507.

³⁷⁰ Cfr. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, cit. Ricostruendo la storia del «pensiero critico radicale» sorto dopo Hegel, anche Bernard Harcourt colloca Foucault nella stessa linea di pensatori del calibro di Marx, Nietzsche e Freud. Cfr. Bernard E. Harcourt, «Radical Thought from Marx, Nietzsche and Freud, through Foucault, to the present», in *University of Chicago Legal Forum*, 2011, disponibile online: https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2463&context=journal_articles.

sulle *pratiche* con le quali opera. Le tre analogie metateoriche tra Marx e Foucault consistono infatti in ciò che possiamo chiamare movimento di «estroflessione» della critica, in una «presa di partito» epistemica e in una concezione «storico-pragmatica» dei suoi criteri di verità.

a. *Luoghi. L'estroflessione della critica*

È facile notare che Marx e Foucault condividono una comune insofferenza per il sapere filosofico inteso come conoscenza teoretica astratta. Fin dal 1845, Marx considera la filosofia come una forma di «ideologia», cioè come una mistificazione ideale della realtà sociale³⁷¹; mentre Foucault debutta invece la sua carriera con un violento attacco al «circolo empirico-trascendentale» della filosofia post-kantiana, etichettandola come un «ordine del discorso» legato alla nascita delle istituzioni mediche e sociali della modernità capitalista³⁷². Data quest'insofferenza, entrambi tentano inoltre, in momenti diversi del loro itinerario, di fuoriuscire dall'ambito della filosofia tradizionalmente intesa. Come noto, questa fuoriuscita resta però inconclusa e prende piuttosto la forma di una torsione. Nelle loro ricerche, Marx e Foucault continuano a servirsi delle armi concettuali della filosofia, ma ne torcono gli obiettivi, ne modificano gli oggetti e ne esplicitano il contesto storico di iscrizione. Possiamo allora sostenere che tale tentativo di fuoriuscita dalla filosofia prende, in Marx come in Foucault, la forma di un'«estroflessione» del pensiero³⁷³. Questo significa che, per criticare la società, Marx e Foucault piegano gli strumenti di autoriflessione, analisi e sintesi tipici della filosofia verso l'esterno, verso luoghi che non appartengono tradizionalmente al suo ambito. Su questo punto la differenza di Marx e Foucault rispetto a certi sviluppi della «Teoria Critica» francofortese ci pare profonda. Più che estroflessa, le critica filosofica di Habermas, di Honneth e dei loro allievi pare infatti introflessa, cioè ripiegata su problemi epistemologici e morali interni all'ambito della filosofia tradizionalmente intesa.

³⁷¹ Friedrich Engels, Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, in Marx-Engels, *Werke*, Band 3, [trad. it. *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2018]. Per un'introduzione al rapporto di Marx con la filosofia, si vedano ad esempio Stefano Petrucciani, *Marx*, Carocci, Roma 2009. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris 2014 (1994), [trad. it. *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma 2005]. Torneremo sulla critica marxiana dell'ideologia nel quinto capitolo di questo lavoro.

³⁷² Cfr. Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Gallimard, Paris 2020 (1963). [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1998].

³⁷³ Riprendiamo il concetto di «estroflessione del pensiero» da Roberto Esposito. Cfr. Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2014. Invece di intendere l'estroflessione come una caratteristica del pensiero filosofico-politico italiano, utilizziamo tuttavia questo concetto per designare il rapporto che il pensiero di Marx e quello di Foucault intrattengono con le pratiche e i soggetti del mondo storico, sociale e politico.

Quest'estroflessione della critica filosofica di Marx e di Foucault è confermata dai loro interessi, dal loro retroterra teorico e dai loro oggetti di d'indagine. Laddove Marx, formatosi come giurista, si volge verso l'economia politica, per poi studiare anche la storia della tecnologia e l'antropologia, Foucault, filosofo di formazione, svolge un dottorato in psicologia e storia della psichiatria, per poi dedicarsi alla letteratura, alla medicina, alla statistica e alla giustizia penale³⁷⁴. Laddove il primo elabora la sua «concezione materialistica della storia» ai margini della filosofia giovane-hegeliana e dell'economia politica ricardiana, il secondo si autodefinisce come un «inquisitore dei bassifondi del passato», a metà tra storia della scienza e teoria politica³⁷⁵. Laddove il primo prende per oggetto i «rapporti sociali» in cui si organizza il modo di produzione capitalistico (la merce, il lavoro salariato, la fabbrica, il mercato mondiale), il secondo si occupa delle pratiche politico-epistemiche e delle istituzioni sociali di un'epoca determinata (gli archivi storici, i metodi di classificazione scientifica, gli ospedali, le prigioni, i tribunali). Notando tali corrispondenze, e senza sottostimarne le differenze, si può allora sostenere che Marx e Foucault elaborano due forme ibride di critica della società, nelle quali convivono temi provenienti da discipline diverse. Né giurisprudenza né economia, né epistemologia né storiografia, la critica dell'economia politica e l'analitica dei poteri spingono concetti filosofici verso un *fuori* che non è solo oggettivo, ma anche soggettivo. Tanto in Marx quanto in Foucault, infatti, l'estroflessione del pensiero non riguarda soltanto le discipline e gli oggetti che interrogano, ma anche i soggetti ai quali si rivolgono. Entrambi misurano i loro concetti critici con le esperienze e le pratiche di quei soggetti sociali (sfruttati e marginali) che sono solitamente esclusi dalla conoscenza teoretica.

Bisogna inoltre notare che sia Marx che Foucault intendono inizialmente i soggetti che abitano questo fuori in termini fantasmatici e vi si appellano nella forma dell'invocazione. Il «fuori» al quale si rivolgono, potremmo dire, rischia talvolta di ridursi a una finzione concettuale. Nel caso del giovane Marx, si tratta della finzione di un soggetto storico universale (il proletariato) per essenza votato all'emancipazione dell'umanità³⁷⁶. Nel caso del giovane Foucault, invece, si tratta del momento liminale (la sragione) nel quale la coscienza tocca il

³⁷⁴ Per quanto riguarda l'interesse di Marx per la storia della tecnologia si rimanda a Guido Frison, «Technical and technological innovation in Marx», in *History and Technology: an international journal*, n. 6:4, 1988, p. 299-324. Per quanto riguarda i suoi tardivi studi in antropologia si veda Kolja Lindner (a cura di), *Le dernier Marx*, Éditions de l'Asymétrie, Paris 2019.

³⁷⁵ Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1008. [trad. it. «Nietzsche, la genealogia, la storia», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 34].

³⁷⁶ K. Marx, «Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione», cit.

proprio rovescio, violentemente rimosso – o meglio, recluso – dalla coscienza teorica borghese³⁷⁷. In entrambi i casi, l'estroflessione della critica filosofica del presente si muove, al principio, su un terreno ancora metafisico: il postulato di un soggetto, o di un'esperienza, dotata delle qualità che corrispondono alle esigenze del teorico.

In questo senso, si può affermare che la pratica dell'inchiesta militante rappresenta un punto di svolta, o di eresia, tanto per Marx quanto per Foucault. Essa costituisce l'occasione di portare a termine il movimento di estroflessione della loro critica filosofica del presente. Nel caso di Marx, è l'indagine di Engels sulla classe operaia inglese a suscitare il bisogno di una «conoscenza esatta e positiva» dei soggetti ai quali la critica dell'economia politica intende rivolgersi³⁷⁸. La pratica dell'inchiesta traduce così l'invocazione di un proletariato ideale nel sostegno all'autoproduzione della classe operaia come soggetto rivoluzionario. Nel caso di Foucault, è invece l'inchiesta-intolleranza svolta con i militanti maoisti a favorire il passaggio dall'analisi delle *épistémè* alla valorizzazione delle prese di parola di coloro che sono stati silenziati dai regimi discorsivi dominanti. Soltanto dopo l'esperienza del GIP Foucault qualifica in effetti la sua genealogia dei rapporti di potere come un'opera di ricostruzione storica dell'«insurrezione dei saperi» che si oppone alle tecniche disciplinari³⁷⁹. Mettendoli a contatto con le voci e le pratiche dei soggetti storici reali, la pratica dell'inchiesta permette a Marx e a Foucault di abbandonare l'ipotesi fittizia del «fuori dalla filosofia» e di passare a una concezione materialistica, e non fantasmatica, dei soggetti che subiscono il dominio e lottano per abolirlo. Riprendendo un'espressione di Emmanuel Renault, ed estendendola al di là degli studi marxiani, possiamo allora sostenere che sia Marx che Foucault concepiscono la filosofia in senso «deflazionista»³⁸⁰. Essi applicano infatti i loro strumenti concettuali ad altri saperi, oggetti e soggetti e, così facendo, danno luogo a una nuova «pratica della filosofia». L'inchiesta militante influenza così il modo stesso del «fare filosofia» di Marx e di Foucault. Per un verso, essa ne cambia i modi di diffusione e comunicazione, poiché entrambi sperimentano forme espressive variegata, che si spingono fino alla pubblicistica e al giornalismo³⁸¹; per un altro

³⁷⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit.

³⁷⁸ K. Marx, «Inchiesta operaia», cit., p. 30.

³⁷⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la Société*, cit., p. 10, [trad. it. *Bisogna difendere la società*, cit., p. 16].

³⁸⁰ Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, PUF, Paris 2014, p. 17.

³⁸¹ Non vi è spazio, in questa sede, per approfondire il punto di eresia che accomuna la pratica del giornalismo filosofico d'inchiesta, condivisa da Marx e da Foucault. Si tratta tuttavia di una pista di ricerca feconda e sostanzialmente inesplorata. Ci riproponiamo di riprendere e approfondire questo spunto in futuro, partendo dalle analogie e dalle differenze tra la cronaca della rivoluzione iraniana di Foucault e la ricostruzione marxiana della sollevazione della Comune di Parigi.

verso, l'inchiesta modifica i presupposti e i fini della loro concezione della critica. Partendo dal presupposto che la conoscenza proviene dall'esperienza vissuta dell'oppressione, Marx e Foucault hanno ormai l'obiettivo di comunicare con i soggetti sociali che lottano per cambiare lo stato di cose presenti.

Presupporre che la critica deve connettersi alle lotte sociali degli oppressi pone però il problema della prospettiva assunta del teorico critico. Con la loro estroflessione del pensiero filosofico, Marx e Foucault non si limitano infatti a cambiare l'oggetto, ma mutano anche il punto di vista dal quale la critica filosofica guarda il mondo sociale. Con una metafora, diremo allora che essi non aprono soltanto le finestre della torre d'avorio, ma catapultano il suo abitante nei sobborghi che la circondano. Dalla prima, possiamo così passare alla seconda analogia metateorica che accomuna le epistemologie della critica dell'economia politica e dell'analitica dei poteri.

b. Prospettive. Un punto di vista situato

Con l'estroflessione della critica filosofica abbiamo visto che per Marx e Foucault non si tratta di partire dai concetti prodotti dal teorico per analizzare la realtà, ma dal sapere e dalle pratiche di cui i soggetti già dispongono. Ribaltando l'ordine di priorità tra concetti e esperienza, sapere e pratiche, l'inchiesta sposta così il problema della prospettiva assunta dal teorico critico. Invece di un punto di vista universale e sopraelevato, essa impone di assumere un punto di vista parziale e situato. Invece di una prospettiva esterna alla situazione di oppressione, quella di chi subisce l'oppressione e vi resiste

L'adozione di un *punto di vista situato* contraddistingue, nella nostra prospettiva, tanto la critica dell'economia politica quanto l'analitica dei poteri, ma ci pare teorizzata soprattutto da Marx. Foucault, in effetti, si limita ad accennare al legame tra la sua genealogia e le prese di parola degli oppressi. Nella lezione del 7 gennaio 1976, ad esempio, Foucault sostiene che la genealogia consiste nel «sapere delle lotte», o più precisamente nel «far entrare in gioco dei saperi locali, discontinui, squalificati, non legittimati, contro l'istanza teorica unitaria che pretenderebbe filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome di una conoscenza vera e dei diritti di una scienza che sarebbe detenuta da qualcuno»³⁸². In questo modo, la genealogia si iscrive nella

³⁸² Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 17.

prospettiva dei vinti, cioè di coloro che sono stati sconfitti dai dispositivi di sapere dominanti. In questo senso, possiamo sostenere che il peculiare “prospettivismo” della genealogia di Foucault è una scelta fondamentale oppositiva. L’assunzione di una prospettiva minore e oppressa non è positivamente argomentata, ma pare piuttosto giustificata in negativo, come un’opzione tattica necessaria per combattere gli effetti del discorso avversario. «Le genealogie – sostiene Foucault – sono precisamente delle anti-scienze [...] Si tratta dell’insurrezione dei saperi. E non tanto contro i contenuti, i metodi o i concetti di una scienza, quanto innanzitutto contro gli effetti di potere centralizzatori legati all’istituzione ed al funzionamento di un discorso scientifico organizzato all’interno di una società come la nostra»³⁸³. In una lettera rivolta ad Arnold Ruge nell’autunno del 1843, Marx affronta invece positivamente il problema della prospettiva assunta del teorico critico. Riprendendo alcuni temi giovani-hegeliani, egli sostiene che, una volta accettata la «mondanizzazione» della filosofia, bisogna ammettere anche che «la coscienza filosofica è coinvolta non solo esteriormente, bensì pure interiormente, nel tormento della lotta»³⁸⁴. Da questa constatazione, Marx deriva una prescrizione per la critica filosofica. Per essere efficace, la critica deve a suo parere compiere una *presa di partito*, a un tempo epistemica e politica. Data l’ormai irrimediabile iscrizione della filosofia nella storia, cioè nel presente, sostiene Marx, «nulla impedisce di connettere la nostra critica alla [...] partecipazione politica, cioè alle lotte reali, e di identificarla con esse»³⁸⁵. Oltre all’invito a lanciarsi nella mischia dell’attualità e dei suoi conflitti, la mondanizzazione della filosofia comporta quindi l’«identificazione» della critica con quegli stessi conflitti.

L’identificazione della critica con i conflitti del presente, ne deduciamo, significa che il teorico critico deve adottare la prospettiva dei soggetti in lotta. Tali soggetti sono per Marx i proletari, ossia coloro che non detengono altro che la loro forza-lavoro. Con una tesi che sarà poi sviluppata dal giovane Lukács³⁸⁶, nella sua critica dell’economia politica Marx sostiene che il punto di vista proletario non è solo diverso, ma «superiore» a quello dei capitalisti. L’operaio, scrive Marx nel cosiddetto *Capitolo VI inedito*, è infatti «al di sopra del capitalista»³⁸⁷. Questa

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ K. Marx, «Lettera a Ruge», cit., p. 72.

³⁸⁵ Ivi, p. 73, [traduzione modificata].

³⁸⁶ «Il metodo marxista, la dialettica materialista come conoscenza della realtà, si produce soltanto a partire dal punto di vista di classe, dal punto di vista del proletariato in lotta. L’abbandono di questo punto di vista conduce lontano dal materialismo storico, come d’altra parte il suo conseguimento conduce direttamente nel cuore nel cuore della lotta del proletariato». G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 29.

³⁸⁷ K. Marx, *Il Capitale: libro I, Capitolo VI inedito*, cit., p. 92, ed. fr.

superiorità, va precisato, non è per Marx morale, ma epistemologica: essa riguarda cioè la capacità di comprendere e spiegare le dinamiche sociali. A differenza della giustificazione in negativo foucaultiana, Marx sembra allora introdurre tre argomenti positivi per difendere la superiorità del punto di vista degli operai. Con un argomento sociologico, Marx sembra anzitutto spiegare che l'operaio è superiore al capitalista nella misura in cui subisce un «processo di asservimento» del suo lavoro³⁸⁸. Trovandosi in posizione subordinata, è l'operaio a svolgere effettivamente il processo lavorativo: a differenza del capitalista, egli ne conosce il funzionamento e può rendere conto dei suoi meccanismi. La prospettiva operaia è quindi superiore a quella del capitalista dal punto di vista della comprensione della produzione. Questa superiorità sociologica dell'operaio apre un secondo argomento, di natura fenomenologica, che riguarda cioè l'esperienza vissuta dal lavoratore. Il dominio ch'egli subisce comporta infatti una sofferenza fisica e psicologica, dovuta a ritmi di lavoro insostenibili, mansioni faticose e umiliazioni continue. Chi soffre – sembra però sottintendere Marx – non può che essere interessato a capire qual è la causa della sua pena: l'operaio è dunque più motivato del capitalista a conoscere i rapporti sociali in cui vive, per poterli modificare. Egli è quindi superiore al capitalista non solo dal punto di vista della comprensione del processo di produzione, ma anche sul piano delle motivazioni che spingono alla conoscenza della società e delle sue patologie. Marx sembra infine condensare queste due ragioni in un unico argomento, di natura ontologica. Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, egli oppone la prospettiva del capitalista a quella del proletario usando la distinzione ontologica tra «essenza» e «apparenza». «Il senso che la produzione ha relativamente ai ricchi – scrive Marx – si mostra palesemente nel senso che essa ha per i poveri; verso l'alto la sua manifestazione è sempre raffinata, dissimulata, ambigua, apparenza; verso il basso, essa è grossolana, diretta, sincera, essenza»³⁸⁹. Soltanto dal punto di vista dei proletari, insomma, la ricchezza dei capitalisti perde la sua apparenza armoniosa e si rivela per quello che è essenzialmente: il risultato di una produzione basata sul dominio dei secondi sui primi. Occupando una posizione sociale asservita, gli operai non conoscono soltanto la produzione empiricamente e non sono solo motivati a spiegarne le dinamiche, ma occupano anche una posizione privilegiata per comprendere l'essenza delle strutture di dominio sociale.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932, [trad. it. *Manoscritti economico-filosofici*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 159, traduzione modificata].

Il punto di vista situato adottato da Marx e da Foucault differisce tanto per i suoi soggetti di riferimento quanto per il suo tipo di giustificazione. Laddove Marx assume la prospettiva proletaria e argomenta la sua superiorità a priori, Foucault ricostruisce a posteriori la storia del punto di vista dei marginali e dei reclusi. Nonostante queste differenze, in entrambi è la pratica dell'inchiesta a permettere alla critica filosofica di connettersi una determinata esperienza sociale, di favorire la trasformazione di quest'esperienza in una prospettiva politica collettiva e di sostenere le sue pratiche di lotta. Marx e Foucault sembra in effetti condividere l'ipotesi secondo cui l'inchiesta non serve a costruire una teoria valida universalmente, ma a elaborare una critica dotata di una verità pratica, immediatamente utile alle lotte sociali. Quest'ipotesi si accompagna, nel giovane Marx, all'idea che la critica abbia per obiettivo la «riforma della coscienza»³⁹⁰, ossia il compito di rendere politicamente consapevole un soggetto sociale che incarna la tendenza storica all'emancipazione; in Foucault, essa si accompagna invece all'idea che il genealogista favorisce l'irruzione di un'«alterità» tra le determinazioni storiche del presente³⁹¹. Tale ipotesi comporta però delle importanti conseguenze: tanto per la definizione dei criteri di verità quanto per l'elaborazione dei concetti con i quali il teorico critico analizza la società. Dalla seconda, passiamo così alla terza e ultima analogia metateorica che accomuna le epistemologie di Marx e di Foucault.

c. *Pratiche. Pragmatismo storico*

Nonostante l'assenza di temi femministi nelle loro opere, la presa di partito che contraddistingue Marx e Foucault può essere avvicinata alla «standpoint epistemology» sviluppata nel solco del femminismo materialista e delle teorie dell'intersezionalità³⁹². Questi

³⁹⁰ K. Marx, «Lettera a Ruge», cit., p. 75. A questo proposito, Marx sembra ancora preda di una concezione intellettualistica della teoria critica. Come nota Macherey, infatti, «naturalmente, la referenza alla “critica”, che dà il filo conduttore a questa analisi, cela un'ambiguità. Di che natura sarà questa critica? Sarà solo teorica o anche pratica? E che forma può assumere una critica pratica del mondo in cui la coscienza filosofica intervenga con le forme che le sono proprie? Molto concretamente, è sufficiente scrivere dei libri, pubblicare delle riviste e farvi apparire degli articoli per partecipare alla critica pratica del mondo come è avviata fattualmente al giorno d'oggi? Questa domanda cominciava probabilmente a disegnarsi nello spirito di Marx, non in altra forma se non quella di un dubbio, ma non aveva ancora assunto un'espressione definita, e sarà compito del lavoro degli anni successivi il provare a fare luce su questo punto cruciale». Pierre Macherey, «Lettere di Marx a Ruge», in *Consecutio Rerum*, Archivio, 2013, disponibile online.

³⁹¹ Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2008, p. 310-311, note, [trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo del sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2015, lezione del 28 marzo, nota a margine].

³⁹² Donna Haraway, «Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective», in *Feminist studies*, n. 3, 14, 1988, p. 575-599. Sandra Harding, «Rethinking standpoint epistemology: what is “strong objectivity”?», in *The centennial review*, n. 3, 36, 1992, p. 437-470. Per lo sviluppo di una

approcci hanno infatti in comune l'idea che l'adozione di un punto di vista situato fornisce un vantaggio epistemico al teorico critico. Tale ipotesi sembra tuttavia lasciare aperto il problema delle norme morali adottate dalla critica sociale. A fronte di quanto detto finora, ci si può in effetti chiedere sulla base di quali criteri di giudizio il teorico distingue buone e cattive esperienze, buone e cattive prospettive da assumere per comprendere criticamente le dinamiche sociali. Come abbiamo visto nel primo capitolo di questo lavoro, tali domande si trovano al centro delle principali obiezioni rivolte tanto a Marx quanto a Foucault da parte degli esponenti della Scuola di Francoforte. A entrambi è stata infatti rimproverata l'assenza di una giustificazione normativa dei criteri di giustizia in base alle quali criticano lo stato di cose presenti.

La pratica dell'inchiesta permette di fornire una parziale risposta a tali obiezioni. Il legame tra critica e inchiesta rivela infatti che, Marx e Foucault subordinano quella che possiamo chiamare l'«esigenza normativa» a ciò che, di converso, si può definire come l'«esigenza epistemologica» della critica della società. Più semplicemente, la loro comune passione per l'inchiesta dimostra che Marx e Foucault sono soprattutto interessati ai concetti con cui spiegano i meccanismi concreti dell'oppressione, a discapito delle norme morali sulla base delle quali giudicano tali meccanismi. Alla formulazione di argomenti per legittimare la validità dei loro criteri di giudizio, in effetti, essi preferiscono l'invenzione di nozioni utili ad analizzare la realtà sociale.

La subordinazione dei criteri normativi agli obiettivi esplicativi della critica dipende da un altro tratto comune alle epistemologie materialiste di Marx e di Foucault: lo scetticismo rispetto alle norme morali dominanti. Questo scetticismo conduce inoltre, in entrambi i casi, a un'opera di storicizzazione: dubbiosi rispetto alla validità universale delle norme morali, sia Marx che Foucault considerano le norme morali come storicamente relative. Quest'atteggiamento è trasversale agli scritti di Marx e lo conduce a una sorta di *epoché* del problema normativo. In virtù di tale sospensione del giudizio, Marx qualifica allora, nella *Sacra*

epistemologia del punto di vista intersezionale, che valorizza una prospettiva situata al punto di intersezione tra oppressione di classe, di genere e di razza, si veda ad esempio bell hooks, *Where we stand: class matters*, Routledge, London-New York 2000. Nancy C.M. Hartsock, *The feminist standpoint revisited and other essays*, Routledge, London-New York 2020. Per quanto riguarda l'inchiesta femminista sul rapporto tra patriarcato e sfruttamento capitalistico si veda ad esempio Alisa Del Re, «Workers' inquiry and reproductive labor», in *Viewpoint Magazine*, September 2015, disponibile online: <https://viewpointmag.com/2013/09/25/workers-inquiry-and-reproductive-labor/>.

famiglia, le critiche che si basa sulle norme morali come «critiche dogmatiche»³⁹³. Nella già citata *Lettera a Ruge*, inoltre, Marx precisa che il compito dell'intellettuale critico non è di «anticipare dogmaticamente il mondo»³⁹⁴, cioè di giudicare il presente sulla base di un dover-essere ideale, bensì di «desumere il mondo nuovo dalla critica del vecchio», rintracciando tra le sue pieghe delle tendenze storiche potenzialmente rivoluzionarie. Nel *Capitale*, Marx sostiene poi che lo scambio mercantile capitalistico rispetta formalmente le norme della giustizia commutativa e si rifiuta dunque di criticarlo su questo piano³⁹⁵. Nella *Critica del programma di Gotha*, infine, egli critica la sterilità dei dibattiti socialisti sul problema della distribuzione della ricchezza, rifiutandosi di definire il comunismo a partire dai criteri morali della giustizia distributiva³⁹⁶. Nel caso di Foucault, lo scetticismo rispetto al tema dei criteri morali si manifesta, più radicalmente, con un rovesciamento della concezione stessa delle norme. Riprendendo e sviluppando in una nuova direzione un'intuizione nietzschiana, egli non sospende semplicemente il giudizio, ma considera la «normatività» morale come un fattore di assoggettamento e ne fa pertanto uno dei principali obiettivi polemici delle sue inchieste genealogiche³⁹⁷. Da un lato, Foucault critica quindi le tecniche di moralizzazione dei poveri, definendole come un addomesticamento delle pulsioni vitali che eccedono le esigenze della produzione capitalistica³⁹⁸. Dall'altro lato, egli propone delle nuove periodizzazioni storiche dei discorsi morali, sottolineando che essi dipendono da una molteplicità di processi materiali ed epistemici³⁹⁹.

Più che a una forma di relativismo etico, l'approccio scettico e storicizzante di Marx e di Foucault sembra allora dare luogo a una sorta di «critica non normativa» della società⁴⁰⁰.

³⁹³ Friedrich Engels, Karl Marx, *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik*, 1845, [trad. it. *La Sacra Famiglia. Ovvero, critica della critica critica*, Editori Riuniti, Roma 1972].

³⁹⁴ K. Marx, «Lettera a Ruge», cit., p. 72.

³⁹⁵ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 260-271.

³⁹⁶ Karl Marx, «Kritik des Gothaer Programms», 1891, [trad. it. *Critica al Programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1994].

³⁹⁷ Su questo rovesciamento del problema normativo operato da Foucault, si veda Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris 2007.

³⁹⁸ Cfr. M. Foucault, *La società punitiva*, cit. Torneremo su questo tema nel prossimo capitolo.

³⁹⁹ Come nel caso del discorso morale sulla sessualità, sul quale Foucault lavora nei quattro volumi della sua storia della sessualità. Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2013]. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2015]. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *La cura del sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2014]. Michel Foucault, *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité IV*, Gallimard, Paris 2018, [trad. it. *Le confessioni della carne. Storia della sessualità IV*, Feltrinelli, Milano 2019].

⁴⁰⁰ Riprendiamo quest'espressione impiegata da Renault per Marx. Cfr. E. Renault, *Marx et la philosophie*, cit., p. 33. Secondo Renault, la «critica non normativa» di Marx prende la forma di una «critica immanente», perché «la

Tale critica «non normativa» porta con sé, questa la nostra tesi, una peculiare concezione storico-pragmatica dei concetti con cui opera. Secondo il *pragmatismo storico* che accomuna Marx e Foucault, efficace, quindi vero, è quel concetto che permette non soltanto di spiegare una situazione di oppressione, ma che sostiene anche con successo le lotte per la sua abolizione. In Foucault, questa posizione non è mai esplicitata ma può essere dedotta da alcune sue affermazioni. Nel suo «trip-greco latino»⁴⁰¹, trattando dei modi di vita dei filosofi cinici, Foucault sostiene che, essendo un modo di vivere prima ancora che un modo di argomentare, l'enunciazione «parresiasica» della verità costituisce un'attività performativa. Nella parresia cinica, «vero» è quel discorso incarnato in una pratica sociale ed esposto pubblicamente alla città come forma di vita. Dal canto suo, nella seconda *Tesi su Feuerbach* Marx stravolge invece l'annoso problema filosofico della «verità oggettiva». Egli sostiene che «è nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero»⁴⁰². Con un vocabolario foucaultiano ante litteram, Marx difende quest'idea dichiarando che il soggetto «fa prova della verità» soltanto nell'«effettività» e nell'«immanenza» del pensiero⁴⁰³. Se risolvere un problema teorico significa modificare una situazione pratica, un concetto critico è efficace nella misura in cui, spiegando una situazione di oppressione, pone anche le condizioni per la sua abolizione. Potremmo allora dire che, per Marx come per Foucault, «vero» è quindi quel concetto che si trasforma in una pratica trasformativa efficace.

Sulla base di quel che proponiamo di chiamare il «pragmatismo storico» condiviso da Marx e Foucault, si può allora notare che essi non si limitano a storicizzare le norme morali universali di un'epoca determinata, facendone gli oggetti ben più che i criteri della loro critica, ma misurano la capacità esplicativa dei loro concetti critici sulla base dei loro effetti pratici. Quest'ultima analogia tra la concezione marxiana e quella foucaultiana della critica corona le altre, rendendo conto della natura «materialistica» delle loro rispettive epistemologie politiche. Sulla base di quanto visto, possiamo infatti sostenere che l'abusata formula foucaultiana «sapere è potere» trova nel legame tra critica della società e inchiesta militante un significato

radicalisation du principe de l'historicité conduisant à abandonner l'espoir de critiquer le présent dans un autre langage que celui du présent, la critique, ne pouvant prétendre au discours normatif, doit se contenter d'opposer à la société les normes au moyen desquelles cette même société se justifie». Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris 1995, p. 104.

⁴⁰¹M. Foucault, *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 14].

⁴⁰²Kar Marx, «Tesi su Feuerbach», II, cit.

⁴⁰³*Ibidem*.

specifico: l'idea che i concetti critici hanno senso nella misura in cui hanno anche un riscontro pratico-politico.

* * *

In questo capitolo, abbiamo definito il rapporto tra critica e inchiesta in Marx e in Foucault come un punto di eresia, che lega le loro teorie sul piano della pratica dell'inchiesta, e che ha delle importanti conseguenze al livello della loro epistemologia. In un primo tempo, abbiamo sostenuto che, polemizzando con il marxismo ufficiale e oltrepassando il maoismo, Foucault sviluppa uno «stile di militanza» che conserva e stravolge la logica dell'inchiesta operaia inizialmente elaborata da Marx. In un secondo tempo, abbiamo esplicitato le premesse di questo punto di eresia: l'«epistemologia materialista» che Foucault eredita da Marx, ricevendo e reinventando una delle sue lezioni filosofiche fondamentali. Per difendere l'idea di un comune impianto epistemologico condiviso dalla critica dell'economia politica e dall'analitica dei poteri, abbiamo infine proposto due operazioni. Dopo aver ricostruito affinità e divergenze tra le concezioni che Marx e Foucault propongono del nesso tra inchiesta, soggettivazione e organizzazione politica, abbiamo delineato tre analogie metateoriche, che costituiscono l'aria di famiglia tra la critica della società di Marx e quella di Foucault: l'«estroflessione» del pensiero filosofico verso oggetti inusuali; l'adozione di un «punto di vista» socialmente situato; e la concezione «storico-pragmatica» dei criteri di verità dei concetti critici.

A questo proposito, bisogna naturalmente sottolineare che le analogie metateoriche tra la critica dell'economia politica e l'analitica dei poteri non sono delle omologie. Le loro differenze sono anzi molto profonde. Se per Marx la critica si estroflette verso l'economia, per Foucault essa si torce verso i rapporti di sapere/potere storicamente dati. Se per il primo la critica deve assumere il punto di vista del proletariato, per il secondo essa ricerca invece la prospettiva situata delle soggettività oppresse e marginali. Se per il primo la critica esiste materialmente nella prassi del partito politico della classe operaia, per il secondo essa si incarna invece nell'attitudine etica del parresiasta, che getta la verità in faccia al potere. Va però che sottolineato che le analogie metateoriche tra Marx e Foucault restano tuttavia delle analogie: delle similitudini generalizzabili ad altri aspetti del loro pensiero. Esse non riguardano soltanto la forma della loro critica della società ma determinano anche sostanzialmente quella che, con un'espressione althusseriana, possiamo chiamare la loro «pratica teorica». A differenza di molte versioni contemporanee della teoria critica, Marx e Foucault concepiscono infatti la critica

della società come un processo di produzione di concetti immanente ai processi di soggettivazione e organizzazione politica degli oppressi.

Come anticipato nel secondo capitolo di questo lavoro, i più noti concetti elaborati da Marx e Foucault sembrano però opporsi specularmente. Opinione comune è addirittura che queste opposizioni determinino la biforcazione tra due paradigmi alternativi e concorrenti. La critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri si oppongono, in particolare, sulla base di tre grandi antinomie concettuali, che fanno appello a una scelta binaria ed esclusiva: «potere o sfruttamento», «norme o ideologia», «soggettivazione o alienazione». Nei prossimi tre capitoli si tratta allora di mostrare che, alla luce punto di eresia metodologico ed epistemologico appena ricostruito, tali antinomie concettuali possono essere superate e interpretate piuttosto come delle occasioni interpretative per provare a rileggere fecondamente i testi di Foucault alla luce di Marx, e viceversa.

CAPITOLO IV

Potere o sfruttamento

La finezza dell'analisi che Foucault propone dei secoli del capitalismo imperialista europeo produce una sorta di versione in miniatura di questo fenomeno eterogeneo: la gestione dello spazio – ma da parte dei medici; lo sviluppo di un'amministrazione capillare – ma negli ospedali psichiatrici; l'importanza di quel che si crede periferico e marginale – ma limitato ai malati mentali, ai prigionieri, ai bambini. [...] Sembrano tutte delle allegorie, degli schermi che comportano la forclusione di una lettura più ampia del capitalismo e dell'imperialismo europeo.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Le subalterne possono parlare?*⁴⁰⁴

La prima antinomia che oppone i concetti della critica dell'economia politica di Marx a quelli dell'analisi dei poteri di Foucault è anche la più nota. Essa determina addirittura i nomi dei due paradigmi teorici che poniamo a confronto. Si tratta dell'antinomia tra i concetti di «potere» e di «sfruttamento». Talvolta contestata nell'ambito della «filosofia sociale»⁴⁰⁵, quest'antinomia scava un fossato tra gli apparati teorici del marxismo e delle teorie dell'intersezionalità. Come accennato nell'Introduzione, per chi accetta questa separazione, si impone infatti una scelta: tra il concetto di sfruttamento economico, inteso come matrice, fondamento dell'oppressione sociale, e quello di rapporti di potere, in cui lo sfruttamento è una forma di oppressione tra le altre. Come abbiamo visto nell'Introduzione, per chi accetta questa distinzione la resistenza allo sfruttamento economico risulta nettamente separata da quella contro l'oppressione di razza e di genere; le battaglie della classe lavoratrice da quelle per il riconoscimento delle identità considerate marginali o minori; la lotta per l'abolizione del capitalismo da quelle per la liberazione delle soggettività. Secondo la vulgata marxista, le seconde ostacolano necessariamente le prime: esse cancellano le linee della divisione di classe, oscurando così il problema delle

⁴⁰⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the subaltern speak?», in Cary Nelson, Lawrence Grossberg, *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Champaign 1988, p. 86, [traduzione nostra].

⁴⁰⁵ Si vedano ad esempio Emmanuel Renault, «Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 199-212. Emmanuel Renault, «L'exploitation comme domination», in *Cahiers d'économie politique*, n. 75, 2018/2, p. 85-100.

diseguaglianze economiche e favorendo, di fatto, le politiche liberali. Per le teorie dell'intersezionalità, al contrario, le lotte d'identità superano il riduzionismo economico del marxismo, criticando una pluralità di fattori di oppressione e moltiplicando i soggetti della lotta. Esse trovano quindi nella teoria foucaultiana degli strumenti concettuali utili ad analizzare i rapporti di potere in cui l'oppressione si organizza e si esercita.

La nostra ipotesi è che l'antinomia tra le categorie di potere e di sfruttamento dipenda, nel suo versante teorico, da una lettura superficiale dei pensatori che incarnano le icone di questi diversi paradigmi concettuali. Secondo un'interpretazione ancora diffusa, la «teoria dello sfruttamento capitalistico» di Marx e la «microfisica del potere» di Foucault si escludono infatti a diversi livelli. Situandosi sul piano macroeconomico, nel primo caso, e su quello micropolitico, nel secondo, esse si oppongono specularmente. Per l'oggetto d'indagine, anzitutto, perché al lavoro salariato e alla posizione centrale che esso occupa nella produzione economica Foucault sostituisce molteplici soggettività anomale, escluse e ciononostante proliferanti nei margini del sociale. Per la scala d'analisi, poi, perché all'analisi marxista delle grandi tendenze storiche e sociali, Foucault oppone lo studio della grana fine dei rapporti di potere singolari. Per gli obiettivi, infine, perché se la teoria di Marx tenta di definire le leggi profonde del sistema sociale che genera strutturalmente la diseguaglianza economica, Foucault si situa invece alla superficie dei fenomeni e studia il modo in cui i rapporti di forza si costituiscono e si dissolvono. Per la prospettiva, perché laddove Marx evoca la necessità storica dell'abolizione dello sfruttamento, Foucault si basa invece sulla natura aleatoria e contingente dei rapporti di potere e dei loro conflitti. È in questo senso che, per Balibar, Foucault non è solo un pensatore scettico rispetto a tale o tal'altra tesi marxiana, ma si erge come un autentico «Anti-Marx», costruendo una griglia d'analisi alternativa e concorrente rispetto al marxismo⁴⁰⁶. Ed è sempre in questo senso che, per un'autrice come Wendy Brown, pur potendo collaborare nella critica del «neoliberalismo», Marx e Foucault non possono intrecciarsi, perché le loro prospettive sono sostanzialmente antitetiché⁴⁰⁷.

Obiettivo di questo capitolo è di mettere l'antinomia tra potere e sfruttamento alla prova dei testi di Marx e di Foucault. Lo faremo seguendo il doppio movimento tipico del metodo che, a partire dal secondo capitolo di questo lavoro, chiamo il metodo dei «punti di eresia»: da Marx a Foucault, in un primo tempo; e da Foucault a Marx, in un secondo. Dopo aver esposto le analogie metateoriche che giustificano la loro «aria di famiglia», si

⁴⁰⁶ É. Balibar, «Un point d'adversité», cit.

⁴⁰⁷ Wendy Brown, «Power visible and invisible: Neoliberalism in Marxian and Foucauldian frames», University of California, conferenza disponibile online: https://www.youtube.com/watch?v=tqQ_dIjr3uU.

tratta ora di superare la prima falsa alternativa che oppone gli apparati concettuali della critica dell'economia politica e dell'analitica dei poteri. Nella prima metà del capitolo, rintracciamo allora, tra le righe dei testi di Foucault, i concetti marxiani che egli a un tempo presuppone, nasconde e risignifica. A questo proposito, cerchiamo di mostrare che, se letto in modo tradizionale, il concetto di «società disciplinare» rischia di cadere in un'aporia. Tale aporia, ecco la nostra ipotesi, può però essere risolta a patto di identificare due eresie marxiste che infestano la ricerca di Foucault, e che emergono nelle analisi dei rapporti di potere presentate, in particolare, nei corsi tenuti al Collège de France nei primi anni Settanta. Esse ci sembrano infatti rivelare che lo sfruttamento capitalistico costituisce, se non la causa efficiente, almeno la «causa finale» della «disciplina» e della «biopolitica» elaborate in *Sorvegliare e punire* e nei corsi al Collège de France. Quest'interpretazione di Foucault permette, al rovescio, di scovare uno spazio bianco, o un sentiero interrotto, nella critica dell'economia politica di Marx. La seconda metà del capitolo delinea perciò i tratti di un punto di eresia che emerge nel primo libro del *Capitale*. Si tratta dell'analisi dei rapporti di potere immanenti, ma irriducibili, alla struttura economica della società. La scoperta di quest'eresia interna al primo libro del *Capitale* ci aiuta a identificare le molteplici «figure» del potere capitalista e della resistenza operaia». Essa ci permette, infine, di avanzare l'ipotesi dell'«autonomia relativa» dei rapporti di potere nella teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico.

3. L'economia come causa finale. Un'aporia in *Sorvegliare e punire*?

Il depistaggio delle proprie fonti è una delle più curiose caratteristiche dello stile filosofico di Foucault. Che si tratti di personaggi storici, documenti, archivi o autori, i riferimenti in nota delle sue opere risultano spesso parziali, talvolta addirittura falsati⁴⁰⁸. In questo modo, Foucault mette in pratica nei suoi testi una critica dell'ideologia del «Libro» e dell'«Autore», sulla quale torneremo nel prossimo capitolo. Egli cancella così i soggetti di imputazione di eventi, atti e concetti e propone piuttosto un loro libero uso. Per lui, in effetti, gli autori non sono nomi propri, ma devono essere concepiti come delle *boîte à outils*: insiemi di arnesi, ben più che autorità da commentare o sistemi di pensiero da interpretare⁴⁰⁹.

Il nome «Marx» non sfugge a questo approccio⁴¹⁰. Più che l'autore della dottrina o il fondatore del movimento comunista, per Foucault Marx costituisce un'«esplosione» (*éclatement*) interna all'*épistème* del suo tempo. In questa prospettiva, il nome «Marx» non rimanda a una teoria da adottare o da rifiutare in blocco, ma a una «funzione discorsiva» da riattivare, saccheggiando intuizioni e ipotesi, e giocandole le une contro le altre. Esplicito, in proposito, è il seguente passaggio di un'intervista rilasciata da Foucault nel 1976, che abbiamo già menzionato, ma che vale ora la pena citare per intero:

Marx per me non esiste. Voglio dire questa specie d'entità che s'è costruita intorno ad un nome proprio, e che si riferisce ora ad un certo individuo, ora alla totalità di quel che ha scritto, ora ad un immenso processo storico che deriva da lui. Credo che le sue analisi economiche, il modo in cui analizza alla formazione del capitale sono in gran parte diretti dai concetti che trae dalla trama stessa dell'economia ricardiana. Non ho nessun merito a dire questo, è Marx stesso che l'ha detto. Prendete per contro la sua analisi della Comune di Parigi o il suo *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, e vi troverete un tipo d'analisi storica che con tutta evidenza non dipende da un modello del XVI secolo. Far funzionare Marx come un «autore», localizzabile in una maniera discorsiva unica e suscettibile di un'analisi in termini d'originalità o di coerenza interna,

⁴⁰⁸ Sull'uso delle citazioni in Foucault, si veda Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Paris 2011, p. 127-221. Per quanto riguarda i filosofi, si pensi anche alla presenza nascosta di Wittgenstein nel pensiero di Foucault. Cfr. Judith Revel, «Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale: Foucault avec Wittgenstein?», in Pascale Gillot, Daniele Lorenzini (dir.), *Foucault Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS Éditions, Paris 2016, p. 107-123. Per quanto riguarda le fonti (archivistiche, storiografiche, sociologiche e demografiche) di Foucault, si veda invece la ricostruzione delle risorse del concetto di biopolitica proposta in Luca Paltrinieri, «Biopouvoir. Les sources historiques d'une fiction politique», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 60-4, 4 bis, 2013, p. 49-75.

⁴⁰⁹ Michel Foucault, «Des supplices aux cellules», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 720. Su questo, si veda Judith Revel, «Foucault: signe d'un nom propre?», in *Critique*, n. 835, 2016/12, p. 1006-1019.

⁴¹⁰ Cfr. Thomas Lemke, «“Marx sans guillemets”: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 13-26.

è sempre possibile. Dopotutto, si ha pure il diritto di «accademizzare» Marx; ma è misconoscere l'esplosione (*éclatement*) che ha prodotto⁴¹¹.

Ma cosa significa «far funzionare» Marx al di fuori del dispositivo dell'autore? Apparentemente, ciò significa rifiutare il marxismo: quel sapere basato sulle interpretazioni di Marx che difendono l'originalità e la coerenza del suo sistema di pensiero, e in particolare della sua teoria dello sfruttamento economico. In questo passo, Foucault sottintende infatti che, a suo parere, la critica marxista dello sfruttamento capitalistico (cioè del profitto come risultato del plus-lavoro) avrebbe distolto l'attenzione da altre griglie analitiche presenti in Marx, spesso considerate minori e marginali, ma che meritano a suo avviso di essere recuperate. Più che alla teoria del valore-lavoro o alla logica dialettica dell'accumulazione di capitale, sostiene, conviene rivolgersi alle idee dei suoi scritti storici, nei quali concepisce il conflitto di classe come guerra, cioè come scontro strategico tra forze contrapposte⁴¹². Più che alle leggi generali della produzione economica, bisogna riprendere l'idea della produttività del potere e lo studio delle sue relazioni microscopiche. Invece del modo di produzione capitalistico come sistema fondato sullo sfruttamento del lavoro, si tratta insomma, per Foucault, di comprendere e criticare il presente a partire dalle funzioni di potere molteplici e eterogenee che producono, controllano e governano la vita dei soggetti. Inutile in quanto teorico dello sfruttamento, Marx può aver anticipato, in questo senso, alcune intuizioni che Foucault sviluppa con l'idea di potere disciplinare e di biopotere.

Ciononostante, proprio l'analisi del concetto di «società disciplinare», svolta nei suoi corsi dei primi anni Settanta, permette di sviluppare un'interpretazione alternativa del rapporto che Foucault intrattiene con la critica marxiana dello sfruttamento capitalistico. Quest'interpretazione risulta «eretica» nella misura in cui si distingue dalle letture più comuni della microfisica del potere foucaultiana, mettendone in luce alcune possibili difficoltà. A tal proposito, la nostra ipotesi è che, se ci attiene a quanto Foucault dice esplicitamente in gran parte dei suoi testi, infatti, la definizione della società disciplinare non risulta solo originale e antitetica rispetto al marxismo, ma sembra anche e soprattutto cadere vittima di una serie di difficoltà, risultando aporetica. Quest'aporia ci pare possa essere risolta, a nostro avviso, a patto di ricostruire quel che Foucault spesso tace, cioè quei concetti marxiani che Foucault sembra presupporre e che continuamente risignifica nella

⁴¹¹ Michel Foucault, «Questions à Michel Foucault sur la géographie», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 38-39, [trad. it. «Domande a Michel Foucault sulla geografia», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 159-160].

⁴¹² Come abbiamo visto nel primo capitolo, Dardot e Laval riprendono quest'idea foucaultiana nella loro interpretazione di Marx, giungendo così a una lettura dicotomica del suo pensiero.

sua analisi del potere disciplinare e del biopotere. Per ricostruire tali presupposti e tali spostamenti concettuali, provando così ad evitare che i concetti foucaultiani del potere dell'aporia, conviene allora reperire due di quelle che possiamo chiamare le «eresie marxiste» che infestano la riflessione foucaultiana, vale a dire delle deviazioni a partire da una serie di concetti marxiani. Nella nostra prospettiva, queste eresie rivelano che, oltre a riprendere e sviluppare alcune intuizioni degli scritti storici di Marx, Foucault accorda un posto centrale alla sua teoria dello sfruttamento del lavoro e considera addirittura dell'economia capitalistica come una sorta di *causa finale* delle operazioni del potere disciplinare e biopolitico.

1.1. Società disciplinare: un concetto aporetico?

Se si guarda all'analisi foucaultiana dei primi anni Settanta, ci pare legittimo sostenere che, seppur spesso presentata come antitetica rispetto al marxismo, le sue concettualizzazioni della «disciplina» e del «biopotere» risultino più coerenti se si ammette la validità della teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico. Per difendere questa tesi, bisogna però fare un passo indietro e rispondere a una domanda preliminare. Perché questi celebri concetti di Foucault sono stati contrapposte agli approci di matrice marxista? Per rispondere a questa domanda possiamo ricostruire quella che possiamo chiamare la *lettura standard* della teoria foucaultiana del potere. Con quest'espressione, si badi, non ci riferiamo a un commento o un'interpretazione particolare di Foucault. Con essa riassumiamo i tratti generali e intuitivi delle letture che si possono fare di importanti testi foucaultiani, come *Sorvegliare e punire* e *Nascita della biopolitica*. Questo artificio ci aiuta a evidenziare l'originalità di Foucault rispetto ad altri paradigmi teorici e a sottolineare che quest'originalità sembra dipendere proprio dal suo fondamentale antimarxismo.

Una volta ricostruita nei suoi aspetti generali, si può però anche verificare la coerenza della lettura standard della teoria foucaultiana dei rapporti di potere. Come vedremo, tale verifica rivela che uno dei suoi concetti fondamentali – quello di «società disciplinare» – cade vittima di alcune difficoltà. Più precisamente, se si accetta questa lettura, la definizione della società disciplinare risulterebbe infatti segnata da un'*anfibia* e da una *contraddizione*, che permangono nei successivi sviluppi dell'indagine di Foucault, viziandone l'analisi. Con Stéphane Legrand⁴¹³, possiamo sostenere che la ricostruzione del «marxismo dimenticato», presente nei primi corsi foucaultiani al Collège de France, permette di disambiguare la sua analisi, legando il concetto di società disciplinare alla critica marxiana

⁴¹³ S. Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», cit., p. 27-43.

dello sfruttamento capitalistico. Dimenticato, secondo Legrand, questo marxismo lo è anzitutto perché, per quanto presente nei primi corsi al Collège, esso svanisce invece in *Sorvegliare e punire* e nei lavori successivi di Foucault. Ma questo marxismo, a dire dell'interprete, è dimenticato anche perché, pur divenendo invisibile nei testi pubblicati da Foucault durante la sua vita, esso è il presupposto che garantisce la tenuta logica del concetto di società disciplinare. Tuttavia, a differenza di Legrand e completando la sua ipotesi, conviene aggiungere che, oltre che dimenticato, il marxismo all'opera al di sotto dei concetti elaborati da Foucault risulta anche trasfigurato. Proprio nel vuoto lasciato dall'aporia che attraversa *Sorvegliare e punire*, possiamo infatti distinguere due eresie, con le quali Foucault trasforma i concetti marxiani di «forza-lavoro», «produzione» e «riproduzione sociale». Eresie interne a Foucault, da un lato, perché segnalano una pista d'indagine che egli a un tempo percorre e rimuove. Ma anche eresie interne alla storia dei marxismi, ci pare, perché stravolgono la concezione dello sfruttamento capitalistico comunemente sostenuta dai marxisti, definendolo come una dinamica complessa, a un tempo economica ed extra-economica. Cominciamo però dalla lettura standard della microfisica del potere di Foucault.

a. *La lettura standard della microfisica del potere*

Le idee fondamentali introdotte da Foucault con la sua microfisica del potere sono note. Secondo la lettura standard, esse si oppongono punto per punto alla concezione del potere che è spesso associata alle analisi marxiste. A differenza di quanto sostenuto da Marx, per Foucault il potere non può essere inteso come una sorta di piano superiore dell'edificio della società, come una potenza alienata che la domina o come un apparato nelle mani della classe dominante. In primo luogo, perché non è il riflesso, l'effetto o il prodotto delle sue fondamenta, cioè della struttura economica, ma attraversa invece in diagonale i rapporti sociali. In secondo luogo, perché il potere non costituisce un'entità chiaramente definita, qualcosa di localizzabile o di appropriabile. Sotto questa luce, il marxismo condividerebbe un difetto con il pensiero liberale e con quello reazionario: la definizione del potere come un oggetto da acquisire (uno statuto, una qualità), uno strumento da utilizzare (un mezzo, un'arma) o una posizione da occupare (un luogo, una roccaforte). Si tratta di concezioni reificanti del potere, nelle quali l'unità e la centralizzazione, la verticalità e la trascendenza sono i suoi tratti distintivi. Che lo definisca come esito del «contratto sociale» tra gli individui dello stato di natura, come «decisione»

suprema del sovrano o come «comitato d'affari» della borghesia⁴¹⁴, questa concezione del potere resterebbe così legata, per Foucault, a un'ideologia giuridica, che ne mistifica la meccanica profonda. Si tratta del modello dell'ordine impartito dal monarca e del decreto emanato dal legislatore, che indica ciò che è lecito e, soprattutto, ciò che è illecito⁴¹⁵.

Foucault chiama tale modello d'analisi «l'ipotesi repressiva» o la teoria «monarchica» del potere⁴¹⁶. Inizialmente adottata in *Teorie e istituzioni penali* (1971-1972), il primo corso dedicato alla nascita del sistema penitenziario, essa è presto messa in dubbio da Foucault⁴¹⁷. Egli sviluppa così due approcci differenti: un approccio «microfisico», o microanalitico, in un primo tempo; e uno «governamentale», o macrofisico, in un secondo. Il primo si concentra sulla grana fine delle relazioni di potere e definisce queste relazioni come il perimetro nel quale si forma l'individuo moderno. Il secondo si riferisce invece alle tecniche di governo degli insiemi di individui, che completano queste micro-relazioni. In entrambi i casi, la premessa è la medesima. Non riducendosi a una sostanza definibile, a un oggetto appropriabile o a una proprietà predicabile, il potere deve essere inteso come un insieme di relazioni mobili senza origine e senza sintesi stabile. Che siano discipline capillari o grandi strategie di governo, i rapporti di potere sono comunque molteplici e proliferanti, danno luogo a differenziali gerarchici variabili (statutari, epistemici, sociali, spaziali) e si condensano in istituzioni instabili e metamorfiche.

In sintesi, possiamo sostenere che cinque regole metodologiche guidano la concezione del potere di Foucault⁴¹⁸: i) La «positività» del potere, cioè l'idea che il potere agisce non solo (e non tanto) vietando e annichilendo, quanto soprattutto sollecitando e producendo; ii) La «polivalenza tattica» e la «trasversalità» del potere, cioè l'idea che i rapporti di potere attraversano diverse istituzioni sociali, politiche ed economiche, senza dipendere da una soltanto; iii) La natura «politico-epistemologica» del potere, cioè l'idea che sapere e autorità, oggetti di conoscenza e ambiti di governo nascono e si sviluppano congiuntamente; iv) La «corporeità» del potere, ossia l'idea che, ancor prima dell'anima o dell'interiorità, esso investe il sostrato fisico dei soggetti: il loro corpo; v) La dinamica

⁴¹⁴ Come nel caso del contrattualismo liberale, nella linea che lega John Locke a John Rawls, del decisionismo politico, che va da Hobbes a Carl Schmitt, e della critica del potere politico delineata da Marx ed Engels e poi sviluppata nell'alveo del marxismo. Su quest'ultima, si tornerà nella seconda metà del capitolo.

⁴¹⁵ Su questo si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 32. Ma anche M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 81-86.

⁴¹⁶ Michel Foucault, «L'immanenza del potere. Intervista a "Rouge"», cit., p. 241-266.

⁴¹⁷ Daniele Lorenzini, «La société disciplinaire. Généalogie d'un concept», in Isabelle Fouchard, Daniele Lorenzini (dir.), *Sociétés carcérales. (Re)lectures de Surveiller et punir*, Éditions mare et martin, Paris 2017, p. 21-29. Frédéric Gros, «Foucault et la "société punitive"», in *Pouvoirs*, n. 135, 2010, p. 5-14.

⁴¹⁸ Riassumiamo qui i lineamenti fondamentali del nuovo «metodo» di analisi del potere che Foucault delinea all'inizio di *Sorvegliare e punire* e che ribadisce, applicandolo ad oggetti diversi, in *La volontà di sapere*. Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 26-34. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 81-91.

«strategica» e «agonistica» delle relazioni di potere, infine, cioè l'idea che un conflitto permanente le attraversa e che proprio questo conflitto le incita a modificarsi.

Per come ricostruite sin qui, queste regole d'analisi risultano distanti dalla concezione del potere generalmente associata a Marx. Sul piano della teoria economica, l'approccio foucaultiano si oppone all'idea che il potere consista essenzialmente nello sfruttamento di una classe sociale da parte di un'altra. Da questo punto di vista, l'analisi marxista perderebbe infatti tanto l'ipotesi della positività quanto quella della polivalenza dei rapporti di potere, risultando statica e limitata a un ambito preciso della società. Sul piano della teoria sociale, le regole dell'analisi dei poteri foucaultiana si oppongono poi all'idea che il potere politico è causato dal potere economico, che ne costituisce l'origine nascosta. In quest'ottica, in effetti, l'analisi perderebbe l'ipotesi della trasversalità del potere, definendo certe istituzioni come il centro nevralgico dei rapporti di potere, determinante rispetto alle sue propaggini periferiche. Sul piano della teoria politica, le regole dell'analisi foucaultiana si oppongono all'idea che il potere capitalista consiste nel controllo degli organi di governo (il parlamento, l'esecutivo) e degli apparati ideologici (la stampa, la televisione) da parte della borghesia, da un lato; e all'idea dell'antagonismo tra classi sociali contrapposte, dall'altro. Da questo punto di vista, l'analisi marxista occulterebbe infatti tanto natura politico-epistemologica del potere e la sua corporeità, quando la sua struttura fondamentale agonistica, votata all'incitazione reciproca. Più generalmente, e in conclusione, possiamo sostenere che le regole d'analisi di Foucault si distinguono dalla definizione del potere come dominio dell'economia sul resto delle sfere dell'esistenza, cioè come colonizzazione di tutta la vita sociale da parte della razionalità strumentale dell'economia, spesso associata al nome di Marx. Tanto basta, allora, a quella che possiamo chiamare la «lettura standard» della microfisica del potere per sostenere che l'originalità di Foucault dipende, almeno in buona parte, dal suo sostanziale antimarxismo⁴¹⁹.

b. *Anfibologia*

In *Sorvegliare e punire* (1975), Foucault non si limita a teorizzare una nuova concezione del potere. Dopo averle evocate all'inizio dell'opera, egli applica le regole

⁴¹⁹ Non vi è spazio, in questa sede, per citare le molteplici letture che seguono quest'approccio. Basti qui nominare l'interpretazione antimarxista della microfisica del potere quella proposta, già negli anni Settanta, da François Ewald. Cfr. François Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, n. 343, décembre 1975. Va tuttavia precisato che Ewald modifica poi la sua posizione alla luce dei testi pubblicati con i *Dits et écrits* all'inizio degli anni Novanta, ma conserva comunque l'idea che, pur stabilendo un rapporto controverso con Marx, Foucault elabora la sua analisi del potere come paradigma alternativo alle analisi proposte in ambito marxista. Cfr. François Ewald, «Note introductive à Michel Foucault, *Les mailles du pouvoir*», in *Magazine littéraire*, n. 325, octobre 1994, p. 64.

d'analisi appena riassunte a un oggetto storico concreto: l'istituzione penitenziaria. Partita dalla nascita della prigione, la sua indagine si estende poi progressivamente. Grazie a una minuziosa descrizione delle tecniche di potere operanti nel complesso carcerario – e segnatamente: la «sorveglianza gerarchica», la «sanzione normalizzante», l'«esame» – nella terza parte del libro Foucault stabilisce una serie di «omologie» tra istituzioni diverse: la prigione, la caserma, l'ospedale, la fabbrica, la scuola⁴²⁰. Accomunate da una topologia simile, queste istituzioni perseguono un unico scopo: la reclusione e la correzione dei soggetti ritenuti minacciosi per l'ordine politico e inoperosi per l'ordine economico. Al reperimento di tali omologie Foucault fa seguire, per induzione, la definizione della «società disciplinare»:

La “disciplina” non può identificarsi né con un'istituzione, né con un apparato; essa è un tipo di potere, una modalità per esercitarlo, comportante tutta una serie di strumenti, di tecniche di procedimenti di livelli applicazione, di obiettivi; essa è una “fisica” o un’“anatomia” del potere, una tecnologia. [...] Possiamo dunque parlare, nell'insieme, della formazione di una *società disciplinare* in quel movimento che va dalle “discipline chiuse”, sorta di “quarantena sociale” fino al meccanismo infinitamente generalizzabile del “panoptismo”. Non è che una modalità di potere abbia sostituito tutte le altre; ma si è infiltrata tra le altre, talvolta squalificandole, pur servendo da loro intermediario, collegandole fra loro, prolungandole, e soprattutto permettendo di portare gli effetti del potere fino agli elementi più sottili e più lontani. Essa assicura la distribuzione infinitesimale dei rapporti di potere⁴²¹.

In questo passo, Foucault propone una definizione topologica della disciplina: legata, cioè, alla posizione che essa occupa nell'edificio della società. Questa definizione risulta senza dubbio seducente, addirittura accattivante. Le tecniche del potere disciplinare, sostiene infatti Foucault, non sostituiscono ma *infiltrano* le forme di potere preesistenti, inserendosi tra un piano e l'altro. Formatesi autonomamente dentro istituzioni disparate – nei monasteri e negli eserciti, nelle scuole e negli ateliers – esse si sincronizzano progressivamente, componendo un'«anatomia» o una «tecnologia» di potere più ampia. In questo senso, la disciplina non ha un centro, ma connette piuttosto una serie di punti dispersi. Componendo una rete, essa stabilisce dei moduli, delle operazioni flessibili e adattabili, che delineano le «maglie» del potere di un'epoca determinata. Perciò, Foucault

⁴²⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 186-212, 222.

⁴²¹ Ivi, p. 235, [corsivo nostro].

sostiene che la disciplina non si riduce a un'istituzione o a un apparato specifico, ma costituisce piuttosto un programma generalizzabile, che investe tutta la società. Nell'alea storico, nasce così la società disciplinare: il sistema di coordinamento della «distribuzione infinitesimale dei rapporti di potere».

Nonostante il fascino di questa definizione topologica, possiamo tuttavia chiederci quale sia precisamente lo statuto che Foucault accorda al concetto di società disciplinare. Di cosa si parla, insomma, quando parliamo di disciplina? Questa domanda risulta legittima perché, pur giocando un ruolo determinante nella microfisica del potere, Foucault non definisce chiaramente la natura di tale concetto. Per rispondere, bisogna quindi affidarsi alle interpretazioni. Secondo l'influente lettura di Deleuze⁴²², ad esempio, i concetti generali utilizzati da Foucault nella sua analisi del potere hanno lo statuto di archetipi: essi definiscono dei modelli astratti dei rapporti di potere, dominanti in un tempo determinato. In questo senso, per Deleuze, le «formule generali di dominio» della disciplina costituiscono un «diagramma di potere», che Foucault riassume con una metafora architettonica. Il «panottico» – l'edificio interamente controllabile da un unico sorvegliante, immaginato da Jeremy Bentham – costituisce infatti l'idea limite o il «diagramma» della disciplina⁴²³. Esso condensa cioè in un'immagine il modo d'esercizio del potere nella società disciplinare: da tecnica specifica e concreta, la disciplina diventa paradigma.

Come argomentato da Legrand⁴²⁴, questa definizione della disciplina come «archetipo» o «paradigma» rischia tuttavia di cadere in una fallacia logica, che dipende dal metodo induttivo con il quale Foucault costruisce la sua definizione. Come abbiamo visto, egli deriva il concetto di disciplina dalle «omologie» tra diverse istituzioni di una stessa epoca. Più semplicemente, possiamo dire che Foucault sembra generalizzare le caratteristiche comuni riscontrate nelle singole istituzioni, giungendo così al più ampio concetto di disciplina. Le omologie, ne deduciamo, dipendono dunque dalla comparazione empirica tra la realtà singolare di ogni istituzione. Ma in virtù di quale criterio Foucault

⁴²² G. Deleuze, *Foucault*, cit. p. 42. Non vi è spazio, in questa sede, per ricostruire tutti gli aspetti della lettura deleuziana di Foucault. Basti ricordare che, per Deleuze, bisogna distinguere il concetto di «società disciplinare» da quello di «società del controllo». Entrato in crisi con le lotte sociali degli anni Settanta, la disciplina lascia il posto a una forma di potere che opera tramite dispositivi non più di «costrizione degli individui» ma di «modulazione dei flussi». Deleuze costruisce, in questo modo, una successione cronologica lineare delle forme di potere, corrispondenti a diversi stadi di sviluppo del capitalismo: la macchina della sovranità (accumulazione originaria), la macchina disciplinare (capitalismo industriale), la macchina del controllo (capitalismo postindustriale). Cfr. G. Deleuze, «Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle», in G. Deleuze, *Pourparlers*, cit., p. 240-247. Questa lettura di Foucault risulta molto influente. Essa è ben presente, ad esempio, nella teoria del capitalismo di Hardt e Negri. Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit.

⁴²³ Foucault sostiene in effetti che il panopticon è un «diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale». M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 224.

⁴²⁴ S. Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», cit.

compara queste realtà singolari, dalle quali deriva poi il concetto di disciplina? In virtù del concetto stesso di disciplina. Il criterio di comparazione coincide, in altre parole, con l'idea che dovrebbe produrre. Sul piano logico, l'argomento di Foucault risulta quindi *circolare*, perché deduce un concetto (la disciplina) da un confronto tra enti (le istituzioni disciplinari) reso possibile dal concetto generato dal confronto stesso. Comune a diverse imprese filosofiche e sociologiche, questa circolarità dipende da ciò che Legrand chiama l'«anfibologia» del concetto di disciplina⁴²⁵. A suo avviso, il concetto di disciplina è *anfibologico* perché, nel ragionamento di Foucault, esso appare ambigualmente in una doppia veste: come nozione comparativa astratta, da un lato; e come designatore empirico, riferito ad alcune pratiche specifiche, dall'altro.

Se interpretato in questo modo, il concetto foucaultiano di società disciplinare, o di panottismo, risulta dunque aporetico. Stando alla sua lettura standard, Foucault fatica infatti a fondare il concetto di società disciplinare al di fuori delle comparazioni che questo stesso concetto autorizza. Questa difficoltà rivela la debolezza delle omologie con cui Foucault tiene insieme l'analisi delle diverse istituzioni disciplinari. Anche l'ipotesi generale della società disciplinare ne risulta quindi indebolita. Senza un fattore esterno, indipendente da esse, che le sincronizzi e ne garantisca così l'unità operativa, le omologie riscontrate da Foucault si riducono a semplici analogie architettoniche, a similitudini tra strutture. Condizioni necessarie, ma non sufficienti, per sussumere sotto una categoria comune delle realtà differenti, a meno che non si confonda una prossimità *formale* con una connessione *essenziale* o che non si trasformi una metafora in una generalizzazione concettuale.

c. *Contraddizione*

La contro-obiezione alla facile critica che abbiamo appena rivolto all'impianto argomentativo di *Sorvegliare e punire* risulta però altrettanto facile e immediata. Cogente o meno sul piano logico, risponderebbe un foucaultiano standard, Foucault elabora il concetto di società disciplinare in un quadro storico, nella sua genealogia delle istituzioni penitenziarie. Ci si può dunque chiedere se, nonostante l'anfibologia che lo tortura, questo concetto foucaultiano risulti utile e coerente sul piano dell'efficacia storica: se spieghi, cioè, l'insieme di processi sociali con cui emerge la disciplina come tecnica di potere trasversale alla società di un tempo e di un luogo determinato.

Come abbiamo visto, in *Sorvegliare e punire* Foucault introduce l'ipotesi della società disciplinare per segnare l'emergenza di una novità, che si infila nell'accumulo storico dei

⁴²⁵ *Ibidem*.

poteri. A questo proposito, egli distingue il proprio approccio tanto da chi collega la nascita della prigione moderna alla filosofia della pena di Cesare Beccaria, quanto da chi la intende invece come un effetto del capitalismo⁴²⁶. Per Foucault, la prigione non è infatti il risultato del progresso spirituale illuminista, né del dominio della classe borghese. La sua «economia della pena» è piuttosto un apparato complesso di conoscenze, pratiche e relazioni, dotato di una razionalità propria. La sua razionalità, precisa Foucault, è certo produttiva, ma in un senso peculiare: essa non crea merci o moneta, ma fenomeni sociali utili. In particolare, la prigione produce la «delinquenza». Grazie all'apparato penitenziario, ad esempio, la «criminalità» diventa un fenomeno sociale controllabile, utile per infiltrare o sorvegliare gli oppositori⁴²⁷. Analogamente alla fabbrica, alla scuola e agli ospedali, la razionalità della prigione si basa su una rigida gerarchia e opera con tecniche di potere specifiche: la «ripartizione» dei corpi nello spazio; il loro «addestramento» (*dressage*); la «misura» quantitativa del loro tempo di vita; la «composizione» delle loro forze e il «controllo» delle loro attività⁴²⁸. La produzione disciplinare della delinquenza, aggiunge infine Foucault concludendo il libro, è inoltre attraversata da un conflitto fondamentale:

Che ciò su cui questi dispositivi si applicano, non sono le trasgressioni rispetto a una legge “centrale”, ma, attorno all'apparato di produzione – il “commercio” e l’“industria” – tutta una molteplicità di illegalismi [...] E che infine ciò che presiede a tutti questi meccanismi, non è il funzionamento unitario di un apparato o di un'istituzione, ma le necessità di combattimento e le regole di una strategia [...] Che, di conseguenza, le nozioni di istituzione, di repressione, di rifiuto, di esclusione, di marginalizzazione, non sono adeguate a descrivere, al centro della città carceraria, la [...] la fabbricazione dell'individuo disciplinare. In questa umanità centrale e centralizzata, effetto e strumento di relazioni di potere complesse, corpi e forze assoggettate, da dispositivi di “incarcerazione” multipli, oggetti per discorsi che sono a loro volta elementi di quella strategia, bisogna discernere il rumore sordo (*grondement sourd*) della battaglia⁴²⁹.

Va nuovamente riconosciuto che la genealogia di Foucault non manca di fascino. Semplificando, possiamo dire che, in questo passo, egli distingue tra l'*input* e l'*output* della prigione. Foucault spiega infatti che la prigione fa qualcosa di più che convertire gli

⁴²⁶ Mentre i primi sono un obiettivo polemico generico, Foucault discute esplicitamente la prospettiva dei francofortesi Georg Rusche e Otto Kirchheimer. Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 27-30.

⁴²⁷ Ivi, p. 331-333.

⁴²⁸ Sulla funzione produttiva della prigione, si veda Judith Revel, «La fabrique de l'individu productif», in I. Fouchard, D. Lorenzini (dir.), *Sociétés carcérales*, cit., p. 155-160.

⁴²⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 340.

«illegalismi» spontanei in «delinquenza» organizzata. Tramite le sue tecniche di rieducazione e addestramento, i dispositivi penitenziari «fabbricano» un tipo particolare di soggetto: l'individuo disciplinare. Questo individuo disciplinare è, in realtà, disciplinato e disciplinante. Contemporaneamente «docile» e «utile», ubbidiente e produttivo, il soggetto prodotto dalla disciplina non soltanto rifiuta di appropriarsi illegalmente della ricchezza creata nelle fabbriche e messa in circolazione con il commercio, ma combatte anche chi lo fa e difende così l'ordine proprietario. Da qui la «necessità della lotta» che attraversa la prigione.

Ciononostante, si può questa volta riflettere non solo sullo statuto, ma anche sui referenti dei concetti impiegati da Foucault nella sua ricostruzione. A chi si riferisce, in effetti, il «rombo sordo della battaglia» che risuona al di sotto dei dispositivi disciplinari della prigione? Sulla base di quanto dichiarato da Foucault, risulta difficile stabilirlo. Sul piano storico, egli precisa infatti la *genesì* e la *funzione* delle discipline. Emerse all'incrocio di processi storici molteplici ed eterogenei, si tratta di «tecnologie di potere» che massimizzano la capacità produttiva dei corpi, valutandone le prestazioni sulla base di «norme» derivate dalla loro stessa «messa in serie»⁴³⁰. In questi noti passi di *Sorvegliare e punire*, Foucault non esplicita però né gli *interessi* a difesa dei quali queste tecnologie emergono, né i *soggetti* che ne approfittano e che le coordinano. In queste pagine, le forze sociali che traggono vantaggio dall'instaurazione della società disciplinare restano sullo sfondo, senza giocare un ruolo di primo piano. Prendendo sul serio la complessità della dinamica storica, Foucault sostiene che la classe borghese non è la causa meccanica della disciplina. A differenza di quanto sostenuto da certi marxisti, sembra sostenere Foucault, la borghesia non orchestra l'instaurazione della società disciplinare: essa non la comanda come si governa un organo esecutivo o militare, perché nessuna forza sociale può *determinare* un fenomeno storico composto di molti processi aleatori. Così facendo, Foucault rischia di sottrarre però alle classi dominanti anche il potere di *favorire* l'incontro aleatorio tra fenomeni eterogenei che ne genera la società disciplinare. Ma come spiegare, allora, la rapida diffusione e la stabilizzazione istituzionale del suo potere? Quale strategia d'insieme garantisce la sincronizzazione delle sue tecniche? In vista di quale scopo queste si insinuano in tutta la società, infiltrando altri poteri? Chi agisce gli illegalismi combattuti dalla prigione? E chi si organizza, infine, per rispondervi tramite la disciplina?

Con la lettura standard della microfisica del potere, tali quesiti sembrano però cadere nel vuoto. Se si accettano queste premesse, la dimensione strutturale dell'analisi di

⁴³⁰ Ivi, p. 173-177.

Foucault entrerebbe allora in *contraddizione* con gli obiettivi del suo metodo genealogico. Invece di svelare, alla maniera di Nietzsche, le forze «attive» e «reattive» che agiscono alle spalle delle strutture storiche, la genealogia si scontra con l'anonimato di quelle stesse strutture. Se letto in questo modo, oltre a risultare anfibologico, cioè ambiguo, il concetto di società disciplinare elaborato da Foucault violerebbe due principi del suo stesso procedimento. Esso viola la «storicizzazione radicale» dei fenomeni politici e epistemici, anzitutto, perché il potere disciplinare, ridotto a evento aleatorio, risulterebbe solo parzialmente connesso ai processi storici che contraddistinguono la prima modernità: quella che Marx chiama l'«accumulazione originaria» di capitale e l'inizio dello sfruttamento capitalistico del lavoro. Allo stesso tempo, questa lettura rischia anche di restituire un Foucault in contraddizione con il suo stesso «nominalismo» metodologico⁴³¹. Una volta elevato a «diagramma», il concetto di società disciplinare pare infatti essere ipostatizzato alla stregua di altri universali della filosofia politica e della teoria critica – come lo Stato, la Tecnica o il Capitale – contro i quali Foucault dichiara chiaramente a più riprese di volersi battere nelle sue indagini.

1.2. Prima eresia: la produzione della forza-lavoro

Riteniamo che una prima eresia interna al pensiero di Foucault aiuti, tuttavia, a uscire dall'aporia della lettura standard della microfisica del potere. Essa consiste nella connessione del concetto di disciplina alla teoria dello sfruttamento capitalistico. A questo proposito, la nostra ipotesi è infatti che, più che antitetici, il concetto di potere disciplinare e quello di sfruttamento capitalistico siano interdipendenti. La disciplina, in questa prospettiva, non è un archetipo compatto e stabile, ma designa piuttosto quelle complesse operazioni di potere che *producono* la forza-lavoro, cioè la condizione soggettiva dello sfruttamento capitalistico, interiorizzando, al tempo stesso, le sue contraddizioni. Questo punto di eresia dipende dall'aria di famiglia che accomuna le ricerche foucaultiane dei primi anni Settanta, preparatorie a *Sorvegliare e punire*, ad alcune ipotesi marxiste sviluppate in quel periodo. Che i corsi tenuti da Foucault dal 1971 al 1974 siano attraversati da certi dibattiti

⁴³¹ «Anziché partire dagli universali per dedurre alcuni fenomeni concreti, o partire dagli universali come griglia di intelligibilità obbligatoria per un certo numero di pratiche concrete, vorrei partire dalle pratiche concrete [...] Si tratta, insomma, di evitare quella che possiamo chiamare la riduzione storicista, che consiste nel partire dagli universali così come sono dati, per vedere poi in che modo la storia li modula [...] Il mio problema è del tutto opposto. Io parto da una decisione, al tempo stesso teorica e metodologica, che consiste nel dire: supponiamo che gli universali non esistano». M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 14-15. Sul peculiare nominalismo metodologico di Foucault, si veda Diogo Sardinha, «Le nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 244-258.

marxista del tempo è d'altronde cosa nota ormai nota, più volte sottolineata. Come abbiamo mostrato nel terzo capitolo di questo lavoro, nei primi anni Settanta i lavori di Foucault sono anzitutto influenzati dalla sua esperienza nel *Groupe d'Information sur les Prisons* e dal dialogo con il maoismo francese, ma essi discutono anche, in modo implicito, il marxismo di Althusser e le tesi della storiografia marxista sulla prima modernità europea⁴³².

Meno noto, invece, è che i primi corsi di Foucault forniscono anche un'originale lettura eretica del concetto marxiano di «modo di produzione» e delle relazioni tra i suoi diversi elementi. Per notarlo, è sufficiente analizzare un estratto di una delle lezioni conclusive del corso *La Société punitive* (1972-1973). Qui Foucault sostiene in effetti che il concetto di «disciplina» si distingue tanto dal modello dell'«appropriazione» del potere politico da parte di una classe sociale quanto da quello della sua «subordinazione» all'economia⁴³³. Questa precisazione serve probabilmente a distinguere il suo approccio da quello dei marxisti, e in particolare da Althusser, con il quale elabora un confronto serrato fin dal 1971⁴³⁴, ma rivela anche quello che proponiamo di chiamare il punto di eresia che lega la microfisica del potere di Foucault all'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico:

Certo, la formula «questa classe ha il potere» è dotata di un valore politico, ma non può essere molto utile sul piano dell'analisi storica. In effetti, il potere non si possiede, per diversi motivi. Anzitutto, il potere si esercita su tutto lo spessore, su tutta la superficie del campo sociale, secondo tutto un sistema di relazioni, di connessioni, di punti d'appoggio [...]. In secondo luogo, il potere perviene o meno a esercitarsi: è sempre la forma assunta da determinati scontri strategici istantanei, continuamente rinnovati, tra un certo numero di individui. [...] Se si accorda al potere l'estensione che ho appena detto, si è condotti a rintracciare il suo funzionamento anche a un livello molto profondo. Il potere non può più essere concepito come il garante del modo di produzione, ma piuttosto come ciò che lo costituisce. Il potere, in realtà, è uno degli elementi costitutivi del modo di produzione e funziona al cuore di quest'ultimo⁴³⁵.

⁴³² Sul dialogo tra Foucault e il marxismo di Althusser, si veda ad esempio Julien Pallotta, «L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction», cit. Sul dialogo con la storiografia marxista, si rimanda invece a C. Doron, «Foucault et les historiens», cit. Con buone ragioni, il Foucault dei primi anni Settanta è stato inoltre confrontato ai lavori di Edward Thompson sulla formazione della classe operaia inglese. Cfr. T. McCallum, «Comrade Thomson and Saint Foucault», cit.

⁴³³ Idea ribadita nella prima lezione del corso 1977-1978. Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 14.

⁴³⁴ Cfr. Étienne Balibar, «Lettre à l'éditeur du cours», in M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, cit., p. 285-289.

⁴³⁵ M. Foucault, *La société punitive*, cit., 28 mars, p. 231-234, [traduzione nostra].

Ciò che Foucault in questo estratto sembra, per una volta, dire esplicitamente è che la microfisica del potere presuppone la validità del concetto marxiano di «modo di produzione». Premessa nascosta e trasformata, va tuttavia subito precisato: il potere, sostiene in effetti Foucault, non si riduce a un centro di comando o a uno strumento da utilizzare, ma si estende su tutta la superficie del sociale. Per comprenderlo, bisogna quindi situarsi a un livello «più profondo» di quanto fatto solitamente, a suo avviso, dai marxisti. Eppure, per quanto non ne sia soltanto il garante o il risultato, per Foucault il potere è un elemento che opera «al cuore» del «modo di produzione». Esso non è solo un interno ma anche «costitutivo» per il modo di produzione capitalistico. Per comprenderlo, Foucault fa dunque ricorso a questo concetto, coniato da Marx con la sua critica dell'economia politica.

Questa tesi di Foucault non ci pare casuale. Per come presentato nei corsi preparatori a *Sorvegliare e punire*, in effetti, il potere disciplinare emerge sotto il peso di una doppia urgenza. Da un lato, l'urgenza di rispondere alle sollevazioni popolari che resistono alla centralizzazione burocratica dello Stato e alla concentrazione della proprietà e dei mezzi di produzione⁴³⁶. In questo senso, la disciplina è un dispositivo contro-insurrezionale, reattivo, che agisce però «positivamente», trasformando gli illegalismi popolari in forme codificate di criminalità, con cui le classi dominanti infiltrano e dividono le classi subalterne⁴³⁷. Dall'altro lato, il potere disciplinare nasce dall'urgenza di addestrare dei soggetti adatti alla forma di vita e di lavoro del capitalismo nascente. Fabbricando degli individui a un tempo docili e produttivi⁴³⁸, la disciplina produce così i portatori della forza-lavoro che sarà erogata nelle industrie. Essa trasforma il tempo di vita in tempo di lavoro quantitativamente misurabile e compone le forze individuali in una cooperazione sociale, produttiva ma controllata. In questo modo, il concetto di società disciplinare assume una fisionomia più precisa. «Il capitalismo non incontra la forza-lavoro già data. [...] Mi sembra in effetti – precisa Foucault – che viviamo in una società dotata di un potere disciplinare, cioè dotata di apparati che hanno la forma del sequestro di tempo, la cui finalità è la costituzione della forza-lavoro, e il cui strumento è l'acquisizione delle discipline, di certe abitudini»⁴³⁹.

Alla luce di queste precisazioni, contenute nei corsi preparatori a *Sorvegliare e punire*, si può sostenere che la disciplina sia integrata allo sfruttamento del lavoro da due punti di

⁴³⁶ È questa l'ipotesi storiografica seguita da Foucault in M. Foucault, *Teoria e istituzioni penali*, cit.

⁴³⁷ Quel che terrorizza la borghesia, sostiene d'altra parte Foucault, sono certo «le agitazioni politiche» delle classi popolari, ma anche e soprattutto «l'ouvrier qui ne travaille pas assez fort, qui est paresseux, qui s'enivre, c'est-à-dire tout ce par quoi l'ouvrier pratique l'illégalisme». M. Foucault, *La société punitive*, cit., p. 177.

⁴³⁸ Ivi, p. 240.

⁴³⁹ M. Foucault, *La société punitive*, cit., 28 mars, p. 235-236, [traduzione nostra].

vista: come meccanismo di controllo del proletariato, per un verso; ma anche e soprattutto in quanto meccanismo di produzione della forza-lavoro, che organizza il tempo e le abitudini dei soggetti in modo conforme all'estorsione di profitto. Oltre a quel che dice, risulta però interessante anche ciò che Foucault *tace* in questo estratto. L'idea che il potere è un elemento «costitutivo» del modo di produzione capitalistico non implica soltanto, come premessa, la teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico. L'idea che il potere disciplinare produce la forza-lavoro sfruttata dal capitalista implica, inoltre, la storicizzazione del concetto di forza-lavoro e l'estensione di quello di lotta di classe. Questo ci permette di scoprire i due volti dell'eresia interna alla microfisica del potere di Foucault: una teoria del «plus-potere», che completa la teoria marxiana del «plus-valore», e un'analisi delle «anomalie proletarie», che completa la concezione marxiana della lotta di classe.

a. *Plus-valore e plus-potere*

L'idea che il potere disciplinare «produce la forza-lavoro» comporta la storicizzazione del concetto stesso di forza-lavoro. Presentata da Marx talvolta come una «merce», cioè come un oggetto sociale, talvolta una facoltà naturale, cioè come una capacità di cui gli umani sono da sempre dotati, la forza-lavoro, per Foucault, è invece il risultato delle operazioni, storicamente determinate, del potere disciplinare. Essa non indica una dote innata e universale, bensì l'effetto di ciò che, in *Sorvegliare e punire*, egli chiama l'«accumulazione di uomini» che accompagna l'«accumulazione di capitale»⁴⁴⁰. Questa tesi marca la differenza tra l'approccio di Foucault e da alcuni approcci marxisti. In quanto prodotto delle discipline, infatti, la forza-lavoro non dipende soltanto dalla libera vendita della capacità di lavorare sul mercato, ma è piuttosto legata all'organizzazione materiale dello spazio, del tempo e delle abitudini dei soggetti, in virtù della quale la «forza produttiva» dei corpi viene «intensificata»⁴⁴¹. Si tratta dell'addestramento (*dressage*) del corpo perseguito dalle tecniche disciplinari. Esse abitano i soggetti a ordinare razionalmente la loro energia e a erogarla in modo produttivo, cioè secondo regole, ritmi e gesti stabiliti. Da

⁴⁴⁰ Su questo si veda Ferhat Taylan, «Une histoire “plus profonde” du capitalisme», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 19-28. Sulla funzione preliminare allo sviluppo economico capitalistico accordata da Foucault al processo di «accumulazione di uomini» garantito dall'instaurazione del potere disciplinare, si veda M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 240. Per un commento a queste pagine si rimanda a C. Laval, «La produttività del potere», cit.

⁴⁴¹ Sulle analogie tra l'analisi foucaultiana dei «corpi produttivi» costituiti dalle tecniche disciplinari di «composizione» delle energie individuali e l'ipotesi marxiana della «forza produttiva» risultante dalla cooperazione lavorativa nello spazio della fabbrica, si veda Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2013.

qui segue un cambiamento di statuto del concetto marxiano di forza-lavoro. Una volta intesa come risultato degli esercizi disciplinari, la forza-lavoro non designa semplicemente uno stato o un attributo, ma diventa piuttosto un concetto disposizionale. Disposizionale significa che indica un'attitudine: la "naturale" disposizione a concentrare le energie fisiche e intellettuali nell'attività produttiva compiuta al soldo di un padrone.

Un passo di *Sorvegliare e punire* sembra inoltre confermare l'ipotesi appena abbozzata. Foucault vi formula in effetti il concetto di disciplina insistendo sui suoi obiettivi specifici, che risultano ora, alla luce di quanto visto, strettamente legati allo sfruttamento capitalistico della forza-lavoro:

La disciplina aumenta (*majoré*) le forze dei corpi (in termini economici) e diminuisce (*diminue*) queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere dal corpo; ne fa, da una parte, un'"attitudine", una "capacità" che essa cerca di aumentare e dall'altra inverte l'energia, la potenza che potrebbe risultarne, e ne fa un rapporto di stretta soggezione. Se lo sfruttamento economico separa la forza e il prodotto del lavoro, diciamo che la coercizione disciplinare stabilisce nel corpo un legame stringente (*contraignant*) tra un'attitudine maggiorata (*majorée*) e un dominio accresciuto⁴⁴².

Secondo Foucault, la disciplina serve quindi ad aumentare la forza economica dei corpi, distribuendoli razionalmente nello spazio e addestrandoli a svolgere certi compiti, ma diminuendo contemporaneamente la loro potenza politica. In tal modo, possiamo sostenere, riprendendo Legrand, che essa genera una sorta di *double bind*: la doppia ingiunzione a intensificare la produzione sociale, trattenendola però dentro vincoli proprietari e strutture gerarchiche. «Dissociando» il potere dal corpo (individuale e collettivo), sostiene Foucault, la disciplina non si limita ad accrescere la capacità produttiva dei corpi, ma aumenta anche il suo «dominio» su di essi, impendendo di realizzare la «potenza» che potrebbe risultare da tale accrescimento.

Possiamo perciò sostenere, sempre con Legrand, che la microfisica del potere di Foucault ha lo scopo di ricostruire la storia della «produzione della capacità di produzione»⁴⁴³. Diversamente da Legrand, conviene però sottolineare che questa vicenda storica è del tutto singolare, e che la genealogia foucaultiana delle discipline insiste su questo aspetto. Singolare perché, seguendo Foucault, capiamo che la produzione

⁴⁴² M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 150.

⁴⁴³ S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, cit., p. 103, nota. Su questo si veda anche Sandro Chignola, «Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura), *Marx & Foucault*, cit., p. 45-58.

disciplinare della forza-lavoro è un meccanismo relativamente autonomo rispetto al campo economico strettamente inteso. Come abbiamo visto, infatti, Foucault rifiuta l'idea che il potere disciplinare sia detenuto unilateralmente dalla borghesia, come si controlla la maggioranza del parlamento o il comando dell'esercito. Ma egli sostiene, ciononostante, che esso svolge un ruolo all'interno del conflitto di classe. «Il sistema penitenziario – dichiara Foucault – si mette a *giocare* nel rapporto tra la borghesia e proletariato»⁴⁴⁴. La «forma-prigione», aggiunge inoltre, intrattiene un rapporto privilegiato, di analogia, con la «forma-salario», perché le tecniche disciplinari separano il potere di produrre dai corpi, trasformando il tempo di vita in tempo di lavoro quantitativamente misurabile. Pur non coincidendo con esso, il potere disciplinare è quindi strettamente connesso con i loro interessi. Nate indipendentemente dallo sfruttamento capitalistico della forza-lavoro, le discipline ne costituiscono una delle condizioni storiche di possibilità: esse «giocano» nel rapporto tra classi sociali, producendo i proletari come dei «soggetti produttivi»⁴⁴⁵.

«La coppia sorvegliare-punire – ribadisce Foucault nella lezione del 14 marzo 1973 – s'instaura come rapporto di potere indispensabile alla fissazione degli individui all'apparato di produzione, come costituzione delle forze produttive»⁴⁴⁶. È in questo orizzonte che va allora letto il sorprendente riferimento della teoria marxiana del plus-valore, che Foucault evoca in *La verità e le forme giuridiche* (1973). In questa conferenza, Foucault non si limita, in effetti, a “civettare” con il lessico del primo libro del *Capitale*, ma propone qualcosa di più profondo. A nostro avviso, Foucault propone piuttosto di completare la teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico con un'analisi delle tecniche di potere che producono i proletari come soggetti sfruttabili. Secondo Foucault, nessun «plus-valore» economico è possibile senza il «surplus» garantito dalle operazioni di potere che producono la forza-lavoro come capacità sfruttabile. Il «plus-potere» che rende possibile il «plus-valore», precisa però Foucault, non è necessariamente quello del potere sovrano dello Stato. Esso non è infatti, per lui, un «sovra-potere», una forza che trascende l'economia, ma un «sotto-potere» che garantisce la gerarchia specifica dei rapporti economici: esso non opera in alto, ma in basso, o meglio, preliminarmente o «al di sotto» (*en dessous*) delle relazioni tra venditore e compratore della forza-lavoro. «Quello che ho

⁴⁴⁴M. Foucault, *La Société punitive*, cit., p. 153, [traduzione nostra, corsivo nostro].

⁴⁴⁵ Pierre Macherey, «Le sujet productif», in Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris 2013, p. 149-212, [trad. it. *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2013.

⁴⁴⁶Ivi, p. 201.

preteso fare – ammette Foucault con dei termini che paiono cripto-marxisti – è l'analisi del sotto-potere in quanto condizione del sovra-profitto»⁴⁴⁷.

Questo surplus di potere, che sta «al di sotto» dello sfruttamento capitalistico, costituisce l'oggetto dell'inchiesta sulla disciplina per come Foucault la presenta nei corsi preparatori a *Sorvegliare e punire*. Come sostenuto da Pierre Macherey, leggendo queste pagine si ha l'impressione che Foucault faccia passare il concetto tradizionale di potere «dalla politica all'economia», allargando così tanto la concezione dell'economia (che intende ormai come «produzione della vita») quanto la concezione della politica (che declina come un'«economia del potere»)⁴⁴⁸. A questo punto si capisce perché, in *La volontà di sapere*, Foucault sostiene che le tecnologie di potere e la produzione capitalistica si trovano in un rapporto «circolare»⁴⁴⁹. Se si pongono i rapporti di potere al di sotto della struttura economica, come loro condizione immanente ma relativamente autonoma, risulta infatti difficile distinguere, come fatto da un certo marxismo, tra cause ed effetti, fattori secondari e fattori primi. Riprendendo un'ultima volta Legrand, possiamo allora dire, in sintesi, che nella misura in cui operano tanto «a monte» quanto «a valle» di quelli che Marx chiama «rapporti sociali di produzione»⁴⁵⁰, le discipline rompono l'immagine topologica del capitalismo come edificio organizzato in «piani» diversi e separati tra loro. Più che essere situate in un'istanza o in un livello preciso, i rapporti di potere analizzati da Foucault «circolano» tra i vari livelli – strutturali e sovrastrutturali – del modo di produzione capitalistico, tagliandolo in diagonale.

Grazie alla coppia concettuale plus-valore/plus-potere, la prima difficoltà che abbiamo riscontrato nella lettura standard della microfisica del potere sembra trovare una possibile soluzione. Il nesso che Foucault stabilisce tra tecniche di potere e sfruttamento capitalistico rivela infatti il carattere storico e materialista della sua analisi della società disciplinare. Storico, e non solo paradigmatico, perché la sua microfisica del potere ha per oggetto le operazioni di potere necessarie a instaurare e conservare un modo di produzione

⁴⁴⁷ *Ibidem*. Per un commento dettagliato del concetto di «plus-potere», e per un suo confronto con la scienza politica americana del tempo, si veda Stefano Procacci, «La teoria del plus-potere nei primi corsi di Foucault al Collège de France», in *Storia del pensiero politico*, n. 2, 2018, p. 241-260.

⁴⁴⁸ P. Macherey, *Il soggetto produttivo*, cit.

⁴⁴⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 48.

⁴⁵⁰ Legrand sottolinea questo aspetto, ma confonde, a nostro avviso, la funzione «produttiva» della disciplina con quella «riproduttiva» del biopotere. «Le procedure disciplinari – scrive infatti Legrand – intervengono a due livelli: a valle dei rapporti di produzione, contribuiscono alla loro riproduzione e al loro mantenimento; a monte dei rapporti di produzione, esse contribuiscono alla loro creazione continua producendo le forze produttive, cioè le disposizioni soggettive a produrre, adeguate ai bisogni del capitalismo in termini di sfruttamento e profitto». S. Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», cit., p. 39, [traduzione nostra]. Torneremo a breve sulla distinzione tra disciplina e biopotere, produzione e riproduzione della forza-lavoro.

sociale storicamente determinato: quello capitalistico. Materialista, in quanto basato su operazioni di potere pratiche, perché quest'approccio non parte da una serie di concetti generali (lo Stato, la Tecnica, il Capitale), ma analizza le tecniche specifiche che, circolando tra istituzioni diverse, producono la forza-lavoro come «merce eccezionale»⁴⁵¹, capace di lavorare in un certo modo e di produrre così plusvalore. In questo senso, possiamo sostenere che le «omologie» tra istituzioni eterogenee, da cui Foucault trae il concetto di disciplina, non si basano su un astratto «diagramma» ma si fondano piuttosto sulla catena dello sfruttamento capitalistico, che le coordina e sincronizza tra loro.

b. *Anomalie proletarie*

La teoria del plus-potere capitalistico ci conduce al secondo volto di questa eresia marxista che attraversa, nella nostra prospettiva, la microfisica foucaultiana del potere: la presenza non solo del concetto marxiano di sfruttamento capitalistico, ma anche del suo necessario complemento. A differenza di quanto spesso sostenuto⁴⁵², più che un abbandono, ci pare che in questi corsi Foucault proponga infatti un uso creativo del concetto marxiano di «lotta di classe».

Sulla base di certi testi, si può notare che l'uso foucaultiano del concetto di lotta di classe pare basarsi su un'eredità specifica: la concezione bellica della società che Marx ed Engels introducono fin dal *Manifesto comunista* – l'idea che il corpo sociale sia attraversato da una «guerra civile» non dichiarata, a bassa o ad alta intensità a seconda delle congiunture storiche⁴⁵³. Nelle lezioni al Collège del 1976, Foucault traccia in effetti la genealogia di questa concezione bellica del sociale, riallacciandola alla storiografia aristocratica francese. Conviene però notare che tale quadro d'analisi risulta operativo già in *Sorvegliare e punire*, laddove Foucault evoca il conflitto che tra «illegalismi popolari» e «disciplina carceraria». Che cosa sono d'altronde – si può chiedere – questi «illegalismi popolari» a cui risponde la nascita della prigione se non una forma di resistenza proletaria al processo di accumulazione originaria di capitale? Oltre a richiamare le pratiche illegali dei raccoglitori

⁴⁵¹ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 260.

⁴⁵² Si veda ad esempio Bernard H. Harcourt, «Situation du cours», in M. Foucault, *La Société punitive*, cit., p. 295.

⁴⁵³ «È noto che si deve a Michel Foucault la suggestione dell'idea di *invertire* la formula di Clausewitz che vedeva nella guerra una “continuazione della politica con altri mezzi”, e di interpretare la politica come continuazione o metafora della guerra. Questa idea non è del tutto estranea a Marx, anzi è addirittura centrale nel *Manifesto*, a condizione di identificare il conflitto (scontro) politico con il conflitto (scontro) sociale. Il che significa che quest'ultimo si basa non soltanto sulla polarizzazione, ma proprio sulla *scissione* del “corpo sociale”, che genera periodicamente un'*escalation* tra le classi tale per cui, a un certo punto, per ognuna di loro lo scontro diventa questione di vita o di morte». Étienne Balibar, «Il *Manifesto* oltre il suo tempo», in Friedrich Engels, Karl Marx, *Manifesto comunista*, Ponte delle Grazie, Firenze 2018, p. 157.

di legna a cui Marx dedica i suoi primi articoli nella *Gazzezza renana*⁴⁵⁴, gli illegalismi popolari si oppongono infatti, secondo Foucault, alla concentrazione della ricchezza materiale che segna la transizione dal feudalesimo al capitalismo.

Se visto in questa luce, il plus-potere che opera «al di sotto» dello sfruttamento capitalistico non consiste in un dominio onnipervasivo, infinitamente potente, che opprime senza soluzione di continuità i proletari. La lotta tra prigione e illegalismi popolari descritta da Foucault mostra, al contrario, che la società disciplinare interiorizza gli antagonismi del modo di produzione capitalistico. Se ne può allora dedurre che la «produzione della capacità di produzione» promossa dalle discipline non è solida ma fragile, perché incrinata da pratiche di resistenza attive e passive. Nelle lezioni del 1974-1975 Foucault spiega infatti che le tre principali operazioni di potere della società disciplinare sono destabilizzate dall'emergenza di una serie di «anomalie»⁴⁵⁵. Alla «coercizione», cioè alla fissazione dei soggetti agli apparati di produzione, rispondono la fuga, il sabotaggio e il furto. Alla «moralizzazione», ossia alla diffusione dell'etica del lavoro e della produttività, rispondono la dissipazione delle energie, l'ozio e l'indolenza. Alla «normazione», che definisce le regole “naturali” del comportamento individuale, risponde infine l'anormalità, la devianza e la marginalità rispetto alla norma.

Queste lezioni foucaultiane possono di conseguenza essere lette come una sorta di fenomenologia delle *anomalie proletarie* che resistono al plus-potere capitalistico. Per quanto diverse tra loro e legate a processi storici indipendenti, queste anomalie hanno infatti una caratteristica comune. Recalcitranti rispetto alle norme – morali, mediche, giuridiche, psichiatriche – della società disciplinare, esse ne problematizzano i criteri di giudizio e fanno così esplodere la figura del soggetto «normale» del capitalismo: l'individuo disciplinato, a un tempo docile e produttivo. In questo modo, Foucault sembra sviluppare il quadro analitico della lotta di classe ereditato da Marx in due direzioni. Anzitutto, la ricostruzione delle anomalie proletarie che incrinano la società disciplinare sposta il concetto di lotta di classe dall'oggettività dei rapporti economici al piano della

⁴⁵⁴ Si tratta degli articoli dedicati alle «leggi sui furti di legna» approvate nel 1842 dalla Dieta Renana per vietare la raccolta di legna nei boschi demaniali, in nome della proprietà privata. Cfr. Karl Marx, «Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz», 1842 [trad. it. *La legge contro i furti di legna*, Editori Riuniti, Roma 1990]. Per un confronto dettagliato delle prospettive di Marx e di Foucault sul rapporto tra diritto commerciale e illegalismi proletari, si veda Mikhail Xifaras, «Illégalismes et droit de la société marchande: de Marx à Foucault», in *Multitudes*, n. 59, 2015/2, p. 142-151.

⁴⁵⁵ M. Foucault, *Les anormaux*, cit., p. 309-311. Secondo Foucault, queste «anomalie» sfidano il potere disciplinare nella misura in cui mettono in discussione le «norme naturali» sul quale esso pretende basarsi.

soggettività⁴⁵⁶. Tali anomalie dimostrano infatti che lo scontro tra interessi sociali antagonisti non si limita al mondo esterno, ma avviene anche nel foro interiore, cioè sul piano delle norme in virtù delle quali i soggetti si costituiscono. Ma tali anomalie ci pare che estendano anche la concezione tradizionale della lotta di classe, spesso sottesa agli appricci marxisti, ampliandone il campo strategico, i soggetti sociali e le pratiche politiche. Il campo, perché se il capitale ha bisogno di tecnologie di potere che plasmino individui docili e produttivi, ciò è la prova del fatto che la lotta di classe deborda la fabbrica e investe le istituzioni disciplinari nel loro complesso. I soggetti, perché se queste tecniche sono molteplici e variegate, il proletariato non si riduce alla sola classe lavoratrice, ma si estende alla massa di chi subisce il potere disciplinare. Le pratiche, infine, perché se la lotta di classe si sviluppa anche nel foro interiore, essa non riguarda soltanto lo spazio pubblico, ma si esprime inoltre nel rapporto del soggetto con sé stesso. Le sue forme oltrepassano così l'ambito dell'azione politica organizzata, dando luogo a comportamenti irregolari, anormali, vale a dire a «soggettivazioni» alternative a quelle dominanti⁴⁵⁷.

Grazie a questa fenomenologia delle anomalie proletarie, anche la seconda difficoltà della lettura standard della microfisica del potere sembra trovare una traccia di soluzione. A questo punto, risulta infatti chiaro che il «rombo sordo della battaglia» che risuona nella società disciplinare descritta da Foucault è quello della lotta di classe, che oppone sfruttati e sfruttatori. Questa lotta di classe, che rimane allo stato di premessa inesplorata dell'inchiesta foucaultiana, ci pare però anche trasfigurata da questa stessa inchiesta. Evidenziando l'intreccio tra posizione sociale e identità individuale, lavoro e normatività, produzione economica e costruzione del sé, Foucault rifiuta la concezione tradizionale della classe operaia come gruppo omogeneo di lavoratori salariati "normali". Egli mette così in discussione il dogma marxista del «lavoro produttivo» come centro del processo rivoluzionario. Dislocando la lotta di classe sociale dentro la sfera della soggettività, egli complica la concezione marxiana della contraddizione tra capitale e lavoro, estendendola oltre i suoi confini abituali.

⁴⁵⁶ Questo spostamento risulta coerente con la storicizzazione della forza-lavoro operata da Foucault. Se la forza-lavoro è un prodotto sociale e se questo prodotto è una disposizione, un'attitudine soggettiva; se ciò è vero, la «produzione di soggettività» diventa allora un terreno ineludibile della lotta di classe. Su questo punto, seguiamo Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops: producing subjects*, Rowman and Littlefield, London 2018.

⁴⁵⁷ Torneremo sul concetto di soggettivazione nel sesto capitolo di questo lavoro. Basti per ora intendere per soggettivazione un concetto processuale (un divenire-soggetto), opposto alla definizione dell'identità come un'essenza.

1.3. Seconda eresia: la riproduzione della forza-lavoro

Abbiamo mostrato che un'eresia interna a Foucault fornisce un aiuto per uscire dalle impasse di quella che, per comodità, abbiamo chiamato la «lettura standard» della microfisica foucaultiana del potere. Più che un diagramma o un paradigma, il concetto di società disciplinare ci è sembrato indicare un insieme di operazioni di potere che operano «al di sotto» dello sfruttamento capitalistico. Questa lettura risulta coerente con quanto sottolineato da alcuni interpreti foucaultiani. Secondo Rudy Leonelli e Thomas Lemke⁴⁵⁸, ad esempio, l'analisi delle relazioni industriali proposta da Marx nella IV sezione del primo libro del *Capitale* costituisce un modello per il passaggio delle inchieste di Foucault dall'ipotesi della «repressione» a quella della «positività» del potere. E tuttavia, ci si può ancora chiedere se quest'interpretazione resti valida quando si passa dall'analisi microfisica a quella che potremmo chiamare la «macrofisica» del potere foucaultiana, cioè dall'analisi delle discipline a ciò che Foucault chiama invece il «biopotere». Secondo questi stessi interpreti, infatti, a quest'altezza del suo itinerario Foucault si rompe drasticamente con il dialogo che aveva instaurato con alcune posizioni marxiste nei primi anni Settanta. Egli individua nella vita (*bíos*), e non più nelle classi sociali, l'oggetto delle tecnologie di potere e di sapere.

Un secondo punto di eresia in Foucault – questa invece la nostra ipotesi – permette di rispondere diversamente a questo interrogativo. Questo punto di contatto è contenuto in una lezione del corso *Sicurezza, territorio, popolazione*, in cui Foucault sviluppa il concetto di biopotere. In queste lezioni, si legge che il rapporto tra diversi modi d'esercizio dei rapporti di potere – «sovranità», «disciplina», «biopotere» – non deve essere inteso come una successione cronologica lineare. Nonostante le differenze che li separano, il loro rapporto non si riduce alla giustapposizione di paradigmi incompatibili. Riprendendo una formula di Louis Althusser, Foucault sostiene, al contrario, che questi diversi modi d'esercizio del potere entrano in relazione come in una struttura «a dominante»⁴⁵⁹. Un modo d'esercizio del potere risulta, cioè, predominante (o «surdeterminante», nel lessico althusseriano) rispetto agli altri, a seconda della congiuntura storica in cui si iscrive. In questo corso, riferito al periodo a cavallo tra Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, la «dominante» che Foucault prende in considerazione è quella «biopolitica». A suo avviso, la crescente importanza del concetto di «popolazione» per l'amministrazione burocratica e

⁴⁵⁸ Si veda, ad esempio T. Lemke, «Marx sans guillemets: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme», cit.; Thomas Lemke, *Foucault's analysis of governmentality: a critique of political reason*, Verso, London-New York 2019, p. 239-277. Più nel dettaglio, si veda Rudy Leonelli, «Foucault lecteur du *Capital*», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 59-70.

⁴⁵⁹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 10.

per l'economia politica moderna invita allora a leggere nuovamente la polemica tra Marx e Malthus⁴⁶⁰, giocando il secondo contro il primo:

Che sia il problema della popolazione alla base di tutto il pensiero dell'economia politica ancora nel XIX secolo, lo prova la famosa contrapposizione tra Malthus e Marx, perché, dopotutto, dove si trova il loro *punto di eresia (point de partage)* a partire dal fondo ricardiano che ne costituisce la base comune? Esso consiste nel fatto che, per Malthus, il problema della popolazione deve essere essenzialmente pensato in termini di bio-economia, laddove Marx ha invece tentato di aggirare il problema e di evacuare la nozione stessa di popolazione, per ritrovarla non più in forma bio-economica, ma nella forma storico-politica della classe, dello scontro tra classi, della lotta di classe. Sta qui il punto: la popolazione oppure le classi, è qui che si è prodotta la *frattura* [...] a partire da un pensiero economico-politico che era stato possibile come pensiero nella misura in cui il soggetto-popolazione vi era stato introdotto⁴⁶¹.

In questo estratto, Foucault mobilita a prima vista Malthus contro Marx, insistendo sulla distanza che li separa sulla base del loro comune retroterra ricardiano. A suo avviso, il primo sviluppa il concetto di popolazione nel senso di un'analisi «bio-economica», mentre il secondo tenta di «aggirare» il problema, riconducendolo a un approccio in termini di classe sociale. Per Foucault, chi intende sviluppare il concetto di biopotere, ne deduciamo, dovrebbe quindi rifarsi a Malthus ben più che a Marx.

Va tuttavia sottolineato che Foucault introduce l'opposizione frontale tra Marx e Malthus impiegando un concetto equivalente a quello di punto di eresia: il loro rapporto prende infatti, a suo avviso, la forma di un «point de partage», cioè di una deviazione che presuppone una condivisione. La «frattura» tra Marx e Malthus si dà in effetti, secondo Foucault, «a partire da un pensiero economico-politico che era stato possibile come pensiero nella misura in cui il soggetto-popolazione vi era stato introdotto». Partendo da questo punto comune, si può sostenere che Foucault si inserisce, volente o nolente, in un quadro d'analisi economico-politico legato al pensiero marxiano. Collocando il proprio discorso nella frattura tra Marx e Malthus, egli non si appiattisce sull'uno o sull'altro, ma

⁴⁶⁰ «Una delle grandi novità delle tecniche di potere, nel Diciottesimo secolo, fu l'apparizione, come problema economico e politico, della popolazione: popolazione-ricchezza, popolazione-mano d'opera o capacità di lavoro, la popolazione in equilibrio tra la propria crescita e le risorse di cui dispone. I governi si accorgono che non hanno a che fare con semplicemente con dei sudditi, né soltanto con un "popolo", ma con una "popolazione", con i suoi problemi specifici e le sue proprie variabili: natalità, morbosità, durata di vita, fecondità, stato di salute, frequenza delle malattie». M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 26-27.

⁴⁶¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 77, [traduzione nostra, corsivo nostro].

completa l'approccio «storico-politico» del marxismo con un approccio in termini di «biopotere».

Più precisamente, proponendo un'analisi «bio-economica» della società, Foucault sviluppa, senza ammetterlo e forse senza saperlo, proprio alcuni temi presenti nei paragrafi che Marx dedica al tema della «riproduzione» dello sfruttamento capitalistico. Nel primo libro del *Capitale*, infatti, il problema della popolazione non è né eluso, né ignorato, bensì criticato e riformulato⁴⁶². Da un lato, Marx demistifica il moralismo e il naturalismo di Malthus, secondo cui l'aumento esponenziale («geometrico») della popolazione è dovuto all'intrinseca sregolatezza sessuale delle classi popolari. Dall'altro, egli sposta i termini del problema e analizza il rapporto tra la «sovrapopolazione relativa» e la «riproduzione allargata» del capitale. Marx tenta così di legare i fenomeni demografici alle fasi di espansione, stagnazione e crisi del modo di produzione e considera la sovrapopolazione come una «tendenza antagonista» del capitalismo. Con Guillaume Sibertin-Blanc⁴⁶³, possiamo perciò sostenere che, nonostante la sua premessa antimarxista, il concetto foucaultiano di biopotere riprende l'approccio marxiano alla popolazione, sviluppando un'analisi storica delle «biopolitiche di classe». Con Laurent Jeanpierre⁴⁶⁴, possiamo però aggiungere che, così facendo, Foucault si distanzia anche da Marx, nella misura in cui approfondisce le tecniche di «governo della circolazione», cioè le tecniche che amministrano la «soglia ottimale» dei flussi di popolazione all'interno del modo di produzione capitalistico.

A nostro avviso, quest'ulteriore punto di eresia non conferma soltanto che lo sfruttamento capitalistico resta un riferimento fondamentale delle ricerche di Foucault sul biopotere. Passando dalla microfisica all'analisi del biopotere, ci pare inoltre Foucault spostò la sua indagine dalla produzione alla *riproduzione* della forza-lavoro. Egli sembra così complicare l'analisi marxista dei fenomeni demografici, ereditandone al tempo stesso un importante limite. A differenza di buona parte del marxismo, Foucault insiste infatti su quelli che possiamo chiamare i *conflitti biopolitici* del capitalismo e considera la popolazione come una sua variabile soggettiva, situata al punto di incrocio tra pratiche sociali, culture

⁴⁶² Ne segue una classificazione delle diverse «forme di esistenza» della sovrapopolazione – «fluttuante», «latente», «stagnante» – nel modo di produzione capitalistico. Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 801-824. In queste pagine, Marx sottolinea inoltre che la sovrapopolazione relativa prodotta dal capitalismo deve essere «disciplinata con mezzi coattivi». Sulla critica di Marx a Malthus, si veda ad esempio Yves Charbit, «Capitalisme et population: Marx et Engels contre Malthus», in *Revue critique de sciences humaines*, n. 13, 2005/2, p. 183-208. Richard J. Wiltgen, «Marx's and Engels' conception of Malthus. The heritage of a critique», in *Organization and environment*, vol. 11, n. 4, 1998, p. 451-460.

⁴⁶³ Guillaume Sibertin-Blanc, «Race, population, classe: discours historique-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 228-243.

⁴⁶⁴ Laurent Jeanpierre, «Capitalisme et gouvernement des circulations», *ivi*, p. 213-227.

del piacere e tendenze economiche. Analogamente a molti marxisti del suo tempo, tuttavia, Foucault risulta incapace di comprendere questi conflitti biopolitici dal punto di vista di genere e finisce quindi per considerare la riproduzione sociale come un *enigma*.

a. *Conflitti biopolitici*

In base a quanto visto, pur senza ammetterlo, e anzi negandolo esplicitamente, con il concetto di biopotere Foucault sembra riprendere e risignifica nuovamente una tesi di Marx. Contro il naturalismo di Malthus, secondo cui le leggi demografiche sono astoriche, Foucault recupera la storicizzazione della popolazione compiuta da Marx, secondo il quale «ogni particolare modo di produzione ha le sue particolari [...] leggi di popolazione»⁴⁶⁵. Superando Marx, però, Foucault completa tale storicizzazione, sostenendo che ogni modo d'esercizio del potere ha una sua «biopolitica», cioè una specifica strategia di governo dei flussi di popolazione. Per Foucault, anche il rapporto tra l'accumulazione di capitale e i dispositivi che producono e regolano la sessualità è infatti «circolare». Circolare perché, come abbiamo visto, lo sfruttamento capitalistico ha bisogno di poteri extra-economici, che «costituiscono» i rapporti di produzione. In questo senso, Foucault pare difendere un approccio ambivalente al rapporto tra capitale e popolazione. Con un tono quasi funzionalista, egli sostiene che i dispositivi biopolitici servono ad «aggiustare» i fenomeni demografici alle esigenze del mercato del lavoro. A questo proposito, Foucault dichiara che «questo biopotere è stato [...] senza dubbio uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto assicurarsi che al prezzo di un inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie a un *aggiustamento* dei fenomeni di popolazione ai processi economici»⁴⁶⁶. Ma egli dichiara anche, al tempo stesso, che i dispositivi biopolitici non sono unilateralmente determinati dalle tendenze macroeconomiche del capitale. Come notato da Luca Paltrinieri, la biopolitica inaugura, al contrario, un'analisi dei processi demografici come «costruzione simultanea, dall'alto e dal basso, materiale e concettuale, [...] derivante tanto dalle politiche pubbliche e

⁴⁶⁵ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 804.

⁴⁶⁶ Foucault prosegue sostenendo che «l'aggiustamento dell'accumulazione di uomini su quella del capitale, l'articolazione della crescita dei gruppi umani sull'espansione delle forze produttive e sulla ripartizione differenziale del profitto sono stati resi possibili, almeno in parte, dall'esercizio del biopotere nelle sue forme e nei suoi molteplici procedimenti. L'investimento del corpo vivente, la sua valorizzazione e la gestione distributiva delle sue forze sono stati in quel momento indispensabili». M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 124-125, [traduzione modificata, corsivo nostro]. Secondo Sibertin-Blanc, «ce fonctionnalisme consiste à aligner, dans un "rapport circulaire", le développement du capitalisme industriel à une nouvelle rationalité des techniques du pouvoir». G. Sibertin-Blanc, «Race, population, classe : discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx», cit., p. 233.

demografiche quanto dalle pratiche individuali e dai modi di socializzazione»⁴⁶⁷. Una volta inteso come un campo di tensione tra grandi tendenze e piccole pratiche sociali, la biopolitica non ipostatizza il governo della vita come essenza propria del potere sovrano, né lo indicizza alle esigenze del capitalismo⁴⁶⁸. Con il concetto di biopolitica, Foucault pone piuttosto l'accento sull'iscrizione della sessualità individuale e collettiva nei rapporti di classe, e sottolinea, viceversa, gli effetti di classe determinati dalle pratiche e dalle identità sessuali. «Bisogna probabilmente ammettere – scrive Foucault – che una delle forme primordiali della coscienza di classe è l'affermazione del corpo[...]. Bisogna dunque tornare a delle formule da tempo screditate; bisogna dire che c'è una sessualità borghese, che ci sono delle sessualità di classe. O piuttosto che la sessualità [...] induce, con degli spostamenti successivi e delle trasposizioni, degli effetti di classe specifici»⁴⁶⁹.

Possiamo perciò sostenere che, indagando delle biopolitiche storicamente determinate, Foucault completa e complica l'analisi marxiana della «sovrappopolazione relativa» nel capitalismo. Egli la completa perché, più che affermare la diretta dipendenza della demografia dall'economia, insiste sulle tecnologie di potere necessarie a conoscere e regolare la procreazione. In questo senso, Foucault coglie un punto cieco della concettualizzazione marxiana della sovrappopolazione relativa⁴⁷⁰. A differenza di Marx, egli propone infatti una microeconomia e una micropolitica della procreazione, immanente, ma relativamente autonoma, rispetto alle tendenze generali del capitalismo. Nel discorso foucaultiano, infatti, la popolazione non è un fattore oggettivo, in ultima istanza determinato dalle esigenze del capitale, ma costituisce piuttosto una variabile soggettiva (il «soggetto-popolazione»), che si muove su un terreno, quello della riproduzione sociale, investito da spinte economiche, politiche e culturali contraddittorie. Quest'eresia rispetto all'approccio «storico-politico» di Marx alla popolazione dipende dal metodo d'indagine impiegato da Foucault: quello che abbiamo chiamato macrofisico o «governamentale». Se la novità di tale approccio risiede nell'idea che il potere non è esercitato come costrizione, ma come una gestione a distanza; se ciò è vero, un margine di aleatorietà, o uno spazio di

⁴⁶⁷ Luca Paltrinieri, «Gouverner le choix procréatif : biopolitique, libéralisme, normalisation», in *Cultures et conflits*, n. 78, 2010, p. 59, [traduzione nostra].

⁴⁶⁸ Come nel caso dell'interpretazioni della biopolitica difese, rispettivamente, da Agamben e da Negri. Cfr. G. Agamben, *Homo Sacer*, cit. M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit.

⁴⁶⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 113.

⁴⁷⁰ «[...] Plus surprenant, Marx ne développe guère une micro-économie de la fécondité. En réalité, ce déséquilibre s'explique une fois encore par le caractère stratégique de la démonstration du caractère inéluctable de l'accumulation. Celle-ci poussant à intensifier toujours davantage l'exploitation de la force de travail, les preuves démographiques apportées par la mortalité et la morbidité étaient bien évidemment plus directes et convaincantes que l'accroissement de la fécondité». Y. Charbit, «Capitalisme et population: Marx et Engels contre Malthus», cit.

gioco, resta allora sempre aperto. Nel caso dei fenomeni demografici, questo margine è determinato, ad esempio, dalle scelte procreative dei proletari, dai loro desideri, dalla loro cultura e dalle loro pratiche sessuali. Nella prospettiva di Foucault, queste pratiche sono, contemporaneamente, la condizione e l'imprevisto, l'oggetto e il soggetto dell'«aggiustamento biopolitico» dei fenomeni demografici alle esigenze dello sfruttamento capitalistico.

In questo modo, l'analisi foucaultiana non si limita ad ancorare il biopotere alle determinazioni economiche, ma reintroduce soggetti e conflitti nel rapporto circolare tra biopotere e economia capitalistica. Come le discipline, anche il biopotere opera all'interno dello sfruttamento capitalistico, ma ne interiorizza e ne espande anche le contraddizioni: tra spinta alla natalità e controllo della popolazione, tra procreazione e piaceri, tra salute e moralità, tra la necessità di aumento della forza-lavoro impiegabile e la minaccia costituita da una popolazione sovrannumeraria ma sottoimpiegata. Questo concetto designa così le esigenze riproduttive contraddittorie del capitalismo esquaderna il campo dei *conflitti biopolitici* che ne destabilizzano la meccanica ordinaria.

b. *L'enigma della riproduzione*

Investendo l'ambito della riproduzione della forza-lavoro⁴⁷¹, il concetto di biopolitica politicizza quelle pratiche intime e quotidiane solitamente relegate all'*oïkos*, al mondo domestico situato al margine della politica. Mettendone in luce i conflitti, la biopolitica mostra anche che la riproduzione sociale della forza-lavoro non è semplicemente un'arma in mano ai capitalisti, bensì un complesso terreno di scontro, investito dalle pratiche di lotta dei proletari. Grazie a questa politicizzazione della sessualità, Foucault spinge nuovamente la teoria marxiana della lotta di classe oltre sé stessa, mescolando fattori endogeni e fattori esogeni al processo di accumulazione di capitale.

Questa reinvenzione foucaultiana della lotta di classe si basa sulla desincronizzazione tra demografia e economia, poco sopra evidenziata. A differenza di ciò

⁴⁷¹ Non vi è spazio, in questa sede, per rendere conto della complessità del dibattito marxista sul concetto di «riproduzione sociale». Per una ricostruzione dei diversi problemi connessi al concetto marxiano di «riproduzione», al suo rapporto con il pensiero economico di Quesnay, le filosofie di Hegel e Schiller e le ipotesi del femminismo marxista, si veda Étienne Balibar, «Reproductions: une généalogie», in *Actuel Marx*, n. 70, 2021, p. 12-29. Per un bilancio critico del femminismo marxista intorno al problema della riproduzione sociale, si veda Cinzia Arruzza, «Functionalist, determinist, reductionist: social reproduction feminism and its critics», in *Science & Society*, vol. 80, n. 1, 2016, p. 9-30. Per un confronto tra la teoria marxiana dello sfruttamento e le teorie femministe del lavoro riproduttivo, si veda invece Emmanuel Renault, «Travail reproductif et exploitation: de Marx aux théories féministes de la reproduction», in *Actuel Marx*, n. 70, 2021, p. 45-61.

che a quel tempo Foucault chiama il «freudo-marxismo»⁴⁷², l'analisi biopolitica mostra che, nel capitalismo, regolare la riproduzione non significa reprimere una «vita» o un «desiderio» indeterminato, bensì intervenire su forme di vita riflessive e dinamiche, dotate di una agency propria. È in quanto «soggetto», e non solo come oggetto, che la popolazione diventa infatti un campo di «problematizzazione», nel quale agiscono tanto i governanti quanto i governati⁴⁷³. Per Foucault, la lotta di classe supera allora, anche a questo livello, i perimetri tracciati dal marxismo tradizionale. Investendo il campo dell'identità e della sessualità, essa tocca gli antri più nascosti delle pratiche sociali. In questo senso, Foucault sostiene che «la lotta di classe è tutto ciò che viviamo» e deve quindi essere presa in considerazione non soltanto a livello delle sue «grandi strategie», ma anche nei suoi «drammi quotidiani»⁴⁷⁴. Prova ne sono i movimenti femministi e omosessuali, che rivendicano, secondo Foucault, «la possibilità di rapporti interindividuali e rapporti sociali, di forme di esistenza, di scelte di vita che eccedono infinitamente la sessualità»⁴⁷⁵.

Questa apertura della lotta di classe alla riproduzione e alla sessualità sconta tuttavia un limite, giustamente evidenziato nell'ambito del femminismo materialista. Si tratta di un'ambiguità relativa ai concetti di «popolazione» e di «corpo» impiegati nella teoria della biopolitica. Secondo la demografa Marianne Kempeneers⁴⁷⁶, Foucault impiega un concetto

⁴⁷² Foucault ironizza ripetutamente sulla tesi «freudo-marxista» secondo cui la sessualità è una forza vitale in sé e per sé rivoluzionaria, che il capitalismo deve perciò reprimere. «Facendo nascere l'epoca della repressione nel Diciassettesimo secolo [...] lo si porta a coincidere con lo sviluppo del capitalismo: esso farebbe corpo con l'ordine borghese. La piccola storia del sesso e delle sue vessazioni si traspone immediatamente nella storia cerimoniosa dei modi di produzione[...] se si reprime il sesso con tanto rigore è perché è incompatibile con una costrizione al lavoro generale ed intensiva; nell'epoca in cui si sfrutta la forza-lavoro lavoro sistematicamente, si potrebbe tollerare che ch'essa vada a disperdersi nei piaceri, salvo quelli ridotti al minimo, che gli permettono di riprodursi? Il sesso e i suoi effetti non sono forse facilmente decifrabili; così collocata, invece, la loro repressione si analizza agevolmente». M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 11. Per Foucault, al contrario, il sesso è l'effetto di superficie di una serie di operazioni di potere che producono l'oggetto stesso sul quale intervengono.

⁴⁷³ Cfr. L. Paltrinieri, «Gouverner le choix procréatif», cit.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 245.

⁴⁷⁵ Foucault precisa questo punto nel 1977. «Voglio davvero essere chiaro: ciò che mi interessa dei movimenti femministi e omosessuali è precisamente il fatto che sono movimenti per i quali ci si è serviti della sessualità, della specificità sessuale della donna e della sessualità specifica degli omosessuali, ma per fare cosa? Appiattare tutto su questa dimensione? Assolutamente no. Perché i movimenti femministi hanno rivendicato la specificità sessuale della donna per dire ben altro che il suo sesso. Ciò che vi è di interessante nei movimenti omosessuali è appunto che si è partiti dicendo che si aveva il diritto alla sessualità che si preferiva, ma per dire cosa? Ebbene, che l'esistenza omosessuale, nel suo principio, nella sua legge come nella sua verità, non si riduceva a tale o tal'altra forma di pratica sessuale, ma che rivendicava la possibilità di rapporti interindividuali e rapporti sociali, di forme di esistenza, di scelte di vita che eccedevano infinitamente la sessualità. In questi movimenti femministi e omosessuali vi è una dinamica: partendo dalla base tattica fornita dal discorso della sessualità, sono andati molto più lontano, per domandare molto di più ed esplodere a un livello molto più generale». Michel Foucault, «L'immanenza del potere. Intervista a "Rouge"», cit., p. 260.

⁴⁷⁶ Cfr. Marianne Kempeneers, «Entre Marx et Foucault: la question de la reproduction», in *Sociologie et société*, vol. 38, n. 2, 2006, p. 73-86.

neutro di popolazione. Definendola come un insieme indifferenziato di individui, egli perde i vantaggi di un'analisi che incrocia fattore di classe e fattore di genere, e mette così in contraddizione l'apparato teorico che impiega con i fini che persegue. Secondo Silvia Federici, questa definizione neutra della popolazione usata da Foucault è inoltre aggravata da una definizione «universale, astratta e asessuata» dei corpi in cui si iscrivono le tecnologie di potere biopolitiche⁴⁷⁷. Carente non soltanto di un'analisi «di classe» e di una prospettiva «di genere», secondo Federici Foucault «fa collassare la storia delle donne e quella degli uomini in un tutto indifferenziato e risulta indifferente alla disciplinarizzazione delle donne, senza mai menzionare il più mostruoso attacco al corpo perpetrato nell'età moderna: la caccia alle streghe»⁴⁷⁸. Ignorando l'esistenza del lavoro domestico e sorvolando la violenza delle discipline imposte per normarlo nella prima modernità, Foucault non è in grado di comprendere in profondità il problema della riproduzione della forza-lavoro, che risulta perciò un *enigma* irrisolto nella sua inchiesta genealogica.

Nella nostra prospettiva, questo limite del concetto di biopolitica non dipende soltanto dal metodo o dall'apparato concettuale impiegato da Foucault. Esso va piuttosto legato al punto di eresia che connette Foucault a Marx. È proprio in virtù del complesso gioco di fedeltà e infedeltà che Foucault stabilisce con il marxismo, ci pare, che egli sottostima la complessità della riproduzione sociale della forza-lavoro. Da questo punto di vista, Foucault risulta in effetti incapace di spingere la sua eresia marxista fino in fondo, entrando in definitiva rottura con Marx. Analogamente al femminismo marxista, e contro il marxismo, egli identifica l'ambito del personale e del privato come un campo della lotta di classe e critica le tecniche di potere che operano a questo livello. È in questo senso che Foucault difende l'idea che i movimenti femministi e omosessuali hanno una portata sovversiva generale, che oltrepassa le battaglie legate all'identità. Analogamente a Marx e a gran parte del marxismo, però, Foucault ignora lo sfruttamento del lavoro riproduttivo, nonché le violenze imposte per perpetrarlo, e si concentra soltanto sulle tecnologie statali e parastatali introdotte per governare la popolazione intesa come insieme di individui indifferenziato. Per questo motivo, possiamo sostenere che, più che a causa del suo presunto antimarxismo, la riproduzione sociale resta per Foucault un enigma in virtù della sua incapacità di andare oltre le abitudini del marxismo del suo tempo.

* * *

⁴⁷⁷ Silvia Federici, *Caliban and the Witch. Women, the body and the primitive accumulation*, Autonomedia, New York 2004, p. 16, [traduzione nostra].

⁴⁷⁸ Ivi, p. 8.

La scoperta delle due eresie marxiste che infestano la microfisica e la macrofisica del potere ci ha permesso di risolvere l'aporia nella quale cade la lettura standard di Foucault. In un primo tempo, abbiamo mostrato che il concetto di società disciplinare non è un diagramma astratto, ma designa l'insieme di operazioni materiali che *producono la forza-lavoro* come facoltà "naturale", separata dal corpo, che i soggetti vendono al capitalista. In un secondo tempo, abbiamo sostenuto che, lungi dal segnare un definitivo congedo dal marxismo, il concetto di biopolitica indica le operazioni di potere che *governano la riproduzione* della forza-lavoro. In entrambi i casi, i concetti di potere e sfruttamento sono intrecciati e inducono Foucault a espandere la concezione marxista della lotta di classe. Foucault stabilisce così un rapporto «circolare» tra teoria del potere e teoria dello sfruttamento. Premesse necessarie per la coerenza del concetto di società disciplinare e di biopotere, i concetti di sfruttamento capitalistico e di lotta di classe sono anche un risultato delle operazioni di potere che questo concetto permette di designare. Presupposti logici e storici delle tecnologie di potere, essi sono anche posti da essa.

Ma qual è il senso di questo rapporto «circolare» stabilito da Foucault? Come pensare l'intreccio, o l'imbricazione, tra potere e sfruttamento, o più precisamente, tra discipline, biopolitica ed economia capitalistica? Con una distinzione filosofica canonica possiamo sostenere che, pur non essendone la causa efficiente, l'economia capitalistica costituisce la causa *finale* delle operazioni di potere studiate dall'analisi dei poteri di Foucault. Parlare di causalità finale, si badi, non significa riproporre l'idea di un livello economico *primario* – o della «causa assente», ma comunque sovrana⁴⁷⁹ – che determina, in fin dei conti, l'istanza *secondaria* dei rapporti di potere. Quest'idea sarebbe infatti in contraddizione con quanto esplicitamente sostenuto da Foucault, secondo il quale «non esiste assolutamente nessuna istanza suprema»⁴⁸⁰. Al contrario, le eresie appena ricostruite mostrano che, indagando lo spessore dei rapporti di produzione capitalistici, Foucault non concepisce i dispositivi di potere non come un'*istanza*, bensì come una *funzione* interna al modo di produzione. Tali dispositivi, in altre parole, precedono, ordinano ed eccedono l'economico, ma trovano comunque nello sfruttamento della forza-lavoro una «figura globale»⁴⁸¹: il terreno in cui si coordinano, si consolidano ed eventualmente si trasformano.

⁴⁷⁹ Come nel caso «causalità metonimica» esercitata dall'istanza economica nella teoria del modo di produzione di Althusser. Su questo, si veda Étienne Balibar, «L'instance de la lettre et la dernière instance», in *Actuel Marx*, n. 59, 2016/1, p. 42-52.

⁴⁸⁰ Michel Foucault, «Pouvoir et savoir. Entretien avec S. Hasumi», 13 octobre 1977, in M. Foucault, *Dits et Écrits*, III, 1976-1979, Paris, Gallimard 1994, p. 407.

⁴⁸¹ Foucault stesso chiarisce che le relazioni di potere disperse, rintracciate con la sua microfisica, si compongono in una «figura», che le fa convergere verso il *fine* dello sfruttamento capitalistico. «Queste relazioni di potere, nonostante la loro complessità e la loro diversità, finiscono per organizzarsi in una specie

È questa, d'altronde, la tesi che Foucault sostiene quando si chiede «perché il potere e quelli che lo detenevano hanno ripreso questi meccanismi di controllo situati al livello più basso della popolazione?» e prosegue sostenendo che «per rispondere, bisogna prendere in considerazione un fenomeno importante: la nuova forma assunta dalla produzione»⁴⁸². Ed è sempre questa, inoltre, la tesi che Foucault sostiene quando presenta le discipline come degli «isolotti», che si compongono progressivamente in un arcipelago grazie al capitalismo⁴⁸³. Foucault ribadisce infine l'idea di un orientamento finale dei rapporti di potere quando dichiara che «nessuno è titolare in senso stretto del potere; e tuttavia, questo si esercita sempre in una certa direzione, gli uni da una parte gli altri dall'altra; non si ha esattamente chi lo abbia, ma si sa chi non lo ha»⁴⁸⁴. Questo non significa – vale la pena ripeterlo – che, per Foucault, la struttura economica determina la sovrastruttura dei rapporti di potere. Ciò significa che Foucault rifiuta l'idea marxista delle istanze del modo di produzione e che pensa piuttosto il potere come una funzione che lo attraversa da parte a parte, tagliandolo in diagonale. In tal modo, più che come una causa meccanica, Foucault considera lo sfruttamento capitalistico come il punto di caduta, o il luogo di convergenza, di una molteplicità di tecnologie di potere relativamente autonome e indipendenti.

di figura globale. Si potrebbe anche dire che si tratti del dominio della borghesia o di certi settori della borghesia sul corpo sociale. Ma io non credo che siano la borghesia o certi suoi settori ad imporre l'insieme di queste relazioni di potere. Diciamo che essa ne trae profitto, che le utilizza, che dà ad esse un certo orientamento, che cerca di intensificare alcune di queste relazioni di potere o, al contrario, di attenuarne delle altre. Non c'è dunque una fonte unica dalla quale scaturirebbero come per emanazione tutte queste relazioni di potere, ma un intrico di relazioni di potere che, a conti fatti, rende possibile il dominio di una classe sociale su un'altra, di un gruppo su un altro». Michel Foucault, «Il potere, una bestia magnifica», in Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti 1975-1984*, (a cura di O. Marzocca), Milano, Medusa 2001, p. 86.

⁴⁸² M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1472, [traduzione nostra].

⁴⁸³ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 68, [traduzione nostra].

⁴⁸⁴ G. Deleuze, M. Foucault, «Gli intellettuali e il potere», cit., p. 114-115.

1. Analitica dei rapporti di produzione. Un punto di eresia nel *Capitale*

Una volta ricostruite le eresie marxiste presenti in *Sorvegliare e punire* e nei suoi corsi preparatori, ci si può chiedere quali effetti interpretativi producano se si torna a leggere il *Capitale* di Marx dopo e attraverso Foucault. Ci pare che questi effetti riguardino la concettualizzazione che Marx propone dei «rapporti di potere» all'interno della sua teoria dello sfruttamento capitalistico.

Con una semplificazione, forte ma necessaria in questo contesto, possiamo distinguere due approcci principali al problema del potere nella storia del marxismo. Questi approcci dipendono, in molti casi, dall'interpretazione dei testi dello stesso Marx. Nei suoi scritti maturi, Marx concepisce generalmente il potere come una forma di dominio legata alla base economica della società. Egli sembra però presentare due versioni differenti di tale legame. Nella prima sezione del *Capitale*, il potere pare sia identificato con il processo di accumulazione capitalistica e, in particolare, con la «valorizzazione del valore» di scambio⁴⁸⁵. Esso si presenta come una sorta di pressione anonima sulla vita sociale: esso coincide con l'«astrazione reale» del capitale ed è presentato come una fantasmagoria che costringe invisibilmente, ma necessariamente, le pratiche degli individui. Secondo chi si rifà a questa concezione, il potere capitalistico è spesso inteso, quindi, come potere astratto dell'economia, esercitato sui soggetti concreti che lavorano e producono⁴⁸⁶. Nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, Marx si esprime però anche sul potere politico. Egli lo presenta, in questa sede, come una sfera separata dalla «struttura economica» della società, determinata da essa soltanto «in ultima istanza». Nel suo lessico, il potere politico va definito perciò come la «sovrastruttura ideologica» della società⁴⁸⁷. Chi si affida a questa definizione sottolinea che la teoria del potere politico è accennata, ma mai sviluppata, da Marx⁴⁸⁸. Secondo questi interpreti, il compito del marxismo sarebbe allora di colmare tale mancanza, dotandosi di una teoria dello «Stato capitalistico» e di un'analisi dei suoi «apparati»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ Karl Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 246-247

⁴⁸⁶ Quest'interpretazione di Marx e questo modello di critica del potere del capitale è sostenuta da interpreti tra loro differenti, legati però, in un modo o in un altro, all'insegnamento di Theodor Adorno. Si vedano a titolo di esempio H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, cit. M. Postone, *Time, labor and social domination*, cit. Michael Heinrich, *An introduction to the three volumes of Capital*, Monthly Review Press, New York, 2004.

⁴⁸⁷ Karl Marx, «Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*» in K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 1013-1014.

⁴⁸⁸ Si pensi, ad esempio, alla famosa posizione di Norberto Bobbio, che liquida il marxismo a partire dalla sua incapacità di pensare il potere politico dello Stato. Cfr. Norberto Bobbio, «Esiste una dottrina marxista dello Stato?», in *Mondoperaio*, agosto/settembre, 1975, p. 24-31.

⁴⁸⁹ Si tratta della linea di ricerca seguita dagli autori che si rifanno al marxismo di Gramsci e a quello di Althusser. Si vedano ad esempio Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2013 (1978). Bob Jessop, *State theory: putting the capitalistic State in its place*, Polity Press, London 1990. Per una

Per quanto distanti tra loro e per quanto capaci di rendere conto di dimensioni differenti della concezione marxiana del potere capitalistico, questi approcci rischiano di cadere in due difficoltà, che proprio Foucault ci aiuta a individuare. Si tratta anzitutto del rischio di reificare il potere, cioè di concepirlo come un'entità dotata di un'origine localizzabile e di una sintesi stabile. In secondo luogo, e di conseguenza, si tratta del rischio di definire quest'entità come una forza completamente *trascendente*, o completamente *immanente*, rispetto alla struttura economica della società. Nel primo approccio, queste difficoltà conducono a concepire il potere capitalistico come una sorta di astrazione economica, invisibile ma onnipervasiva, che il proletariato ha il compito di *abolire*: la merce, il valore di scambio, il capitale. Nel secondo approccio, esse conducono all'idea che il potere capitalistico consiste semplicemente in un apparato o in un organo politico, di cui il proletariato si deve *appropriare*: il governo, il parlamento, l'esercito, la stampa, la scuola, etc. Il presupposto di entrambe queste teorie marxiste del potere sembra in effetti consistere in quello che si può chiamare il «momento hobbesiano di Marx»⁴⁹⁰. Si tratta dell'idea, ben presente negli scritti maturi di Marx, che il potere del capitale consiste in una «statalizzazione del sociale»: l'idea, cioè, che il capitale, come il potere sovrano dello Stato, esso centralizza e unifica la complessità dei rapporti sociali. Questo presupposto risulta apparentemente incompatibile con la «socializzazione del politico» operata dalla microfisica del potere⁴⁹¹. Abbandonando le concezioni giuridiche del potere, come abbiamo visto, Foucault scopre infatti la produttività, la polivalenza e la trasversalità dei rapporti di potere, mentre insiste, nel frattempo, sulla loro corporeità e sulla loro plasticità.

La rilettura di Marx alla luce delle eresie foucaultiane appena ricostruire permette di declinare diversamente il problema del potere capitalistico. Invece di concepirlo secondo il modello giuridico della sovranità, invece che intenderlo come separato da (o coincidente con) l'economia, si può avanzare l'ipotesi che, per il Marx del *Capitale*, oltre che strutturale e sovrastrutturale, il potere sia anche infrastrutturale o *infra-economico*. Trasversale allo sfruttamento e disseminato nei rapporti sociali di produzione, il potere sarebbe in questo

prospettiva più attenta alla dimensione quotidiana, ordinaria e infinitesimale del potere dello Stato capitalistico, si veda Peter Bratsis, *Everyday life and the State*, Routledge, London-New York 2007.

⁴⁹⁰ É. Balibar, «Un point d'adversité», cit., p. 100. S. Mezzadra, *In the Marxian workshops*, cit. Un esempio paradigmatico di questa concezione ancora hobbesiana del potere economico e politico del capitalismo è costituito dalla teoria critica del *Capitale* e dello Stato elaborata dal marxista ungherese Istvan Mészáros. Cfr. Istvan Mészáros, *Beyond Capital. Toward a theory of transition*, Monthly Review Press, New York 1995. Istvan Mészáros, *Beyond Leviathan. Critique of the State*, Monthly Review Press, New York 2022. Per una rassegna critica della teoria del capitale e dello Stato di Mészáros, veda Elia Zaru, «La ricerca dell'oltre. Istvan Mészáros, lo Stato e il marxismo», in *Filosofia Politica*, n. 3, 2022, p. 537-547.

⁴⁹¹ Riprendiamo la distinzione tra «statalizzazione del sociale» e «socializzazione del politico» da A. Negri, «Un'esperienza marxista di Foucault», cit.

senso interno e costitutivo, ma non perciò riducibile, alla struttura economica della società. A questo livello, ci pare che un punto di eresia che infesta la teoria dello sfruttamento del primo libro del *Capitale* giustifichi questa tesi. Esso consiste in ciò che proponiamo di chiamare *l'analitica dei rapporti di produzione*: l'analisi, cioè, dei rapporti di potere che assicurano, nel processo di produzione e riproduzione sociale, lo sfruttamento della forza-lavoro. In quanto punto di eresia, l'analitica dei rapporti di produzione è una sorta di sentiero interrotto, che Marx imbecca ma che abbandona altrettanto rapidamente. Per riaprirlo, si tratta allora anzitutto di distinguere le diverse figure del potere capitalistico; conviene poi mostrare le diverse figure della resistenza operaia che vi si oppongono; e bisogna, infine, di evidenziare che questi rapporti di potere risultano per Marx immanenti, ma relativamente autonomi, rispetto allo sfruttamento capitalistico.

1.1. Figure del potere capitalista

L'idea che il potere capitalistico si articola in diverse figure, immanenti ma irriducibili ai rapporti di produzione, pare giustificata tanto dalla semantica quanto dal metodo messi all'opera nel primo libro del *Capitale*. Per svilupparla, conviene quindi chiarire preliminarmente, seguendo alcuni interpreti, questi aspetti.

Per quanto riguarda la sua semantica, bisogna sottolineare la pluralità di termini con cui Marx qualifica il potere esercitato dal capitalista per estorcere profitto del processo di lavoro. Come notato da Renault⁴⁹², Marx non si limita a definire il potere subito dal lavoratore nello «sfruttamento» (*Ausbeutung*) come una «dipendenza» dalle leggi impersonali del mercato del lavoro, ma lo considera anche come una forma di «dominio» (*Herrschaft*), esercitata personalmente dal capitalista sul lavoratore. Come evidenziato da Maurizio Ricciardi⁴⁹³, bisogna poi sottolineare che, per spiegare la natura di tale dominio del capitalista sul lavoratore, nel primo libro del *Capitale* Marx oscilla ambigualmente tra i termini «potenza» (*Macht*), «violenza» (*Gewalt*), «comando» (*Kommando*) e «dispotismo» (*Despotismus*). Per quanto riguarda il suo metodo, conviene invece distinguere tra i diversi modi di «esposizione» (*Darstellung*) con i quali Marx concettualizza lo sfruttamento capitalistico. In estrema sintesi, possiamo sostenere che, nel primo libro del *Capitale*, Marx presenta lo sfruttamento capitalistico non con una, bensì con tre diverse chiavi espositive.

⁴⁹² E. Renault, «Pouvoir ou exploitation? Pouvoir ou domination?», cit. Per una critica delle interpretazioni di Marx che difendono l'idea di un dominio astratto del capitale sulla vita sociale, separato dallo sfruttamento del lavoro e dal dominio personale del capitalista, si veda anche F. Monferrand, «Domination abstraite? Sur quelques apories d'un concept critique», cit.

⁴⁹³ M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., capitolo quarto e quinto.

Nella prima sezione del libro, con un'esposizione logico-dialettica, Marx rifiuta le teorie economiche borghesi e deriva lo sfruttamento capitalistico dalle leggi generali dell'economia capitalistica, centrate sui concetti di «merce», «valore di scambio» e «lavoro astratto». Nella seconda sezione, con un'esposizione empirica, Marx supera le fallacie della conoscenza intuitiva («feticistica», per usare i suoi termini) dell'economia e mostra che dietro l'apparenza dello scambio di merci tra persone giuridicamente uguali vi è, in realtà, un processo di produzione diseguale. Nel penultimo capitolo, con un'esposizione storico-genealogica, Marx liquida la narrazione moralistiche della nascita del capitalismo e ricostruisce la cruda vicenda che segna la divisione della società in una classe di sfruttatori e in una classe di sfruttati.

Tale complessità, semantica e metodologica, sembra corroborare l'ipotesi del punto di eresia poco sopra annunciata. Essa solleva infatti due domande. Stante i diversi termini e i diversi modi di esposizione impiegati da Marx, quali sono i concetti operativi con cui egli descrive i rapporti di potere immanenti allo sfruttamento capitalistico? E come si articolano questi concetti tra loro? Per rispondervi, si possono ricostruire tre momenti dell'analisi dei rapporti di produzione presente nel primo libro *Capitale*. Si può in effetti notare che a ciascuna delle tre chiavi espositive della teoria dello sfruttamento capitalistico, Marx associa una specifica concezione del potere. L'esposizione logica dello sfruttamento sembra associata a una definizione del potere come *coazione* impersonale e come *mistificazione* sistemica; l'esposizione storica pare invece associata a una teoria della *violenza* come potenza produttiva originaria; l'esposizione critica, infine, risulta associata a una microfisica del *comando* del capitalista sulla forza-lavoro. Una tripla, spiazzante esperienza di lettura permette di cogliere questa triplice definizione marxiana del potere capitalistico.

a. *Coazione e mistificazione*

Sfogliando le prime pagine del *Capitale* si scopre che, per Marx, la teoria dello sfruttamento capitalistico presuppone un processo dialettico. Il legame tra «pluslavoro» (il tempo di lavoro che supera quanto retribuito dal salario) e «plusvalore» (la differenza tra la quantità di valore prodotta dai lavoratori e il costo della loro forza-lavoro) si basa sulla definizione dello statuto ontologico della cellula elementare del «totalità organica» del capitalismo e sulla sua evoluzione nei rapporti di scambio. Per Marx, questa cellula è la merce (*Ware*) e la sua evoluzione avviene con la formazione del mercato mondiale (*Weltmarkt*). Giano bifronte, la merce si presenta come due cose in una: «valore d'uso», cioè possibilità di impiego concreto e utile; e «valore di scambio», cioè termine di equiparazione

quantitativa nei processi di compravendita. Il primo è il risultato del «lavoro concreto», l'attività che un singolo o più individui possono compiere per produrre un bene materiale o immateriale. Il secondo è la condensazione del «lavoro astratto», o «sans phrase»: la capacità produttiva indifferenziata che i lavoratori vendono al capitalista⁴⁹⁴. Nel capitalismo, sostiene Marx, è la seconda veste della merce a rappresentare la sua proprietà peculiare. Il valore di scambio è la «forma sociale» del valore, cioè lo specifico modo di esistenza degli oggetti sul mercato. Questa forma sociale è la causa di ciò che Marx chiama la «religione della vita quotidiana» del capitalismo: la credenza secondo cui le merci sono dotate di una vita autonoma dagli individui che le scambiano⁴⁹⁵. «Non appena si presenta come merce», scrive infatti Marx, il prodotto del lavoro assume un «carattere mistico», cioè un carattere «sensibilmente sovrasensibile»⁴⁹⁶.

I primi paragrafi del *Capitale* sono dedicati a ricostruire i rapporti di equivalenza con cui si forma il valore di scambio. Il denaro è qui presentato come la «forma equivalente generale», o «Dio delle merci». Come mostrato nell'Appendice alla prima edizione tedesca del *Capitale* – apposta per spiegare schematicamente questa «dialettica del valore» – una serie di inversioni accompagnano tale processo: il valore d'uso si rovescia nella forma sociale del valore di scambio, il lavoro concreto nella forma del lavoro astratto, la socializzazione del lavoro nella sua privatizzazione. L'inversione sostanziale della dialettica del valore si verifica però, secondo Marx, tra la sfera dell'oggettività e quella della personalità. Si tratta del fenomeno del feticismo o, più precisamente, del «carattere di feticcio» (*Fetischcharakter*) della merce: l'idea che, nel capitalismo, le relazioni sociali tra persone appaiono come relazioni personali tra cose⁴⁹⁷. Dal *Fetischcharakter* della merce, Marx deriva una seconda figura: il feticismo del denaro, cioè quel fenomeno che nasconde il fatto che la moneta, oltre che «mezzo di pagamento» e «unità di calcolo», è anche «riserva di valore». Dal rapporto tra merce e denaro, si giunge infine alla definizione del capitale

⁴⁹⁴ Non c'è spazio per ricostruire, in questa sede, il lungo dibattito interpretativo sulla categoria di «lavoro astratto». Ci limitiamo a segnalare che, nell'orizzonte di questo lavoro, seguiamo la lettura che difende una definizione storica e sociologica del lavoro astratto. Inaugurata da Rubin, quest'interpretazione è stata in seguito ripresa dalla maggioranza degli interpreti eterodossi di Marx. Cfr. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore*, cit.

⁴⁹⁵ K. Marx, *Il Capitale*, III, cit., p. 1024.

⁴⁹⁶ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 148.

⁴⁹⁷ «L'eguaglianza dei lavori umani assume la forma materiale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro; la misura del dispendio di forza lavoro umana mediante la sua durata temporale assume la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro; infine, i rapporti fra i produttori, nei quali le determinazioni sociali dei loro lavori si attuano, assumono la forma di un rapporto sociale fra i prodotti del lavoro». Ivi, p. 149. Sulle diverse figure del feticismo in Marx, ci si permette di rinviare a Matteo Polleri, «Feticismo. Per la ricostruzione di una categoria critica», in *Politica e società*, n. 2, 2017, p. 322-343.

come «Soggetto automatico», che domina e orienta la circolazione delle merci e del lavoro nel mercato mondiale⁴⁹⁸.

Commentando queste pagine, autori come Moise Postone hanno proposto di definire il capitale come un'«astrazione reale», che domina i soggetti concreti della società capitalista⁴⁹⁹. Con Søren Mau⁵⁰⁰, ci pare corretto associare a questa definizione del capitale come «astrazione reale» una specifica forma di potere. Si tratta di un potere economico: la «coazione muta» (*mute compulsion*) che il capitale esercita sulla vita sociale: l'idea che, nel capitalismo, qualunque attività, ogni desiderio, sentimento, interazione o scelta sono compiute sotto condizione, in uno stato di dipendenza dal valore di scambio. Secondo Marx, questa coazione muta esercitata dal capitale è tanto più forte quanto più risulta mistificata. La «scintillante superficie» della circolazione delle merci cela infatti, a suo avviso, i «laboratori segreti» della produzione⁵⁰¹ e nasconde così l'origine del valore nel processo di lavoro. Il potere economico del capitale, la sua coazione muta, è così completato da una mistificazione che occulta sistematicamente la struttura economica della società. In termini marxiani, possiamo dire che, generando questa mistificazione, la merce nasconde il carattere storico della produzione capitalista e del valore di scambio, presentandolo invece come una qualità naturale. In questo senso, la coazione muta del capitalismo è una sorta di incantesimo che, pur essendone il prodotto, domina la vita sociale⁵⁰². In termini quotidiani, è sufficiente pensare al senso di smarrimento vissuto tra le corsie di un supermercato, nel quale le merci, presentate in serie, non rivelano in nessun modo il lavoro che le ha prodotte.

Leggendo questa prima sezione del *Capitale*, possiamo qualificare il primo momento dell'analisi dei rapporti di produzione come fenomenologico. Esso riguarda,

⁴⁹⁸ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 246-247.

⁴⁹⁹ M. Postone, *Time, labor and social domination*, cit. Per una posizione simile, si veda anche R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit.

⁵⁰⁰ Cfr. Søren Mau, *Mute compulsion. A theory of economic power of capital*, Verso, London-New York 2023.

⁵⁰¹ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 271. Con questa distinzione, Marx rompe il feticismo delle «forme fenomenali» della dialettica del valore, sulla quale si era concentrata la prima sezione del *Capitale*. Egli sostiene infatti che, essendo le merci vendute al giusto prezzo di mercato, non è il gioco dello scambio di equivalenti, bensì la produzione del «plusvalore» (con lo sfruttamento di un plus-lavoro) ad assicurare la valorizzazione del valore. Sulla rottura della dialettica della forma-valore compiuta da Marx nella seconda sezione del *Capitale*, si veda J. Bidet, *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, cit., p. 97-103. Va tuttavia notato che, in quanto costitutivo della realtà sociale capitalistica, il feticismo della forma-merce opera in tutti gli ambiti del modo di produzione. Si pensi, ad esempio, alla «forma-salario», al feticismo delle macchine capitaliste e a quello del capitale finanziario.

⁵⁰² In questo senso, nel capitalismo, l'oggettività sociale, la natura stessa delle cose, ha per Marx uno statuto spettrale, che infesta sottilmente il quotidiano. Su questa natura della realtà sociale capitalista si veda almeno Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, [trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1993]. Sulla natura fantasmagorica della merce, si veda l'interpretazione benjaminiana esposta in Massimiliano Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

cioè, l'apparenza, mistificante ma costringente, dei rapporti di produzione⁵⁰³. Questa prima figura del potere capitalistico non è d'altronde estranea a Foucault, che coglie anzi la dialettica tra superficie e profondità, apparenza ed essenza, stabilita da Marx all'inizio di quest'opera. Nella conferenza intitolata *Nietzsche, Freud, Marx*, facendo eco a un'intuizione proposta nello stesso periodo da Paul Ricoeur⁵⁰⁴, Foucault accomuna questi «maestri del sospetto» sostenendo che hanno imposto una «rivoluzione simbolica» al pensiero moderno. Fino al XIX secolo, sostiene Foucault, «i segni si disponevano in modo omogeneo in uno spazio che era esso stesso omogeneo», mentre in Marx essi sono invece disposti su uno spazio «molto più differenziato», strutturato secondo uno schema «che potremmo chiamare della “profondità”, a condizione di non intendere con ciò l'interiorità, ma al contrario l'esteriorità»⁵⁰⁵. Con Marx, in altri termini, i segni della realtà sociale non sono più organizzati in un sistema armonico di corrispondenze, ma sono ordinati secondo una gerarchia verticale, nella quale ciò che è più profondo e celato si presenta in modo mistificato alla superficie, sul bordo esterno delle cose. È in questo senso che, secondo Foucault, il concetto di «platitude» (di superficie piatta) occupa un posto fondamentale all'inizio del *Capitale*. Per Marx, in effetti, la profondità del capitalismo non è un'interiorità inaccessibile, ma esiste soltanto nella sua esteriorizzazione e proprio in tale processo si perturba e distorce.

Foucault coglie, insomma, che la coazione muta della merce e la sua mistificazione sono, per Marx, delle parti costitutive della superficie della società capitalistica. «A differenza di Perseo – scrive allora Foucault – [Marx] deve sforzarsi di affondare nella nebbia per mostrare che, in realtà, non ci sono mostri o enigmi profondi, perché tutto quel che vi è di profondo nella concezione che la borghesia si fa della moneta, del capitale, del valore etc., non è altro che una superficie piatta»⁵⁰⁶. Foucault mette così in luce un aspetto importante della prima figura del potere capitalistico presente nel *Capitale*. Con il feticismo

⁵⁰³ Marx espone il feticismo della merce e la sua mistificazione usando alternativamente i termini tedeschi, ripresi dalla Logica hegeliana, *Schein* (apparenza) ed *Erscheinung* (manifestazione fenomenica). Questa distinzione terminologica e concettuale ha attirato l'attenzione di molti commentatori, scatenando una controversia interpretativa sul rapporto tra Marx e la Logica di Hegel. Seguiamo qui l'interpretazione difesa in Riccardo Bellofiore, «Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel», in *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, 5, 2013, p. 42-78.

⁵⁰⁴ Cfr. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 2001 (1965), p. 42-46, [trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002].

⁵⁰⁵ Michel Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 596, [traduzione nostra]. Questa particolare «spazialità» dei segni si riscontra, per Foucault, nella triade di autori in questione: nel rapporto tra coscienza morale e volontà di potenza, in Nietzsche; tra sintomo e trauma, in Freud; tra naturalità e storicità della produzione capitalistica, in Marx.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 597.

della merce, sostiene infatti Marx, le cose «appaiono come quel che sono»⁵⁰⁷. Il segno-merce non è un'immagine falsata, ma un «geroglifico»: una rappresentazione, cioè, da interpretare nella sua superficie di iscrizione. In questo senso, la merce è in un certo senso già un'interpretazione: un peculiare rapporto sociale che si espone come natura. Un'interpretazione che, per Foucault, può tuttavia essere «rovesciata», «ritorta», «fracassata» da un'altra interpretazione⁵⁰⁸.

b. *Violenza produttiva*

Intraprendiamo ora il percorso a ritroso, e partiamo non più dalle prime pagine, ma dal penultimo capitolo del primo libro del *Capitale*. Marx completa qui l'esposizione logico-dialettica della forma-merce con un'esposizione di ordine storico. Quest'esposizione storica muove allora da un problema. Il capitale, sintetizza Marx all'inizio del capitolo ventiquattro, ha per causa il plusvalore; e il plusvalore esiste soltanto nel quadro della produzione capitalistica, cioè grazie allo sfruttamento del lavoro; ma lo sfruttamento capitalistico presuppone, da un lato, infrastrutture, luoghi di lavoro, investimenti tecnologici e finanziari e, dall'altro, imponenti masse di lavoratori alla ricerca di un impiego e pochi proprietari esclusivi dei mezzi di produzione che li assoldino. Come uscire da questa regressione delle cause e dei presupposti? Qual è, insomma, l'origine dello sfruttamento?

Secondo Marx, il *continuum* dello sfruttamento capitalistico rimanda necessariamente a una discontinuità storica: il momento a partire dal quale il detentore della forza-lavoro può «incontrare» (*vorfinden*) il proprietario dei mezzi di produzione sullo spazio liscio del mercato⁵⁰⁹. Si tratta della «cosiddetta accumulazione originaria» (*Ursprüngliche Akkumulation*)⁵¹⁰. «Cosiddetta», sostiene ironicamente Marx, perché l'economia politica presenta questo momento inaugurale recitando una favola edificante, che ha per protagonisti la virtù e il vizio, la parsimonia dei primi borghesi e la pigrizia dei poveri. Di questa favola Marx si beffa e si serve al tempo stesso. Egli sostituisce la violenza (*Gewalt*) alla virtù e sostiene che questa prima accumulazione di capitale è in realtà assicurata da un'«espropriazione»⁵¹¹. L'accumulazione originaria designa infatti la «separazione» del

⁵⁰⁷ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 151.

⁵⁰⁸ M. Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», cit., p. 596, [traduzione nostra].

⁵⁰⁹ Sull'attualità dell'origine violenta del modo di produzione capitalistico, si veda Sandro Mezzadra, «Attualità della preistoria: per una rilettura del ventiquattresimo capitolo del primo libro del *Capitale*», 2013, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=688>.

⁵¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 896.

⁵¹¹ Per apprezzare l'ironia con cui Marx si beffa della favola degli economisti politici, vale la pena citare per intero l'incipit del ventiquattresimo capitolo del *Capitale*. «Nell'economia politica, questa accumulazione

lavoratore dalle condizioni oggettive di realizzazione del lavoro⁵¹². Si tratta, per Marx, dell'origine violenta del capitalismo, nella quale la borghesia industriale e la classe operaia si forgiavano nel ferro e nel fuoco della lotta. «È noto – sostiene Marx – che nella storia reale la conquista, il soggiogamento, l'assassinio per rapina, insomma la violenza, campeggiano. Nella mite economia politica, invece, ha regnato da sempre l'idillio [...]. In realtà, i metodi dell'accumulazione originaria sono tutto quel che si vuole, fuorché metodi idilliaci»⁵¹³. Più precisamente, Marx si riferisce alla vicenda storica dello spossessamento del contado inglese con il fenomeno delle «enclosures», vale a dire della privatizzazione delle «terre comuni» agricole. Questo spossessamento, secondo Marx, non è decretato da un giorno all'altro dalla legge economica del mercato. Esso è possibile grazie a una «legislazione sanguinaria» – formale e informale, nazionale e locale, macroscopica e microscopica – che ha per bersaglio dei soggetti sociali marginali e anomali. Con l'accumulazione originaria si normano, infatti, comportamenti e modi di vita che resistono alla nuova forma assunta dalla produzione e dalla circolazione delle merci e degli individui. Si tratta di una guerra condotta contro mendicanti, predoni, indebitati, accattoni: delle figure sociali emerse, secondo Marx, proprio a causa della privatizzazione delle «common lands» della campagna inglese.

Si può quindi affermare che, tagliando in diagonale la storia del modo di produzione, il potere economico del capitale, la sua «coazione muta», rivela quindi un fondamento oscuro. Si tratta della violenza, tutt'altro che muta, necessaria a instaurare e riprodurre il mercato capitalistico della forza-lavoro. Diversamente da chi riduce la concezione marxiana del potere al «dominio astratto» del capitale, e seguendo invece interpreti come Balibar⁵¹⁴, possiamo perciò sostenere che, oltre alla «violenza

originaria ha suppergiù la stessa parte che in teologia il peccato originale: Adamo dette un morso alla mela e così il peccato piombò sul genere umano. Se ne spiega l'origine narrandola come un aneddoto del passato. In epoca da gran tempo trascorsa, c'erano da una parte un'élite industriosa, intelligente e soprattutto economa, dall'altra una canaglia oziosa che dissipava tutto il proprio, ed anche di più. [...] E da questo peccato originale datano la povertà della grande massa che, malgrado tutto il suo lavoro, continua a non aver altro da vendere che sé stessa, e la ricchezza dei pochi, che aumenta senza posa benché essi abbiano ormai da gran tempo cessato di lavorare». *Ibidem*.

⁵¹² «La cosiddetta accumulazione originaria – scrive Marx – non è quindi che il processo storico di scissione fra produttore e mezzi di produzione. Essa appare “originaria” perché è la preistoria del capitale e del modo di produzione che gli corrisponde». Ivi, p. 897.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ Su questo, si vedano Étienne Balibar, «Violence», in *Historical Materialism*, 2009/1, p. 99-125. Luca Basso, «The Ambivalence of “Gewalt” in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation», in *Historical Materialism*, 2009/2, p. 215-236. Sul rapporto tra feticismo della merce e violenza dell'accumulazione primitiva, si veda anche Werner Bonefeld, «The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution», in *The Commoner*, n. 2, 2001, disponibile online.

dell'economia», nel primo libro del *Capitale* la critica dello sfruttamento capitalistico comporta un'«economia della violenza».

Nella nostra prospettiva, il rapporto che Marx stabilisce tra «violenza dell'economia» e «economia della violenza» può essere chiarito grazie alla definizione che Foucault offre della sua «genealogia»⁵¹⁵. In *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault definisce la genealogia come quello sguardo sulla storia che permette di individuare nell'«origine» (*Ursprung*) non tanto un'essenza o un archetipo, quanto la «provenienza» (*Herkunft*) e l'«emergenza» (*Entstehung*) di un conflitto: non «l'identità ancora preservata dall'origine», ma «la discordia e il disparato»⁵¹⁶. A differenza di altri modelli di indagine storica, spiega Foucault, il metodo genealogico non indaga la purezza di un'idea o la linearità di uno sviluppo, ma opera piuttosto «perquisendo i bassifondi», per svelare le «agitazioni febbrili», le «intensità» e i «furori segreti» del divenire storico⁵¹⁷. In altre parole, la genealogia svela e la ferocia che sta alle spalle delle istituzioni, mostrando che la «violenza dell'origine» riemerge e si installa nel presente⁵¹⁸. Alla «provenienza» e all'«emergenza», la genealogia associa il concetto di «evento». Risultato di una lotta, dell'imposizione o del rovesciamento di un dominio, l'evento designa la discontinuità, o il salto, che modifica un processo storico, segnandone la svolta. Nel ventiquattresimo capitolo del *Capitale*, Marx applica un metodo di indagine storica analogo. L'accumulazione originaria designa precisamente un evento violento, che marca la discontinuità di un processo storico, facendo emergere nuovi soggetti e rapporti di forza. Da un lato, con questo concetto Marx pone accento sull'«accelerazione» che accompagna la transizione al capitalismo. L'accumulazione originaria è infatti, per lui, un cambiamento «brusco», un'«espropriazione violenta attuata a sbalzi», un «momento che fa epoca» nella storia dell'umanità⁵¹⁹. Dall'altro lato, egli insiste sulla ferocia e la brutalità di questo evento originario, nel quale la «disciplina

⁵¹⁵ Amy Allen è recentemente giunta a una tesi simile alla nostra e ha messo in luce la contraddizione tra la «genealogia sovversiva» di Marx e la sua concezione teleologica dello sviluppo del capitalismo, che tende al comunismo. Cfr. Amy Allen, «“Dripping with Blood and Dirt from Head to Toe”: Marx's Genealogy of Capitalism in *Capital*, Volume 1», in *The Monist*, Volume 105, Issue 4, October 2022, p. 470-486. A differenza di Allen, tuttavia, riteniamo che la tensione tra il metodo genealogico di Marx e la sua concezione teleologica della storia non debba essere interpretata come una contraddizione, bensì come un punto di eresia, cioè di una tensione tra due linee diverse del suo ragionamento: l'analisi delle tendenze generali del modo di produzione e quella dei rapporti di potere relativamente autonomi da tali tendenze. Sul concetto di autonomia relativa dei rapporti di potere, si tornerà alla fine del presente capitolo.

⁵¹⁶ Michel Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 32.

⁵¹⁷Ivi, p. 34.

⁵¹⁸ «L'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale, dove le regole si sostituiranno per sempre alla guerra; essa insedia ciascuna delle sue violenze in un sistema di regole, ed avanza così di dominazione in dominazione.» Ivi, p. 40.

⁵¹⁹ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 930.

necessaria al sistema del lavoro salariato» è imposta al «contadino espropriato [...] frustandolo, marchiandolo a fuoco, torturandolo». Avvenuto nel passato, inoltre, l'evento della violenza originaria dell'accumulazione si riattiva e si installa nell'attualità del capitalismo.

Il richiamo della definizione foucaultiana della genealogia non si limita a qualificare il metodo d'esposizione storica adottato da Marx, ma aiuta anche a comprendere la figura del potere capitalistico ad esso associata. L'evento dell'accumulazione originaria consiste, per Marx, nell'esercizio di una *violenza produttiva*, che si esercita sul corpo degli espropriati, iscrivendosi nella loro carne. Le atrocità dell'accumulazione originaria, contemporanee a quelle dell'espansione coloniale europea, creano per lui le condizioni del modo di produzione capitalistico. Nei *Grundrisse*, Marx definisce tale violenza come la «genesi extraeconomica della proprietà»⁵²⁰. Nel *Capitale*, invece, dopo aver precisato che l'accumulazione originaria «si riproduce su scala sempre crescente»⁵²¹, egli è ancora più esplicito. All'origine del capitalismo, sostiene, la violenza non è soltanto «levatrice» della storia, ma costituisce «essa stessa una potenza economica»⁵²². Prescindendo dalle «forze motrici puramente economiche» dello sfruttamento, Marx scova le «leve violente» e i «caratteri di sangue e di fuoco» dello sfruttamento capitalistico. Egli sembra così ammettere che il potere che genera i rapporti capitalistici di proprietà, pur operando al loro interno, è ad essi irriducibile.

La «genesi extra-economica» dello sfruttamento proposta da Marx alla fine del *Capitale* è inoltre genealogica, in senso foucaultiano, perché la violenza dell'accumulazione originaria non è agita unilateralmente dalla classe dominante. Essa va anzi situata nella preistoria della guerra di classe. Espropriati delle loro condizioni di sussistenza, i lavoratori della terra, sostiene Marx, «si trasformarono in massa in mendicanti, in predoni, in vagabondi»⁵²³, ostili rispetto al nuovo ordine della produzione. Ed è soltanto «di qui», precisa Marx, cioè a partire dall'acuirsi delle resistenze all'espropriazione, che la «legislazione sanguinaria contro il vagabondaggio» ha inizio⁵²⁴. In questo senso, lo sfruttamento capitalistico è marcato, fin dalla sua origine, dalla violenza dello scontro tra gli illegalismi del proletariato espropriato e le operazioni disciplinari che nascente borghesia mette in opera per ottenere una forza-lavoro docile e produttiva. Con Foucault, possiamo

⁵²⁰ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali*, cit. p. 113 e ss.].

⁵²¹ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 930.

⁵²² Ivi, p. 939.

⁵²³ Ivi, p. 920.

⁵²⁴ Ivi, p. 897.

allora intendere l'accumulazione originaria come quel punto di «emergenza» nel quale irrompe una nuova logica bellica: «l'entrata in scena di un nuovo stato delle forze»⁵²⁵.

Ci pare dunque possibile sostenere che il secondo momento dell'analitica marxiana dei rapporti di produzione sia genealogico. Con esso si scopre che, oltre ad esporre la fenomenologia illusoria del valore di scambio, Marx propone una genealogia dello sfruttamento che svela la ferocia con cui esso si instaura, si estende e si consolida. Ricostruendo gli abusi, le punizioni e le reclusioni che costringono gli spossessati a vendere la propria forza-lavoro sul mercato, Marx complica l'immagine del potere capitalistico come muta coazione economica, mistificata dal feticismo della merce. Egli associa all'esposizione storica dello sfruttamento l'idea della violenza produttiva: un potere rumoroso e crudele, che si esercita sui corpi dei proletari, producendo e riproducendo le condizioni dello sfruttamento. Installata nel presente del modo di produzione come un'«attualità della preistoria»⁵²⁶, questa violenza produttiva del capitale risulta allora immanente, ma irriducibile, alla meccanica ordinaria dello sfruttamento capitalistico.

c. *Microfisica del comando*

Alla luce di quanto visto, ci si può però chiedere in che modo, per Marx, la violenza originaria dell'accumulazione capitalista è «attualizzata» nella meccanica ordinaria dei rapporti di produzione. Per rispondere a tale domanda – questa la nostra ipotesi – conviene passare dalle ultime pagine del *Capitale* alle sue sezioni centrali. Nella IV sezione del primo libro del *Capitale*, Marx si occupa proprio delle tecniche con cui il capitalista estrae il plusvalore (*Mehrwert*) del processo lavorativo. Dopo aver presentato la legge generale dello sfruttamento, egli distingue, in particolare, due modi operativi dello sfruttamento del lavoro⁵²⁷. Nel caso della «sussunzione formale» del lavoro al capitale, cioè con la sottomissione soltanto giuridica del processo lavorativo al capitalista, lo sfruttamento opera estensivamente. Esso estrae dal processo lavorativo un «plusvalore assoluto» tramite

⁵²⁵ M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», cit., p. 39.

⁵²⁶ S. Mezzadra, «Attualità della preistoria», cit.

⁵²⁷ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 436-437. Entrambe queste logiche dello sfruttamento risultano regolate dal «lavoro astratto». Con questo concetto, Marx identifica infatti tanto la merce venduta sul mercato capitalistico dai portatori formali di forza-lavoro quanto il risultato del controllo della forza-lavoro esercitato dal capitalista nel processo produttivo. Sul rapporto tra questi aspetti si veda Adalgiso Amendola, «Produzione di merci / produzione di soggettività», in Chiara Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, manifestolibri, Roma 2018, p. 185-196. Secondo Amendola, che legge Marx con Foucault, «l'intuizione fondamentale e irrinunciabile del "Marx dell'astrazione" è che il concetto di lavoro astratto funziona certamente come norma della comprensione dei meccanismi di produzione e anche come disciplina concreta della produzione effettiva del soggetto produttivo». Ivi, p. 195.

l'allungamento della giornata lavorativa al di là del tempo di lavoro remunerato dal salario. Nel caso della «sussunzione reale» del lavoro al capitale, cioè quando il capitalista cambia sostanzialmente l'organizzazione della produzione, lo sfruttamento opera invece in modo intensivo. Il capitale, in questo modo, estrae «plusvalore relativo» grazie alla riduzione del tempo di lavoro «socialmente necessario» alla produzione di una merce: aumentando, cioè, la produttività del lavoro. In questo caso, il capitalista non si limita ad appropriarsi a posteriori dell'eccedente prodotto dal processo lavorativo, ma ne organizza a priori lo svolgimento, assicurandosi il suo controllo tramite una miriade di meccanismi di potere, che Foucault non esita a definire «positivi»⁵²⁸.

Per comprendere la sussunzione reale del lavoro al capitale, Marx si concentra sul «comando» (*Kommando*) che il capitalista esercita sul «processo di produzione» (*Produktionsprozess*)⁵²⁹. Secondo Marx, il capitalista impone tale comando non a posteriori, ma a priori: nel momento stesso in cui i lavoratori individuali si combinano in una forza produttiva collettiva. Se questa forza agisce «in comune» e su un unico «campo di lavoro», precisa infatti Marx, ciò è possibile perché il capitalista la organizza e controlla nella forma del «dispotismo» (*Despotismus*). Questo potere dispotico del capitalista è imposto non solo al lavoro individuale (*Werk*), ma anche al suo processo vivente e dinamico (*Arbeit*), che diventa così «lavoro sociale» (*Sozialarbeit*)⁵³⁰. Marx chiama «cooperazione sociale» – «forma del lavoro di molte persone operanti secondo un piano» – questa «prima trasformazione» subita dal processo lavorativo «per effetto della sua sussunzione sotto il capitale»⁵³¹. Tale trasformazione è per lui la «forma fondamentale» del modo di produzione capitalistico, perché porta a un incremento qualitativo, e non solo quantitativo, della «forza produttiva» (*Produktivkraft*) del lavoro sociale. Non a caso, in effetti, Marx introduce la sua analisi del rapporto tra «comando capitalista» e «cooperazione sociale» attraverso un'analogia militare,

⁵²⁸ «[Marx] ha scoperto i formidabili meccanismi positivi che si trovano dietro tutto ciò, quelli del capitalismo, dell'accumulazione di capitale, tutti i meccanismi positivi dell'economia propria della società industriale, che erano sotto i loro occhi. Tuttavia, ciò non significa che abbia negato la pauperizzazione. Al contrario, le ha accordato un posto molto particolare, ma è passata da un'analisi di tipo negativo a un'analisi positiva, che ridispone gli effetti negativi rispetto alla loro funzione specifica. Ancora una volta, in modo molto pretenzioso, vorrei fare un po' la stessa cosa: non farsi illudere dal fenomeno propriamente negativo di questa miseria sessuale. Quest'ultima esiste, ma non è sufficiente spiegarla in modo tautologico, attraverso la repressione, dire che «se siamo miseri sessualmente è perché siamo repressi». Dietro questa miseria sessuale, bisogna cercare qual è l'enorme meccanica positiva di potere che investe il corpo e che vi produce degli effetti». M. Foucault, *L'immanenza del potere*, cit., p. 250-251.

⁵²⁹ Sulle diverse figure marxiane del dominio del capitale sulla cooperazione sociale, si veda M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit., p. 143-188.

⁵³⁰ Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 433-461. Per una lettura foucaultiana della sussunzione reale del lavoro al capitale, si veda P. Macherey, *Il soggetto produttivo*, cit.

⁵³¹ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 449.

che Foucault cita per intero in una nota di *Sorvegliare e punire*⁵³². «Come la forza d'attacco di uno squadrone di cavalleria [...] – scrive Marx – è essenzialmente diversa dalla somma delle forze di attacco e resistenza sviluppate isolatamente da ogni singolo cavaliere o fante, così la somma delle forze meccaniche di operai isolati è diversa dalla potenza sociale che si sviluppa allorché molte braccia cooperano nello stesso tempo allo stesso lavoro indiviso»⁵³³. «Con la cooperazione di molti lavoratori [...] – ne conclude – il comando del capitale diviene un'esigenza imprescindibile dello svolgimento del processo lavorativo»⁵³⁴. Nel *Capitolo VI inedito* del primo libro del *Capitale*, Marx definisce anche il comando sulla cooperazione sociale come l'«ordinamento capitalistico» del processo produttivo⁵³⁵. E ciò significa che per combinare le differenti forze-lavoro nel lavoro sociale, il capitalista ordina la cooperazione attraverso la gerarchia e la disciplina.

Riprendendo un'intuizione di Foucault⁵³⁶, possiamo sostenere che, nel *Capitale*, la differenza qualitativa tra molte forze-lavoro che operano singolarmente e il «lavoro sociale combinato» è garantita da un differenziale di potere immanente, ma irriducibile, al rapporto giuridico-economico che lega l'operaio al capitalista. Più precisamente, possiamo sostenere che Marx studia questo differenziale grazie a una *microfisica del comando capitalista* sul processo cooperativo di produzione. Leggendo la quarta sezione del *Capitale*, si nota infatti che, per Marx, la disciplina di fabbrica opera in modo polivalente. Da un lato, la disciplina è il potere

⁵³² M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 179, nota 1.

⁵³³ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 455.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ Karl Marx, *Il Capitale: Libro I. Capitolo VI inedito*, cit., p. 88.

⁵³⁶ Nella conferenza brasiliana *Le maglie del potere*, Foucault distingue i caratteri specifici delle relazioni di potere analizzate da Marx nel *Capitale*. Si tratta della (1) «genesì locale», perché l'analisi marxiana del dominio del lavoro si basa su una localizzazione «regionale»: la piantagione coloniale, la manifattura, l'atelier, la grande industria, etc.; del (2) «carattere tecnologico», perché il controllo capitalista del corpo operaio dipende dalla sua fissazione all'apparato tecnico della produzione; e della (3) «produttività» del potere, perché tra gli obiettivi della disciplina di fabbrica non vi è solo la repressione delle rivolte, ma anche la creazione del lavoro sociale combinato. Andando oltre Foucault, conviene aggiungere un quarto carattere dell'analisi marxiana delle relazioni di potere capitalistiche: l'anacronismo. Nel *Capitolo VI inedito* e nel quattordicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*, Marx analizza infatti dei casi in cui la subordinazione del lavoro al capitale non è né formale né reale bensì «mista» – o «bâtarde», nella traduzione francese. Essi rivelano la compresenza di modi di sfruttamento e tecnologie di potere eterogenee e asincrone nel medesimo modo di produzione. Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 659. A questo proposito, Marx precisa che le due forme di plusvalore (assoluto e relativo) non si succedono cronologicamente, ma si intrecciano e rinforzano l'un l'altra. Introdotte dal capitalista per intensificare la produttività del lavoro, le macchine sono infatti un «mezzo potentissimo per prolungare la giornata lavorativa al di là di ogni barriera naturale». In questo senso, la sussunzione formale del lavoro è «sempre la battistrada» della sussunzione reale, perché conduce all'accumulazione di capitale necessaria all'innovazione tecnologica, ma può anche «a sua volta costituire la base per l'introduzione della prima in nuove branche produttive». K. Marx, *Il Capitale: libro I. Capitolo VI inedito*, cit., p. 58. In questo senso, la differenza tra «plusvalore assoluto e relativo sembra, in generale, illusoria», ma «si rende tangibile ogni qual volta si tratta di elevare il saggio di plusvalore in genere». K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 660.

dispotico che istituisce la cooperazione sociale dei lavoratori: quel potere che ne combina le forze e ne divide compiti. Dall'altro lato, però, la disciplina interviene anche più finemente sul milieu cooperativo che produce. Essa lo modifica per «intensificare» la produzione, introducendo nuove tecniche, innovando l'apparato tecnologico e comprimendone i ritmi⁵³⁷. Si capisce allora che, lungi dal limitarsi a una concezione giuridica, Marx adotta implicitamente l'ipotesi della «produttività» del potere capitalista. Il comando sulla cooperazione sociale, in effetti, opera tanto *negativamente*, obbligando e vietando, quanto *positivamente*, sollecitando e producendo. Esso è certo coercizione, cioè sorveglianza, misura e valutazione del lavoro operaio, ma anche normalizzazione, ossia punizione ed esercizio, incitazione e premio. In tal senso, il comando capitalista sulla cooperazione sociale non è esterno, separato e determinato dall'economico, bensì *interno e costitutivo* rispetto ai «rapporti sociali di produzione»: esso non lavora sopra o sotto, ma dentro e addirittura *al di sotto* di essi. Come precisa Marx nelle *Glosse a Wagner*, infatti, il capitale non si limita a saccheggiare quel che già c'è, ma produce le condizioni oggettive e soggettive dalle quali estrae valore: «il capitalista [...] non solo “detrarre” o “rubare”, ma estorce la produzione del plusvalore, e dunque aiuta a *creare* ciò che viene poi detratto»⁵³⁸.

Il terzo momento dell'analitica dei rapporti di produzione risulta dunque empirico e critico, e anticipa l'ipotesi foucaultiana della produttività e della polivalenza dei rapporti di potere. Empirico, perché riguarda l'analisi concreta del processo di produzione capitalistico. Critico, perché, a partire dalla descrizione empirica, critica una dinamica essenziale del processo di sfruttamento. Studiando le diverse strategie per ottenere plusvalore, Marx si pone infatti il problema ontologico dell'uno e dei molti. La domanda che Marx si pone nelle sezioni centrali del *Capitale* è infatti la seguente. Come ottenere dal lavoro concreto e singolare la misura quantitativa e astratta del plusvalore? Come ricondurre, cioè, l'eterogeneità all'unità? Come abbiamo visto, Marx affronta tale problema attraverso il concetto di «sussunzione» (*Subsumption*), impiegato da Kant nella prima sue tre Critiche. Diversamente da Kant, egli non impiega il concetto in ambito epistemologico; bensì sul terreno socio-economico, per criticare l'unificazione delle attività lavorative sotto la legge del valore. Analogamente a Kant, tuttavia, il processo di «sussunzione del lavoro» presuppone per Marx un'«analitica», cioè uno studio degli schemi, delle logiche specifiche, secondo le quali quest'unificazione avviene. Con Foucault, abbiamo definito quest'analitica

⁵³⁷ Cfr. Ivi, p. 545-556.

⁵³⁸ Karl Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der Politischen Ökonomie*, 1881, [trad. it. «Glosse marginali al manuale di economia politica di Adolph Wagner», in Karl Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, disponibile online, corsivo nostro].

come una microfisica del comando capitalista sulla cooperazione sociale. Si può quindi sostenere che la microfisica del comando risolve il problema dell'attualità della preistoria del capitale. Essa rivela infatti che la violenza originaria del capitale non si limita ad essere progressivamente sostituita dalla muta coazione delle leggi economiche. Per Marx, oltre a riprodursi con fenomeno come il colonialismo, essa è anche incorporata ai regolamenti della disciplina industriale, che funzionano come sia come dispositivi contro-insurrezionali e sia come mezzi di «produzione della capacità di produzione». È in questo senso che conviene interpretare la dichiarazione di Marx secondo cui «alla frustra del sorvegliante di schiavi subentra il registro dei delitti e delle pene del caporeparto o del capo-officina»⁵³⁹. Con questo Marx sostiene che, lungi dallo sparire, il potere extra-economico che sancisce l'origine violenta dello sfruttamento capitalistico opera dentro e al di sotto della sua meccanica ordinaria. In tal senso, possiamo sostenere che, nel capitalismo, la «violenza dell'economia» non soltanto porta il segno, ma è anche assicurata e sostenuta, dall'«economia della violenza».

1.2. Figure della resistenza operaia

Abbiamo appena avuto una tripla, spiazzante esperienza di lettura del primo libro del *Capitale*. Partiti dalle prime pagine, siamo saltati al penultimo capitolo, per poi riprendere il filo dell'argomentazione dalle sezioni centrali dell'opera. Questo movimento ci ha permesso di distinguere tre momenti dell'analisi dei rapporti di potere immanenti, ma irriducibili, allo sfruttamento economico. Abbiamo mostrato che Marx associa tre diverse definizioni del potere capitalistico ai tre modi d'esposizione – logico, storico ed empirico – della sua critica dello sfruttamento della forza-lavoro. Alcune ipotesi foucaultiane sono risultate utili per concettualizzare tali definizioni. Il commento di Foucault sull'importanza della «superficie piatta» nella teoria di Marx aiuta a chiarire la complessa dialettica tra apparenza ed essenza, segni e interpretazioni nella prima sezione del *Capitale*. Essa corrobora l'idea che il feticismo della merce è un effetto di superficie, che naturalizza la realtà capitalistica. La rilettura della critica marxiana dell'accumulazione originaria in termini di genealogia illumina poi una seconda figura del potere capitalista, spesso ignorata dagli interpreti che lo riducono al dominio astratto del valore di scambio. Si tratta della violenza produttiva che segna l'origine dello sfruttamento capitalistico e che viene costantemente attualizzata nel suo sviluppo. Questa attualizzazione della violenza extra-economica del capitale ci ha infine condotti a ciò che abbiamo chiamato la

⁵³⁹ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 563-564.

microfisica del comando capitalistico. Con questa espressione, si è voluto sottolineare che, nelle sezioni centrali del *Capitale*, Marx analizza il potere dispotico del capitalista sulla cooperazione sociale seguendo l'ipotesi della sua produttività e della sua polivalenza. Produttivo, in effetti, il comando capitalista lo è perché non agisce solo come interdizione, ma anche come sollecitazione: esso produce i contesti e i soggetti sui quali interviene. Polivalente, il comando lo è invece, abbiamo detto, in quanto costituito da un insieme di pratiche e gerarchie mobili, che variano in funzione delle esigenze dei capitalisti e dei rapporti di forza stabiliti, in un luogo determinato, con la classe lavoratrice.

L'analitica del potere immanente alla critica marxiana dello sfruttamento non si limita però a evidenziare le tecniche di potere con cui il capitalista domina e ordina la produzione sociale. In questo senso, l'ipotesi interpretativa che difendiamo è pienamente foucaultiana. Essa presuppone che le tecnologie del potere capitalistico, come il capitale in generale, siano un «rapporto sociale» e che questo rapporto sia segnato da spinte e controspinte, discipline e resistenze, uniformità e differenze. Tale ipotesi segue l'idea di Foucault secondo cui «ogni relazione di potere mette in opera delle differenziazioni che sono al tempo stesso le loro condizioni e i loro effetti»⁵⁴⁰. Possiamo d'altra parte ritrovare un'idea simile nel *Capitale*. In alcuni passi marxiani, «il lavoro vivo» costituisce infatti la «differenza specifica» sulla quale si basa il processo di produzione capitalistico, dunque lo sfruttamento⁵⁴¹. A suo avviso, per valorizzare il valore investito, il capitalista deve controllare la differenza tra l'«energia vitale» che il lavoratore vende per un tempo determinato e la sua «esplicazione», o «realizzazione», nel processo produttivo. Al tempo stesso «atto» e «potenza», «risultato» e «processo», «solido» e «fluidico», il «movimento» che il lavoratore può attivare non è perciò soltanto la risorsa segreta dell'accumulazione di capitale, ma anche una minaccia per la sua stabilità, perché la differenza costituita dalla

⁵⁴⁰ M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit., p. 1058, [traduzione nostra]. A questo proposito, Foucault sottolinea i diversi tipi di differenziazione che assicurano tanto l'esercizio del potere quanto la possibilità della resistenza. Tra essi, egli nomina anche il differenziale economico tra l'appropriazione della ricchezza e la posizione occupata nel processo di produzione. «Le système des différenciations qui permettent d'agir sur l'action des autres: différences juridiques ou traditionnelles de statut et de privilèges; différences économiques dans l'appropriation des richesses et des biens; différence de la place dans le processus de production; différences linguistiques ou culturelles; différences dans le savoir-faire et les compétences». *Ibidem*.

⁵⁴¹ «Quest'ultimo [il lavoro vivo] gli appartiene [al capitalista] esattamente come gli appartengono le condizioni oggettive del processo di lavoro. Sorge qui, tuttavia, una differenza specifica: il lavoro reale è ciò che l'operaio fornisce al capitalista come equivalente della parte di capitale trasformata in salario, del prezzo di acquisto del lavoro. È l'esplicazione della sua energia vitale, la realizzazione delle sue capacità di produzione, il suo movimento; *suo*, non del capitalista». K. Marx, *Il Capitale: libro I. Capitolo VI inedito*, cit., p. 12. Questo carattere differenziale della teoria marxiana dello sfruttamento è messo in evidenza in P. Macherey, *Il soggetto produttivo*, cit. S. Mezzadra, *In the Marxian workshops*, cit. M. Ricciardi, *Il potere temporaneo*, cit. Nessuno di questi interpreti sviluppa tuttavia l'ipotesi secondo cui un'analitica dei rapporti di produzione soggiace alla teoria marxiana dello sfruttamento.

forza-lavoro può ritorcersi contro gli interessi del capitalista. Da un lato, essa si presenta come la condizione di possibilità dello sfruttamento, poiché senza l'attivazione della forza-lavoro non c'è produzione capitalistica. Dall'altro, bisogna però aggiungere, proprio perché ne garantisce l'esistenza, essa costituisce una variabile che può infrangere il comando capitalista e destabilizzare la catena del valore. «Di qui – ne conclude Marx negli appunti preparatori al *Capitale* – l'antitesi in forza della quale, all'interno del processo lavorativo [...] le condizioni oggettive del lavoro, in quanto capitale (e in questa misura, in quanto esistenza del capitalista) si ergono di fronte alla condizione soggettiva del lavoro, al lavoro stesso, o meglio all'operaio che lavora»⁵⁴². È precisamente per assicurarsi il controllo della differenza insita nella forza-lavoro e prevenire la sua minaccia potenziale, quindi, che il capitalista mobilita la panoplia di operazioni di potere appena ricostruite. In questo senso, la differenza insita nel processo di produzione capitalistico è tanto oggetto di potere quanto soggetto di resistenza.

Per concludere la nostra ricostruzione dell'analitica marxiana dei rapporti di produzione conviene allora individuare le figure della resistenza operaia che emergono tra le maglie del potere capitalistico. In questa prospettiva, possiamo distinguere, nel primo libro del *Capitale*, la figura della *riluttanza* al lavoro e la figura della *forza* organizzata della classe operaia.

a. *Riluttanza*

Diversamente da quanto spesso sostenuto⁵⁴³, il primo libro del *Capitale* non sembra limitarsi a una teoria delle tendenze generali del modo di produzione capitalistico e delle

⁵⁴² K. Marx, *Il Capitale: libro I. Capitolo VI inedito*, cit., p. 12. L'espressione differenza specifica è ripetuta da Marx a pagina 77 e 99 dello stesso manoscritto.

⁵⁴³ Nonostante le loro differenze, diverse interpretazioni del pensiero di Marx convergono nel sostenere che *Il Capitale* manca di un'autentica teoria della lotta di classe e del ruolo delle masse nel passaggio dal capitalismo al comunismo. Secondo Negri e gli interpreti operaisti, ad esempio, il *Capitale* è un libro utile per la «tattica» operaia nel breve termine, mentre i *Grundrisse* delineano più chiaramente la «strategia» rivoluzionaria di lungo corso. Cfr. A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit. Secondo Postone, e secondo chi si iscrive nella corrente della cosiddetta «critica del valore» (*Wertkritik*), il *Capitale* propone una teoria critica della forma-valore e del capitale come «astrazione reale» che domina la vita sociale, nella quale c'è poco spazio per la lotta di classe. Cfr. M. Postone, *Time, labor and social domination*, cit. Secondo Laval e Dardot, infine, i riferimenti di Marx alla resistenza operaia sono «naturalisti», fisiologici, e non politici, perché legati soltanto all'insopportabilità fisica del lavoro sotto il dominio del capitalista. Cfr. C. Dardot, P. Laval, *Marx prénom: Karl*, cit. Oltre che nelle tendenze economiciste ed evolucioniste della Seconda Internazionale, l'idea che il *Capitale* sia un libro inservibile per la prassi politica immediata è presente anche nel giovane Gramsci, secondo cui la rivoluzione sovietica costituisce una rivoluzione che esplose contro le previsioni economico-politiche di Marx. Cfr. Antonio Gramsci, «La rivoluzione contro *Il Capitale*», in *L'Avanti*, 24 novembre 1917, disponibile online: <https://www.marxists.org/italiano/gramsci/17/rivoluzionecontrocapitale.htm/> Queste interpretazioni del *Capitale* sono giustificate da alcune note dichiarazioni di Marx, che presenta la sua opera come una macro-teoria delle tendenze generali del capitalismo. Nella Prefazione alla prima edizione, egli sostiene ad esempio che «non si tratta in sé e per sé del grado più alto o più basso di sviluppo degli antagonismi sociali sgorganti

sue contraddizioni strutturali. Al contrario, esso è punteggiato da una serie di importanti riferimenti alla lotta di classe, al ruolo che essa svolge nelle evoluzioni del capitalismo e nella sua eventuale abolizione. Seguendo una tesi di Renault, possiamo addirittura sostenere che il *Capitale* contiene una teoria delle diverse pratiche e delle svariate «motivazioni» della «resistenza operaia» allo sfruttamento capitalista. Oltre alle insubordinazioni contro le innovazioni tecnologiche del processo produttivo, che rendono il lavoro automatizzato e meccanico (capitolo tredici), Marx identifica infatti il rifiuto operaio della degradazione fisica e morale dei lavoratori (capitolo dodici e capitolo trentatré), e mette inoltre in luce il sentimento di illegittimità indotto negli operai dalla pretesa capitalista di aumentare indefinitamente la giornata lavorativa (capitolo otto)⁵⁴⁴. A una motivazione pratica della resistenza operaia (la salute, i limiti del corpo) Marx aggiunge quindi, implicitamente, una motivazione etica. La resistenza allo sfruttamento si basa, per lui, tanto sull'insostenibilità fisica dei ritmi di produzione, quanto sul ripudio di un'organizzazione del lavoro considerata ingiusta e inumana. Il fatto che l'operaio sia spinto alla ribellione dalla sua strutturale subordinazione al capitalista è d'altronde una tesi che Marx difende esplicitamente negli appunti preparatori del primo libro del *Capitale*. Come già abbiamo visto, «l'operaio – sostiene Marx – è al di sopra del capitalista, perché è radicato in un processo di alienazione che trova nel capitalista la sua assoluta soddisfazione, mentre il lavoratore, che ne è la vittima, si trova al contrario in un rapporto di ribellione e lo percepisce come un processo di asservimento»⁵⁴⁵.

Alla luce dell'analisi foucaultiana delle tecniche di «moralizzazione» dei lavoratori, si può tuttavia sottolineare un altro aspetto della concezione marxiana della resistenza operaia. Nella seconda sezione del *Capitale*, Marx presenta in effetti la resistenza degli operai come una forma di *riluttanza* al lavoro capitalistico, per poi ribadire, nella quarta sezione, che essa prende la forma di uno «spontaneo» rifiuto a erogare razionalmente e produttivamente la propria energia⁵⁴⁶. È proprio con questo registro semantico, infatti, che Marx fa entrare per la prima volta in scena, nel suo libro, il personaggio dell'operaio e quello del capitalista. Il passo è celebre:

dalle leggi naturali della produzione capitalistica [...] si tratta di queste stesse leggi, di queste tendenze che operano e si fanno valere con bronzea necessità». K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 75.

⁵⁴⁴ Cfr. Emmanuel Renault, «Le problème de la résistance ouvrière dans *Le Capital*», in *Études philosophiques*, 2014/4, n. 154, p. 513-526.

⁵⁴⁵ K. Marx, *Il Capitale: libro I. Capitolo VI inedito*, cit., p. 132 (ed. fr.).

⁵⁴⁶ Qui Marx sottolinea inoltre che il rifiuto di erogare linearmente la forza-lavoro dipende dall'eccessiva razionalizzazione della produzione, che dipende a sua volta dalla necessità dei capitalisti di stare al passo dell'anarchia del mercato e della concorrenza. Cfr. K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 625.

Nel lasciare questa sfera della circolazione semplice [...] la fisionomia delle nostre *dramatis personae* sembra aver già subito un certo cambiamento. Il fu possessore di denaro marcia in testa come capitalista; il possessore di forza-lavoro lo segue come suo operaio; quegli con un sorriso *altero e smanioso* di affare; questi *timido e recalcitrante*, come chi abbia portato la pelle al mercato, e abbia ormai da attendere solo che – gliela concino⁵⁴⁷.

Questa presentazione dei personaggi dell'operaio e del capitalista può sembrare del tutto retorica. Essa lo è però soltanto in parte. Oltre che dal gusto teatrale di Marx, che mette spesso “in scena” i momenti importanti della sua teoria, l'immagine dell'operaio recalcitrante allo sfruttamento dipende dalla logica interna dell'analisi dei rapporti di produzione.

Abbiamo d'altronde visto che, per estrarre plusvalore, il capitalista sfrutta la differenza insista nella forza-lavoro. Egli la acquista al suo prezzo di mercato come se fosse una merce normale, ma ne attualizza anche la potenza intrinseca (la capacità di creare un valore che eccede il suo costo) allungando la giornata lavorativa dell'operaio e intensificandone la forza produttiva. In questo modo, però, l'esercizio dello sfruttamento lascia aperto quello che, con Foucault, possiamo chiamare un «margine di gioco». Seppur considerato come una «maschera economica» nel processo di valorizzazione, il «portatore» (*Träger*) della forza-lavoro non è soltanto un oggetto, come le merci comuni, bensì anche un potenziale soggetto fisico e morale, cioè un soggetto di decisione e di azione. Tale soggetto può eventualmente scegliere, quindi, come ordinare la sua «forza». Può erogarla in modo conveniente agli interessi del compratore, cioè nel processo lavorativo, come capacità di produzione, ma egli può anche dissiparla, estrinsecarla con insofferenza e lentezza, sottrarla alle ingiunzioni a produrre sempre di più, o addirittura comporla con altre energie nelle associazioni sindacali e nei partiti operai. Perché la forza-lavoro esista come tale, perché essa sia un'attitudine a produrre, attivata in modo razionale, è perciò necessaria la molteplicità di figure del potere poco fa ricostruita: l'insieme di coazione, violenza e comando. In sintesi, la «differenza specifica» che il capitalista deve comandare per ottenere plusvalore non sembra risultare, in molti passi marxiani, infinitamente manipolabile. Se la coazione del mercato, la violenza dell'espropriazione e il comando sulla cooperazione la rendono docile e ubbidiente, ciò dipende dal fatto che essa può anche essere instabile e recalcitrante. In altre parole, la riluttanza dell'operaio a seguire il capitalista

⁵⁴⁷ Ivi, p. 171, [corsivo nostro].

verso l'officina prova, in negativo, la necessità di esercitare tali poteri per garantire il funzionamento dello sfruttamento capitalistico.

In questo senso, possiamo sostenere che la resistenza del lavoratore è per Marx una sorta di giudizio analitico: un'inferenza implicita nelle premesse del concetto di sfruttamento capitalistico. Analogamente a quanto sostiene Foucault in *Il soggetto e il potere*, la relazione tra potere e resistenza si qualifica, in certe pagine del *Capitale*, come una co-implicazione, cioè come un'immanenza reciproca. Essendo il lavoratore a un tempo oggetto e soggetto di potere, esso è anche portatore di un potenziale di resistenza, che minaccia il capitalista. Presente in germe nella riluttanza operaia al lavoro, questa minaccia costituisce ciò che, con Foucault, possiamo chiamare un «catalizzatore chimico»⁵⁴⁸. È attraverso di essa, cioè cogliendo il potere del capitale come una dinamica reattiva, che Marx sembra infatti studiare le tecniche che assicurano le condizioni di possibilità dell'estrazione di plusvalore dal processo lavorativo.

b. Forza

Per Marx, tuttavia, la spontanea riluttanza al lavoro degli operai non costituisce, da subito, un'autentica resistenza allo sfruttamento. Essa ne è piuttosto il presupposto, o più semplicemente uno dei vari punti di appoggio. Quando tratta del conflitto aperto tra capitalisti e lavoratori, Marx privilegia una descrizione della resistenza operaia in termini attivi e non soltanto passivi. Più che riluttanza, diserzione, esodo o dispersione⁵⁴⁹, la resistenza operaia è per lui impegno e attivazione, presenza e composizione: accumulazione di forza.

Non stupisce dunque che, nel capitolo ottavo del *Capitale*, la lotta tra capitalisti e operai sia presentata come uno scontro nel quale, in ultima istanza, decide la «forza» (o «violenza», *Gewalt*). Qui Marx passa rapidamente dal lessico morale della riluttanza al lavoro a quello giuridico del diritto, ma conclude la sua spiegazione della lotta operaia con un terzo registro semantico: quello energetico, appunto. Anche questo passo è molto famoso, ma vale la pena citarlo per intero:

⁵⁴⁸ M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit., p. 1044.

⁵⁴⁹ L'idea che la resistenza al potere capitalistico consista in una serie di pratiche di diserzione, di rinuncia o di «esodo» dalle sue forme di lavoro e dalle sue istituzioni è molto diffusa del pensiero della sinistra libertaria contemporanea. Per l'economista e filosofo Frédéric Lordon si tratta di un fenomeno culturale e politico da superare per aprire nuove strade al pensiero dell'emancipazione. Su questo, si veda Frédéric Lordon, «Le aporie ontologiche della destituzione», in Silvia Dadà, Matteo Polleri (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, V, Quodlibet, Macerata 2023, in corso di stampa. Più in generale, si veda Frédéric Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...*, La Fabrique, Paris 2019.

Come si vede, a prescindere da limiti del tutto elastici, dalla natura dello scambio di merci non risulta nessun limite della giornata lavorativa; quindi, nessun limite del pluslavoro. Il capitalista, quando cerca di allungare il più possibile la giornata lavorativa e, se gli riesce il tiro, di trasformarne una in due, difende i suoi diritti di compratore. D'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da parte dell'acquirente, e l'operaio, quando pretende di limitare la giornata lavorativa a una certa grandezza normale, difende i propri diritti di venditore. Si ha qui un'*antinomia*, diritto contro diritto, entrambi egualmente sanciti dalla legge dello scambio di merci. Ma fra eguali diritti *decide la forza* (*Gewalt*). Così, nella storia della produzione capitalistica, la regolamentazione della giornata lavorativa si configura come lotta per i limiti della giornata lavorativa — una lotta fra il capitalista collettivo, cioè la classe dei capitalisti, e l'operaio collettivo, cioè la classe dei lavoratori⁵⁵⁰.

La lotta operaia per la riduzione del tempo di lavoro, apparentemente legata a questioni “di diritto”, ha in realtà una grammatica extra-giuridica. Si tratta di un conflitto, sostiene implicitamente Marx, inesprimibile nel linguaggio e nelle istituzioni del diritto commerciale⁵⁵¹. Stando alla legge dello scambio di equivalenti, il detentore della forza-lavoro ha infatti la «libertà» di scambiare quest'ultima contro un salario e il proprietario dei mezzi di produzione la acquista al suo prezzo di mercato. In quanto acquirente, il capitalista può consumare a suo piacimento il bene acquisito, estrarrendo la forza-lavoro nel processo di produzione. In quanto venditore, dal canto suo, l'operaio difende però legittimamente il «limite» intrinseco della sua merce. Essendo un «dispendio produttivo di cervello, nervi e muscoli, mani etc.»⁵⁵², la sua forza-lavoro non può essere consumata al di là di una certa soglia: quella segnata dal suo tempo di reintegro fisico. Per Marx, il conflitto tra queste posizioni prende quindi la forma di un'*antinomia* tra diritti eguali. A parità di diritto, nel conflitto tra una tesi e un'*antitesi* formalmente legittime, ne conclude allora Marx, «decide la forza», cioè la capacità di far valere una norma contro l'altra. Soltanto allargando la propria «forza d'attacco», la classe operaia riesce a imporre un altro idioma, un altro diritto, nel quale questo conflitto risulta esprimibile, instaurando così la giornata lavorativa «normale».

Ci pare che quest'*antinomia* tra la forza operaia e la forza dei capitalisti possa essere spiegata grazie a un'ipotesi foucaultiana. È impiegando la «guerra» come «analizzatore della

⁵⁵⁰ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 340 [corsivo nostro].

⁵⁵¹ Come notato da Legrand sulla scia di Lyotard, è più in generale l'ingiustizia generata dallo sfruttamento a non poter essere formulata nell'*«idioma»* giuridico borghese. In quanto ingiustizia non verbalizzabile, senza voce e né ragione, essa può essere considerata come una sorta di *différend* lyotardiano. Cfr. Stéphane Legrand, «Le sujet du *Capital*», in Franck Fischbach (dir.), *Marx. Relire «Le Capital»*, PUF, Paris 2009.

⁵⁵² K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 118.

società) – sostiene Foucault nel suo corso del 1976 – che si coglie il «furore della lotta» che sta al di sotto delle istituzioni sociali più pacifiche⁵⁵³. Tale griglia analitica è ben presente nelle pagine del *Capitale*, in cui Marx sembra seguire *ante-litteram* l'invito foucaultiano a «riposizionare il potere dentro la lotta di classe»⁵⁵⁴. Secondo Marx, infatti, l'istituzione giuridica della «giornata lavorativa normale» non è il risultato del buonsenso dei riformatori, ma l'effetto di una «lenta e più o meno nascosta guerra civile tra la classe capitalistica e la classe lavoratrice»⁵⁵⁵. Dalla riluttanza dell'operaio al lavoro produttivo, Marx passa così ad analizzare la composizione delle energie vitali degli operai in forza comune, che prende la forma dell'«antagonismo di classe»⁵⁵⁶. Emersa come fattore difensivo e negativo, questa forza è ora offensiva e affermativa. Dispiegandosi in un lungo confronto strategico con i capitalisti⁵⁵⁷, la forza operaia istituisce infatti la classe dei lavoratori come soggetto della scena pubblica e genera nuove istituzioni giuridiche e politiche, come i sindacati, il movimento cartista o la legislazione sull'orario di lavoro. Il capitolo ottavo del *Capitale* riprende, in questo senso, l'analisi strategica della lotta di classe che Marx ed Engels sviluppano nel *Manifesto*⁵⁵⁸. La lotta operaia nasce dalle «collisioni» tra i singoli capitalisti e i singoli operai e prende inizialmente una forma resistenziale: il luddismo, la distruzione delle macchine che intensificano il processo produttivo⁵⁵⁹. In un secondo tempo, grazie a una serie di «successi provvisori», i lavoratori riescono però a coordinare queste singole collisioni, trasformando le singole resistenze in occasioni di «unione» e praticando dunque la «lotta politica» della classe operaia.

Presentata inizialmente come un conflitto meccanico e resistenziale, la «guerra civile» per la giornata lavorativa rivela, nel suo svolgimento, un carattere imprevedibile e offensivo. Narrandone le vicende, Marx insiste non soltanto sulla soggettivazione politica

⁵⁵³ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, cit., p. 20-21, 43-44.

⁵⁵⁴ «Se il potere è la lotta di classe o la forma che prende la lotta delle classi, occorre riposizionare il potere nella lotta di classe. Ecco. Ma temo che si faccia spesso in molte analisi il contrario, e che si definisca la lotta di classe come lotta per il potere. Bisognerebbe guardare ai testi di Marx e non credo di essere radicalmente antimarxista dicendo ciò che dico». M. Foucault, «L'immanenza del potere», cit., p. 253.

⁵⁵⁵ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 415.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 407.

⁵⁵⁷ Nel *Capitale*, il processo storico della lotta sulla giornata lavorativa non è presentato come un progresso lineare verso migliori condizioni di lavoro. Esso è anzi segnato, secondo Marx, da accelerazioni e decelerazioni, eventi inattesi e svolte improvvise. «Ma a questa vittoria apparentemente definitiva del capitale – scrive ad esempio Marx – seguì una improvvisa svolta. Finora gli operai avevano opposto una resistenza passiva, benché inflessibile e rinnovata di giorno in giorno. Adesso protestavano in turbolenti e minacciosi *meetings* nel Lancashire e nel Yorkshire». *Ibidem*.

⁵⁵⁸ «Mostrando le fasi più generali dello sviluppo del proletariato, abbiamo seguito la guerra civile, più o meno celata, interna alla società attuale, fino al punto in cui essa esplode in un'aperta rivoluzione». F. Engels, K. Marx, *Manifesto comunista*, cit., p. 27-28.

⁵⁵⁹ Ivi, p. 23-24.

degli operai, cioè sul loro divenire-classe nello scontro con i capitalisti, ma anche sull'intreccio tra dispositivi di potere e pratiche di lotta. «Si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni dal 1830 in poi che hanno visto la luce – sostiene d'altronde Marx nel capitolo XIII – come puri e semplici mezzi di guerra del capitale contro le sommosse operaie»⁵⁶⁰. Analogamente a Foucault, quindi, Marx non sembra intendere la resistenza operaia come una causa prima o come un motore ontologico, separato dal potere capitalista, bensì come una differenza interna al rapporto sociale dello sfruttamento, declinato ora esplicitamente come rapporto di forza. In questo scontro tra forze sociali attive e reattive, la resistenza operaia risulta perciò non soltanto co-estensiva al potere del capitale, ma anche capace d'eccedere, infrangendole, le sue tecniche. Altrettanto molteplice e produttiva, essa si ripresenta in gioco di sbalzi e interruzioni, ritirate e incursioni, disegnando i tratti di un conflitto che si potrebbe definire «asimmetrico»⁵⁶¹.

1.3. L'autonomia relativa dei rapporti di potere

Una volta esplicitate le diverse figure del potere sottese alla teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico, abbiamo insistito sul carattere differenziale di tale teoria. Questo ci ha permesso di completare la nostra ricostruzione dell'analitica marxiana dei rapporti di produzione, individuando le principali figure della resistenza operaia nel primo libro del *Capitale*. Tale ricostruzione ci consegna due importanti lezioni relative alla concezione marxiana del potere capitalistico. Anzitutto, capiamo così che essa si scosta dall'immagine del potere capitalistico come un fattore completamente immanente o completamente trascendente rispetto alla struttura economica del modo di produzione. Le figure della muta coazione economica, della violenza produttiva e del comando microfisico del capitale restituiscono, al contrario, la trama complessa e differenziata di un potere infra-economico o infrastrutturale, cioè immanente, ma irriducibile, alla struttura economica della società. Non essendo localizzato in alto o in basso, a lato o nel mezzo del tutto sociale, ma disseminandosi piuttosto lungo la diagonale che lega l'alto al basso, il margine al centro, il potere capitalistico non va inteso, per il Marx del *Capitale*, come un dominio statico e onnipervasivo. Esso consiste, piuttosto, in molti passi marxiani, in un rapporto sociale mobile e poroso, con le sue rigidità e le sue faglie. È per questo che la natura differenziale

⁵⁶⁰ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 577.

⁵⁶¹ Riprendiamo quest'espressione da Étienne Balibar, *Cinq études de matérialisme historique*, Maspero, Paris 1974, [trad. it. *Cinque studi di materialismo storico*, Pgreco, Milano 2021]. Su concetto di conflitto asimmetrico, si veda inoltre Francesco Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Quodlibet, Macerata 2020].

dell'analisi marxiana dello sfruttamento capitalistico, l'idea che il capitale si basa sul controllo di una «differenza» che gli sfugge continuamente, si è rivelata utile per completare la nostra ricostruzione. Essa ci ha insegnato che la resistenza operaia, lungi dall'essere assente, svolge invece un ruolo di primo piano nel primo libro del *Capitale*. Presentandosi come riluttanza e come forza, come potenza reattiva e come potenza attiva, la resistenza operaia prova così, in negativo, che le diverse tecnologie di potere capitaliste sono necessarie per mettere in opera lo sfruttamento. Essa conferma perciò che, più che come un'astrazione che sovrasta la vita sociale, nel *Capitale* Marx concepisce il potere come la risultante provvisoria, di un conflitto asimmetrico, imprevedibile.

Una volta argomentata l'idea che, per Marx, il potere capitalistico ha una natura infrastrutturale, resta tuttavia aperto un problema. Ci si può infatti chiedere qual è il posto che occupano questi rapporti di potere immanenti, ma irriducibili all'economia, nell'architettura generale del modo di produzione capitalistico. Essendo interni e costitutivi, ma non identici, allo sfruttamento del lavoro, che relazione bisogna stabilire tra rapporti di potere e produzione capitalistica? Per rispondere a questa domanda ci sembra necessario assumere fino in fondo lo spiazzamento interpretativo della lettura incrociata di Marx e Foucault che proponiamo.

La nostra ipotesi, lo ricordiamo, è che l'analitica dei rapporti di produzione costituisce un sentiero interrotto del pensiero del Marx maturo. Ciò significa che, benché se ne possano ricostruire i lineamenti leggendo i suoi testi all'ombra di Foucault, Marx non propone esplicitamente una teoria dei rapporti di potere capitalistici. L'idea della determinazione economica «in ultima istanza» (*in letzter Instanz*) – formulata da Engels in una famosa lettera⁵⁶² – chiude, anzi, tale ipotesi di ricerca. In questo senso, l'analitica dei rapporti di produzione costituisce un autentico punto di eresia del *Capitale*: un'idea presente soltanto in controtuce, abbozzata ma subito rimossa, che si ripresenta negli spazi bianchi, o nei silenzi, della teoria marxiana del capitalismo. Concludendo questo capitolo, si tratta allora di provare a dar voce a tali silenzi. Riprendendo, a nostra volta ereticamente, una formula di Althusser⁵⁶³, possiamo sostenere che, nel primo libro del *Capitale*, i rapporti di

⁵⁶² Friedrich Engels, «Lettera à Joseph Bloch», 21 settembre 1890: «Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens». (Marx-Engels, *Werke*, Band 37, Dietz Verlag, Berlin 1967, p. 463, [corsivo nostro].

⁵⁶³ Althusser introduce l'idea dell'autonomia relativa della sovrastruttura ideologica rispetto alla struttura economica del modo di produzione fin da Louis Althusser, «Contradiction et surdétermination», in Louis Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005 (1965), [trad. it. *Per Marx*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 69-108]. L'espressione è esplicitamente ripresa da Foucault: «je pense que les techniques du pouvoir peuvent être transposées, au cours de l'histoire, de l'armée à l'école, etc. Leur histoire est relativement autonome par

potere sono dotati di un'*autonomia relativa* rispetto alle esigenze immediate dell'accumulazione di profitto. Diversamente da Althusser, va tuttavia precisato, l'autonomia relativa che intendiamo mettere in luce non riguarda l'istanza rappresentata dalla sovrastruttura ideologico-politica (lo Stato e i suoi apparati), bensì le *funzioni* di potere che ne costituiscono la struttura stessa, cioè il processo di sfruttamento. Per dare corpo a quest'ipotesi, conviene allora distinguere due sensi di tale autonomia relativa. Relativamente autonomi, i rapporti di potere capitalistici lo sono infatti sia perché operano secondo una logica che pare slegata dalle esigenze immediate dell'accumulazione del profitto, sia perché danno luogo a contraddizioni e antagonismi specifici.

a. *Il regime della produzione*

Nel primo libro del *Capitale*, coerentemente con i capisaldi della sua teoria, Marx sostiene, e ribadisce più volte, che l'aumento immediato del tasso di profitto è la causa che determina lo sviluppo dei dispositivi di potere del capitalista individuale e collettivo. Questa determinazione causale è declinata, più precisamente, in senso multi-scalare, cioè ai vari livelli della società capitalista. Sul piano generale, Marx sostiene ad esempio che alla «centralizzazione» finanziaria dei capitali corrisponde la «concentrazione» della produzione in grandi complessi industriali, organizzati gerarchicamente. Sul piano delle singole industrie, egli evidenzia invece che l'innovazione tecnologica del processo di lavoro risponde all'esigenza capitalista di aumentare la produttività e di reprimere le sommosse operaie, ristabilendo a tutti i costi la linearità della produzione. Sul piano storico, Marx sottolinea poi che, pur incorporando la violenza dell'accumulazione originaria al suo funzionamento ordinario, la produzione capitalista dipende dalle bronzee leggi dell'economia, cioè dall'imperante necessità di valorizzare il valore investito nei mezzi di produzione e nella forza-lavoro, per far fronte alla concorrenza intercapitalistica. Sul piano politico, infine, Marx definisce, nel *Manifesto*, lo Stato come il «comitato d'affari» della borghesia e precisa, nelle *Guerra civile in Francia*, che esso non può essere appropriato dal proletariato, ma soltanto abbattuto e sostituito da un'altra forma di potere politico. A qualunque livello si affronti il problema, insomma, per Marx lo sviluppo dei dispositivi di potere – industriali, tecnologici, politici – sembra risultare quindi funzionale all'interesse

rapport aux processus économiques qui se développent. Pensez aux techniques employées dans les colonies d'esclaves en Amérique latine et que l'on peut retrouver dans la France ou dans l'Angleterre du XIXe siècle. Il existe donc une autonomie, relative, non absolue, des techniques de pouvoir». M. Foucault, «Entretien avec D. Trombadori», cit., p. 910.

immediato dei capitalisti. La razionalità politica del dominio capitalista sembra così coincidere con la razionalità economica del profitto, perché ogni operazione di potere ha per scopo la valorizzazione del valore di scambio⁵⁶⁴.

Questa sorta di coincidenza tra razionalità economica e razionalità strategica del capitale è ribadita nella quarta sezione del *Capitale*, nella quale Marx delinea, come abbiamo visto, una microfisica del comando capitalista sulla cooperazione sociale. Tre idee fondamentali dominano in effetti questa sezione del libro: l'idea che il capitale razionalizza progressivamente il processo produttivo in funzione delle sue esigenze (determinando il passaggio dalla «manifattura» alla «grande industria»)⁵⁶⁵; l'idea che la tendenza a pianificare razionalmente la produzione (tramite la divisione del lavoro) è inversamente proporzionale all'anarchia del mercato e della divisione internazionale del lavoro⁵⁶⁶; l'idea, infine, difesa nel terzo libro del *Capitale*; che questa tendenza conduce alla meccanizzazione del processo produttivo, quindi alla crescente espulsione di forza-lavoro dalle industrie e ai conseguenti rischi di caduta del saggio di profitto⁵⁶⁷.

E tuttavia, ci pare che proprio queste pagine testimonino anche di un'intuizione che potremmo definire eretica: di un'ipotesi, cioè, apparentemente impensabile nel quadro teorico economicista del primo libro del *Capitale*. Semplificando, si tratta dell'idea che, sviluppando la divisione di lavoro e la gerarchia industriale, il capitale si dota di dispositivi di comando – o di plus-potere, per usare il lessico di Foucault – che non perseguono immediatamente, ma soltanto mediatamente, gli obiettivi del capitalista. In altri termini, l'idea che la logica del comando sul lavoro sia relativamente autonoma da quella della massimizzazione del profitto immediato. Nella quarta sezione del *Capitale*, quest'ipotesi emerge a più riprese. Essa si presenta ad esempio quando Marx sottolinea che, con la manifattura, si crea la divisione, assente nelle precedenti organizzazioni del lavoro, tra operai «abili» e operai «inabili», figure utili e figure disutili al processo produttivo⁵⁶⁸. Essa si ripresenta laddove Marx nomina la «serie di parassiti e predoni» che, nel caso del lavoro

⁵⁶⁴ Di qui, ad esempio, l'idea operaista secondo cui il capitale si identifica il suo piano di comando politico, l'idea che il capitale non ha semplicemente bisogno del dominio, ma *coincide* con il dominio sulla cooperazione lavorativa. Già presente nel giovane Tronti, questa tesi è poi pienamente sviluppata in A. Negri, *Marx oltre Marx*, cit.

⁵⁶⁵ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 500-501.

⁵⁶⁶ Ivi, p. 486. Già in *Miseria della filosofia*, Marx sosteneva d'altronde che «si può stabilire come principio generale che, quantomeno l'autorità presiede la divisione del lavoro all'interno della società, tanto più la divisione del lavoro si sviluppa all'interno della fabbrica e vi è sottoposta all'autorità di uno solo. Così l'autorità nella fabbrica e quella nella società, in rapporto alla divisione del lavoro, stanno in ragione inversa l'una dell'altra». Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la «Philosophie de la Pauvreté» de Proudhon*, 1847, [trad. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 2019, p. 130-131].

⁵⁶⁷ K. Marx, *Il Capitale*, III, cit., sezione III.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 478.

capitalistico a domicilio, si inserisce tra le maglie della produzione capitalistica⁵⁶⁹. Quest'intuizione è particolarmente evidente, infine, nei passi in cui Marx elenca la panoplia di figure gerarchiche di fabbrica – direttori, sorveglianti, controllori, capi-reparto, assistenti, cioè «sottoufficiali dell'industria»⁵⁷⁰ – che costituiscono un segmento lavorativo economicamente improduttivo, necessario soltanto, secondo Marx, ad esercitare il «dispotismo» del capitalista sugli operai.

È però grazie a un passo del tredicesimo capitolo del primo libro del *Capitale* che, spingendo Marx per così dire oltre sé stesso, possiamo tirare le conseguenze di tale intuizione. In questo capitolo, Marx non si limita mettere in luce la contraddizione tra l'anarchia del mercato capitalistico e l'autocrazia della produzione industriale. Egli sostiene soprattutto che il potere assoluto esercitato dal capitalista sulla cooperazione contraddice l'ideologia liberale del parlamentarismo e del sistema politico rappresentativo. A suo avviso, infatti,

il codice di fabbrica in cui il capitale formula [...] la sua autocrazia sugli operai, gettando alle ortiche la divisione dei poteri tanto cara alla borghesia in altri campi e l'ancor più amato sistema rappresentativo, non è che la *caricatura capitalistica della regolamentazione sociale del processo lavorativo* resa necessaria dalla cooperazione su grande scala e dall'impiego di mezzi di lavoro comuni, in particolare dalle macchine⁵⁷¹.

L'interpretazione più ovvia di questo passo rimanda alla distinzione tra «struttura» economica e «sovrastruttura» politica del modo di produzione. Restando fedeli a questa distinzione canonica, capiamo che, in questo passo, Marx sostiene che la sovrastruttura dello Stato borghese non rispecchia semplicemente la base economica della società, ma la mistifica, presentandosi come suo rovescio speculare. Per questo, scoprire che il capitalista esercita una forma di «autocrazia» sugli operai significa «gettare alle ortiche» la «divisione dei poteri tanto cara alla borghesia», cioè demistificare la sovrastruttura in nome della struttura. In questo modo, la critica della razionalità con cui il capitale ordina il processo produttivo infrange le illusioni ideologiche della ragione politica liberale.

Ciononostante, questo passo può essere anche letto in modo da complicare il concetto stesso di struttura economica. Ci pare infatti che l'uso del termine «autocrazia» indichi che, per Marx, l'organizzazione capitalistica del lavoro non è semplicemente

⁵⁶⁹ Ivi, p. 607.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 563.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

un'istanza monolitica, con la quale si svela l'ipocrisia del parlamentarismo liberale. Questo termine rivela inoltre che l'organizzazione capitalista del lavoro è a sua volta un regime di potere, nel quale si compongono funzioni e livelli diversi. Secondo Marx, più precisamente, questo regime della produzione è dotato di «codici» specifici, che variano sulla base della congiuntura storica, vale a dire dei rapporti di forza di un tempo e di un luogo determinati. Nel caso del «codice di fabbrica» dell'Inghilterra della rivoluzione industriale – analizzato in queste pagine del *Capitale* – il regime capitalista della produzione è appunto autocratico. Esso costituisce perciò, agli occhi di Marx, la «caricatura capitalista della regolamentazione del processo lavorativo». Caricaturale – possiamo supporre – questo regime di potere sulla produzione lo è perché, pur essendo reso necessario dallo sviluppo della cooperazione sociale su larga scala, risulta disfunzionale ai fini della produzione capitalista stessa, almeno da due punti di vista. Da una parte, esso mobilita infatti di una molteplicità di figure professionali improduttive, necessarie soltanto ad assicurare un surplus di comando sulla forza-lavoro. Dall'altra parte, il regime autocratico della fabbrica genera resistenze e contraddizioni specifiche, dovute proprio a quest'eccesso di potere, che ostacolano l'accumulazione del profitto.

b. Double bind

L'idea dell'autonomia relativa del comando capitalista rispetto alle esigenze immediate del profitto ci permette infine di distinguere un aspetto particolare delle «contraddizioni strutturali» del capitalismo. Questo aspetto emerge, a nostro avviso, quando Marx connette le tendenze economiche generali del capitalismo come modo di produzione al potere esercitato dal singolo capitalista sul processo di lavoro.

È ormai noto che, come evidenziato ad esempio da Fredric Jameson, nelle pagine centrali del libro, Marx sviluppa la tesi secondo cui il modo di produzione capitalistico è attraversato da una «contraddizione immanente», dotata di un «carattere antagonistico». Tale contraddizione a carattere antagonistico dipende, a suo avviso, dalla tendenza capitalistica ad automatizzare il processo produttivo, aumentando così la «composizione organica» del capitale, cioè il rapporto tra capitale fisso e capitale variabile, macchine e forza-lavoro. Per competere sul mercato, sostiene Marx, ogni industria capitalista deve aumentare la produttività del lavoro con l'innovazione tecnologica. L'introduzione di sempre nuove macchine espelle però sempre più lavoratori dal processo di produzione,

riducendo la quantità di forza-lavoro impiegata, quindi i margini stessi del profitto⁵⁷². Al di là della validità economica di questa tesi, e per quanto la caduta tendenziale del saggio di profitto sia bilanciata da alcune contro-tendenze (le crisi capitalistiche, ad esempio), è interessante notare che, per Marx, questo fenomeno non fa che accrescere, a termine, la tensione sociale. Da un lato, la formazione di un «esercito industriale di riserva» serve a dividere il proletariato, mettendo in competizione i diversi segmenti che lo compongono. Dall'altro lato, però, l'accrescimento del proletariato sottooccupato e disoccupato, cioè di una popolazione eccedente gli interessi del capitale, induce l'introduzione di specifiche misure di polizia, che possono inasprire il conflitto di classe. Per questo, la contraddizione immanente allo sviluppo del capitale contiene, per Marx, anche un carattere antagonista.

Meno noto, invece, è che questa «contraddizione immanente» alle tendenze di lungo corso dell'economia capitalista si accompagna inoltre, in queste pagine del *Capitale*, ad una «contraddizione assoluta» interna alla sua infrastruttura di potere. Tale contraddizione, ci pare, è relativamente autonoma rispetto all'esigenze di valorizzazione del capitalista. Essa, infatti, non è soltanto determinata dalla necessità di aumentare il tasso di profitto, ma risulta anche legata alla complessità dell'economia del potere della grande industria. Nella quarta sezione del *Capitale*, dopo aver descritto nel dettaglio le diverse tecniche necessarie a disciplinare gli operai nell'industria, Marx chiarisce in effetti il loro obiettivo nel modo seguente:

La natura della grande industria ha per effetto la *variazione del lavoro* (*Wechsel der Arbeit*), la fluidità della funzione (*Fluß der Funktion*), l'assoluta mobilità dell'operaio (*allseitige Beweglichkeit des Arbeiters*). D'altra parte, nella sua forma capitalista, essa riproduce l'antica divisione del lavoro con le sue particolarità fossilizzate. Si è visto come questa *contraddizione assoluta* privi di ogni tranquillità, stabilità e sicurezza le condizioni di vita dell'operaio, minacci continuamente di togliergli di mano, insieme allo strumento di lavoro, il mezzo di sostentamento⁵⁷³.

⁵⁷² Si tratta della celebre tesi della caduta tendenziale del saggio di profitto, che risulta appunto legata, in questo contesto, all'aumento della composizione organica del capitale. Nella sua lettura del primo libro del *Capitale*, Fredric Jameson ha insistito sui potenziali di antagonismo che accompagnano l'aumento della composizione organica del capitale. Secondo Jameson, infatti, la tendenza del capitale a produrre strutturalmente disoccupazione è la legge stessa dell'accumulazione capitalista: quella legge che «pone l'identità di produttività e miseria». Friedrich Jameson, *Representing Capital. A reading of volume 1*, Verso, London-New York 2011, p. 127, [traduzione nostra].

⁵⁷³ Ivi, p. 636.

Alla luce di questo passo, possiamo sostenere che la «contraddizione assoluta» di cui Marx parla in questo passo non riguarda le tensioni sociali generate dal disciplinamento della popolazione proletaria sovrannumeraria. Essa riguarda, piuttosto, i meccanismi di potere interni al processo produttivo. Connettendo il concetto di «contraddizione» a quello di «variazione del lavoro» (*Wechsel der Arbeit*), e sottolineando che la grande industria eredita «l'antica divisione del lavoro con le sue particolarità fossilizzate», Marx sostiene che il comando capitalista sul processo produttivo ha degli effetti contraddittori sulle abitudini dei lavoratori. Da un lato, come abbiamo visto, la disciplina di fabbrica costringe l'operaio a erogare la propria forza-lavoro in modo razionale e lineare, organizzando una cooperazione sociale sempre più intensa e aumentando così la produttività. Dall'altro lato, oltre a intensificare la forza produttiva dei lavoratori cooperanti, il comando capitalista consiste nell'addestramento del lavoratore alla flessibilità e all'intermittenza, all'isolamento della sua attività, alla misura del suo tempo e alla valutazione permanente del suo lavoro. Il «comando», in altri termini, unisce sotto il segno della separazione, socializza la produzione dividendo i lavoratori: ecco il senso contraddittorio della «variazione del lavoro» cui aspirano, secondo Marx, le tecniche di potere della grande industria.

Riprendendo un'ipotesi foucaultiana, messa in luce da Legrand, possiamo definire questa contraddizione interna all'economia del potere industriale come una sorta di *double bind* del comando capitalista sulla cooperazione sociale. Come abbiamo visto, le operazioni disciplinari studiate da Foucault sono finalizzate a produrre soggetti a un tempo produttivi e docili, disponibili al lavoro e politicamente mansueti⁵⁷⁴. Come notato da Legrand, questi obiettivi possono però anche entrare in contraddizione. Nel capitalismo, la liberazione della capacità produttiva dei soggetti è infatti sistematicamente associata alla loro reclusione nella gerarchia di fabbrica: la loro autonomia alla più radicale eteronomia⁵⁷⁵. In questo senso, possiamo sostenere che, perseguendo l'obiettivo della «variazione del lavoro»,

⁵⁷⁴ In Foucault, la doppia ingiunzione della disciplina, che richiede al proletario la sua assoluta disponibilità a produrre e la sua assoluta docilità, si basa anche sull'assoluta miseria nella quale il proletario versa a causa dell'espropriazione capitalistica dei mezzi di produzione. «D'un côté, il faut le désencadrement législatif des ouvriers, il faut que l'ouvrier soit à la limite de l'indigence pour que les salaires les plus bas possibles; de l'autre, il faut que, au moment où celui qui travaille est acculé à la misère, la propriété ne soit pas exposée à ses besoins». M. Foucault, *La société punitive*, cit., p. 150.

⁵⁷⁵ «Tout se passerait alors comme si ce mode de production ne pouvait exister qu'en se livrant simultanément à deux tendances virtuellement contradictoires : la libération tendancielle du travail et la prolétarisation croissante accompagnée de la dissolution des relations sociales et autoritaires précapitalistes; et une contre-tendance qui l'oblige à inhiber en permanence cette libération-prolétarisation par des formes multiples de coercition, de fixation de la main d'œuvre, de limitation des possibilités de rupture du contrat, de séquestration, et d'anti-production – parce que cette contre-tendance travaille, par en-dessous, à produire la force de travail elle-même (comme ensemble de dispositions subjectives, d'habitus déterminés) sans quoi la prolétarisation et l'exploitation n'ont plus de sens». S. Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», cit., p. 42.

l'economia di potere della grande industria capitalistica oscilla tra diverse ingiunzioni contraddittorie. Tra l'ingiunzione alla fissità e quella alla mobilità della forza-lavoro, anzitutto, ma anche tra la connessione del lavoratore ai mezzi di produzione e la sua spoliatura da essi; tra l'intensificazione della sua forza produttiva e la diminuzione della sua forza politica; tra l'abolizione delle forme di dipendenza personale precapitalistiche e l'instaurazione di nuove forme di dispotismo⁵⁷⁶. Queste ingiunzioni contraddittorie possono essere spiegate richiamando il carattere differenziale della teoria marxiana dello sfruttamento. Se è vero che, per ottenere profitto, il capitalista deve controllare la differenza specifica della forza-lavoro, attualizzandone la potenza e minimizzando, al tempo stesso, la sua resistenza; se ciò è vero, allora, l'economia del potere capitalista non può che essere scissa tra la spinta a *comporre* e la necessità di *scomporre* le forze dei lavoratori, tra l'esigenza di intensificare e quella di diminuire la loro potenza, tra il bisogno di produttività e quello di docilità; tra la cooperazione e la sua inibizione. La razionalità del comando capitalista entra così in contraddizione con la sua razionalità produttiva e si scontra con le resistenze che, necessariamente, si oppongono all'eccesso di potere che il capitale deve esercitare per ottenere plusvalore. Resistenze che emergono precisamente al punto di intersezione tra il potere dell'economia capitalista e la sua economia del potere.

* * *

Partiti dall'antinomia tra la teoria marxiana dello sfruttamento economico all'analisi foucaultiana dei rapporti di potere, in queste pagine abbiamo difeso l'idea che i concetti di potere e di sfruttamento, lungi dal costituire categorie alternative e addirittura esclusive per la filosofia sociale contemporanea, risultano saldamente intrecciati, intersecandosi continuamente tanto nel pensiero di Foucault quanto in quello di Marx. Per difendere questa tesi, nella prima metà del capitolo abbiamo riletto la ricerca di Foucault sul potere interrogando non tanto quel che dice, ma anche e soprattutto ciò che tace. Una volta ricostruiti i tratti della lettura standard della microfisica del potere, abbiamo enucleato le aporie nella quale essa rischia di cadere a causa del suo antimarxismo. Abbiamo poi

⁵⁷⁶ Sulla contraddizione, o la doppia ingiunzione, tra mobilità e fissità del lavoro nel capitalismo contemporaneo, si veda Sandro Mezzadra, Brett Neilson, «The capitalist virus», in *Politics*, 2022, p. 1-15. La relativa sconnessione tra razionalità economica e razionalità politica delle operazioni del capitale è testimoniata anche dalla nascita del «capitalismo fossile» ricostruita dallo storico Andreas Malm. Egli mostra infatti che la transizione all'energia fossile fu dettata principalmente dalla necessità di mantenere il comando capitalista sulla classe operaia, ben più che dalla sua razionalità economica. Cfr. Andreas Malm, *Fossil capital. The rise of steam power and the roots of global warming*, Verso, London-New York 2016.

sostenuto che queste aporie possono essere, se non risolte, almeno smussate a patto di identificare due eresie marxiste che infestano la ricerca di Foucault sui rapporti di potere. Interpretando i concetti di disciplina e di biopotere come i nomi comuni delle operazioni che producono e riproducono la forza-lavoro sfruttata dai capitalisti, abbiamo dissipato le difficoltà logiche e storiche in cui la microfisica del potere sembra cadere. Dissipare tali difficoltà, ci ha permesso di svelare un limite concettuale, che Foucault condivide paradossalmente proprio con Marx e con buona parte dei marxisti del suo tempo: la mancanza di un'analisi di genere del processo capitalistico di produzione e riproduzione sociale della forza-lavoro.

Simmetricamente, nella seconda metà del capitolo abbiamo sostenuto che, rileggendo il primo libro del *Capitale* alla luce di Foucault, la teoria marxiana dello sfruttamento capitalistico risulta travagliata da un punto di eresia. Se si prende sul serio la complessa semantica marxiana del potere, si scopre in effetti che Marx associa diverse figure del potere capitalistico e della resistenza operaia ai diversi modi di esposizione della sua teoria dello sfruttamento. Sviluppando questo punto di eresia oltre la lettera del testo, abbiamo perciò sostenuto che, per Marx, i rapporti di potere capitalisti non sono né completamente immanenti, né completamente trascendenti: che non operano dentro e al di sotto, e in definitiva trasversalmente, ai rapporti sociali di produzione. Ciò ci ha permesso di superare tanto la tesi secondo cui il potere coincide con la fredda logica economica del capitale, ossia con l'autovalorizzazione del valore di scambio, quanto l'idea che il potere, per Marx, non è che potere politico, separato dalla struttura economica, coincidente con lo Stato e con i suoi apparati ideologici. In virtù di questa natura infra-economica, o «infrastrutturale», come l'abbiamo chiamata, dei rapporti di potere capitalistici abbiamo infine definito la loro posizione dentro il modo di produzione come relativamente autonoma rispetto alla struttura economica e abbiamo mostrato che questa relativa autonomia determina delle contraddizioni e delle resistenze specifiche, situate al punto di intersezione tra potere e sfruttamento.

Tuttavia, va in conclusione notato che, per Foucault come per Marx, i rapporti di potere non hanno soltanto uno spessore materiale. Oltre che di una dimensione corporea, o pratico-operativa, essi sono anche dotati di una dimensione ideale, o pratico-discorsiva, che ne aumenta la pervasività, dando luogo a tensioni e conflitti particolari. Dopo aver incrinato l'antinomia tra potere e sfruttamento, e dopo averla ridefinita come un punto di eresia che travaglia il pensiero dell'uno e dell'altro, è questo secondo aspetto della presunta opposizione tra critica dell'economia politica di Marx e analitica dei poteri di Foucault che

vale ora la pena approfondire. Dal rapporto tra i concetti di potere e sfruttamento, passiamo allora alla presunta antinomia tra la nozione foucaultiana di «norme» e il concetto marxiano di «ideologia».

CAPITOLO V

Norme o ideologia

Le attività sessuali vengono considerate “normali” o “perverse” solamente in base a parametri di giudizio relativi, inerenti all’epoca storica. [...]. Alla base della classificazione di atti e tendenze sessuali tra le “aberrazioni” vi è anche una causa economica. Marx fa propria l’ipotesi [...] secondo la quale tutti gli antichi legislatori «e primo di tutti Mosè, fondarono il successo delle loro prescrizioni in materia di virtù, giustizia e buoni costumi, sulla proprietà fondiaria»

Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*⁵⁷⁷

La seconda antinomia che separa la critica dell’economia politica di Marx e l’analisi dei poteri di Foucault è più sottile e meno nota di quella appena superata. Si tratta dell’opposizione tra il concetto foucaultiano di «norme» (o normatività) e quello marxiano di «ideologia»: della biforcazione tra una critica dei discorsi che legittimano l’ordine sociale dominante e una critica dell’ordine normativo dei discorsi dominanti. Sappiamo bene che il concetto di «norma» designa, in Foucault, un raddoppiamento della «regola giuridica» attraverso un mezzo nuovo, che sovrappone la distinzione lecito/illecito alla divisione normale/patologico. In questo contesto, tuttavia, parliamo preliminarmente della norma nel senso degli «effetti normativi», cioè della sua traduzione nei diversi sistemi di normatività. L’antinomia che ci interessa, in effetti, consiste nella biforcazione apparente tra una critica dei discorsi che legittimano l’ordine sociale dominante (e che Marx chiama appunto «ideologici») e una critica dell’ordine normativo dei discorsi dominanti (che, seguendo Foucault, consideriamo appunto come effetto normativo, e che qualificiamo, al plurale, come «norme»). Più sottile di quella precedente quest’antinomia lo è nella misura in cui essa non presuppone una netta contrapposizione tra l’analisi del potere di Foucault e la critica dello sfruttamento economico di Marx. L’antinomia tra norme e ideologia non

⁵⁷⁷ Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2017 (1977), p. 27.

postula, detto altrimenti, che Marx e Foucault si occupano di oggetti completamente diversi, con scale d'analisi e obiettivi inconciliabili. È infatti chiaro che il concetto di norma e quello di ideologia risultano condividono, anzi, alcuni problemi teorici: entrambi affrontano, in una certa misura, il rapporto tra «linguaggio» e «potere», «discorso» e «pratica», «dominio» e «idee»⁵⁷⁸. Accettato questo campo comune, si può però sostenere che, pur ponendosi un problema analogo, Marx e Foucault vi rispondono in modo opposto e speculare. Laddove Marx si indirizza verso una critica delle illusioni ideali che giustificano lo *status quo* del capitalismo, accordando un primato alle pratiche sociali (economiche, in particolare) sui discorsi, Foucault non distingue pratica e discorso, ma si concentra invece sulle norme che ordinano la realtà sociale, inaugurando una teoria performativa del linguaggio e criticando così il potere veicolato da certi saperi.

Meno nota, invece, l'antinomia tra il concetto di norma e quello di ideologia lo è perché, a prima vista, essa risulta già superata nel dibattito della teoria critica contemporanea. Basti pensare alle ricerche di Dardot e Laval sulla «razionalità imprenditoriale» del neoliberalismo, all'indagine di Luc Boltanski e Ève Chiapello sul «nuovo spirito del capitalismo» o alla teoria della «performatività di genere» sviluppata da Judith Butler. Insistendo sulla pervasività della ragione manageriale, le prime due imprese svelano la profonda compenetrazione tra norme morali ed economia capitalista⁵⁷⁹. Partendo dalle impasse del femminismo detto «essenzialista», Butler si serve di Foucault e della teoria dell'ideologia del marxista Althusser per concepire invece il genere, e il turbamento (*trouble*) che lo attanaglia, come un processo storico-culturale. Ella lo definisce, più precisamente, come un «apparato ideologico produttivo», cioè come un discorso che, mistificandola, «istituisce» la realtà, producendo financo la corporeità sessuale dei propri soggetti⁵⁸⁰. Nonostante la loro originalità e importanza, questi approcci non superano tuttavia l'antinomia tra la marxiana critica dell'ideologia e la genealogia foucaultiana della

⁵⁷⁸ Come notato da Harcourt, Foucault si inserisce, in questo senso, nella storia del pensiero critico radicale e segue la lezione dei «maestri del sospetto» (Marx, Freud, Nietzsche). La sua teoria dei «regimi di verità» si chiede infatti «come, precisamente, i soggetti comincino a sostenere credenze che, in ultima istanza, si rivelano lesive per i loro stessi interessi». B. E. Harcourt, «Radical Thought from Marx, Nietzsche and Freud, through Foucault, to the present», cit., p. 39, [traduzione nostra].

⁵⁷⁹ Per una critica del discorso manageriale che, connettendo Marx e Foucault, lavora sul nesso tra ideologia neoliberale e pratiche di responsabilizzazione morale dei lavoratori si veda ad esempio Massimiliano Nicoli, Luca Paltrinieri, «Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 323-338.

⁵⁸⁰ «Il genere non va concepito come mera iscrizione culturale di significato su un sesso già dato (concezione giuridica); il genere deve anche designare quell'apparato di produzione per mezzo del quale vengono istituiti i sessi. Ne consegue che il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura; il genere è anche il mezzo discorsivo/culturale con cui la "natura sessuata" o "un sesso naturale" vengono prodotti e fissati in quanto "pre-discorsivi", precedenti la cultura, una superficie politicamente neutrale su cui agisce la cultura». J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 30.

normatività. Evitando accuratamente di fare appello al concetto marxiano di ideologia, essi anzi la confermano⁵⁸¹. Come abbiamo visto nel primo capitolo, Dardot e Laval oppongono frontalmente la nozione foucaultiana di «governmentalità» alle teorie marxiste dell'ideologia. Boltanski e Chiapello, dal canto loro, evitando di parlare di ideologia e usano invece il concetto weberiano di «spirito del capitalismo», che considerano più flessibile e affidabile. Nel caso di Butler, infine, il genere è concettualizzato seguendo lo schema dell'«interpellazione ideologica»: un concetto elaborato da Althusser precisamente per uscire dalle difficoltà della definizione marxiana dell'ideologia⁵⁸².

A fronte della persistenza dell'antinomia «norme o ideologia», obiettivo di questo capitolo è di mettere tale alternativa alla prova dei testi di Marx e di Foucault. Analogamente a quanto fatto finora, procediamo quindi in due tempi: partendo dalle «eresie marxiste» presenti in Foucault, risaliamo agli «spazi bianchi» che si aprono in quello di Marx. Nella prima metà del capitolo, prendiamo in considerazione il rapporto di Foucault con la critica marxista dell'ideologia. Ricostruendo analiticamente le obiezioni antimarxiste che Foucault si limita ad accennare, sottolineiamo che la sua teoria delle norme si basa, paradossalmente, su una serie di tesi marxiane, che egli eredita e stravolge al tempo stesso. Queste eresie marxiste in Foucault forniscono, in un secondo tempo, un utile prisma per rileggere alcuni passi dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels. Queste pagine svelano così una sorta di «non detto» nel loro ragionamento: compresenza di due definizioni apparentemente contraddittorie dell'ideologia. Una volta riletto con Foucault, questo non detto può però essere inteso come un'occasione interpretativa. Esso autorizza infatti una definizione rinnovata dell'ideologia come «materialità discorsiva», vale a dire come pratica immanente ai rapporti sociali, dotata di una struttura, di una forma e di una normatività specifica. La seconda antinomia tra i concetti di Marx e di Foucault si presenta, in questo modo, come un nuovo punto di eresia, che interseca il versante discorsivo della critica dell'economia politica marxiana e quello dell'analitica dei poteri foucaultiana.

⁵⁸¹ Come notato da Macherey, la tensione tra questi diversi apparati teorici resta perciò aperta nella teoria critica contemporanea. Cfr. P. Macherey, *Le sujet des normes*, cit., introduction.

⁵⁸² Cfr. Guillaume Le Blanc, «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 45-62. Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in Louis Althusser, *Positions*, Éditions sociales, Paris 1976, p. 67-125, [trad. it. «Ideologia e apparati ideologici di Stato», in Louis Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 65-123].

1. Foucault e la critica dell'ideologia. Rifiuto o riformulazione?

Come per tutte le presunte antinomie che separano la critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri, l'opposizione tra il concetto di ideologia e quello di norme sembra avere un solido fondamento. Il primo dei suoi difensori, d'altro canto, è lo stesso Foucault. Tra i diversi obiettivi polemici scelti nel corso del suo itinerario, egli ritorna con una regolarità quasi ossessiva sul concetto di «ideologia» e opera ogni volta un «piccolo spostamento» nella strategia critica adottata⁵⁸³. A differenza del concetto marxista di sfruttamento, nominato di sfuggita nella sua microfisica del potere, Foucault ripudia quindi risolutamente la categoria di ideologia, attaccandola con una notevole vis polemica. Dopo averla impiegata nella prima fase del suo percorso intellettuale⁵⁸⁴, egli pare rigettare tale categoria tanto sul piano dell'inchiesta storica quanto su quello della critica del presente. Al suo posto, Foucault propone un'analisi degli effetti «normativi» che le «formazioni discorsive» hanno sui soggetti. Soggetti che, a loro volta, non sembrano essere altro che i prodotti dell'«ordine del discorso» storicamente determinato nel quale si trovano immersi.

Coerentemente con quanto sostenuto sin qui, la nostra ipotesi è che la furia polemica con cui Foucault liquida il concetto di ideologia nasconde, in realtà, la profonda ambivalenza del suo approccio. Più che un semplice rifiuto di questa categoria, tale ambivalenza rivela, a nostro avviso, degli echi marxiani nella teoria foucaultiana dell'ordine del discorso, che si condensano in due *riformulazioni* eretiche della critica dell'ideologia. Per rintracciare queste riformulazioni, nelle pagine seguenti ci concentreremo anzitutto sulle obiezioni rivolte da Foucault alle teorie marxiste dell'ideologia. La ricostruzione di tali obiezioni permette di individuare non soltanto il problema condiviso da Marx e da Foucault (il rapporto triangolare tra sapere, potere e discorsi di un periodo storico determinato), ma anche le soluzioni comuni che essi adottano per proporre una soluzione. Alle tre obiezioni che Foucault rivolge alle teorie marxiste dell'ideologia corrispondono

⁵⁸³ Nel corso tenuto tra il 1979-1980, Foucault riassume in questi termini la sua critica del concetto di ideologia: «ancora una volta ritorno su quanto non ho mai smesso di ribadire, il rifiuto di un'analisi in termini di ideologia [...]. Ho insistito molte volte su questo rifiuto. Ci sono ritornato praticamente, credo, in ogni corso che ho fatto, ogni anno [...]. Ritornandoci sopra ogni volta, mi pare, o almeno spero di aver operato un piccolissimo, leggero spostamento». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2012, [trad. it. *Il governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 83-84]. Per una ricostruzione dei «piccoli spostamenti» operati da Foucault nella sua polemica contro il concetto di ideologia, si rimanda a Orazio Irrera, «Foucault e la questione dell'ideologia», in *Materiali foucaultiani*, vol. IV, 7/8, 2015, p. 149-172.

⁵⁸⁴ Si tratta del breve periodo nel quale il giovane Foucault, allievo di Althusser, è iscritto al PCF e professa esplicitamente il marxismo in ambito psicologico. Cfr. Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 2005 (1954), [trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, Raffaele Cortina, Milano 1997]. Per approfondire il marxismo del giovane Foucault, si veda Jean-Baptiste Vuillerod, «La lecture croisée de Hegel et de Marx chez le jeune Foucault», in *Implications philosophiques*, août 2021, disponibile online: <https://www.implications-philosophiques.org/hegel-et-marx-chez-le-jeune-foucault/>.

infatti, a nostro avviso, tre tesi marxiane, relative al rapporto tra discorso e pratiche sociali. Delle intuizioni che Foucault conserva e modifica, situandosi per così dire dentro e contro la critica dell'ideologia, sviluppando una teoria dell'economia del discorso ideologico e un'analisi delle funzioni discorsive immanenti all'economia capitalistica.

1.1. Il rifiuto dell'ideologia: tre obiezioni

A un primo approccio, Foucault sembra rifiutare il concetto di ideologia indipendentemente dalle sue differenti definizioni possibili. Sia esso inteso in senso descrittivo, come la visione del mondo associata a un certo gruppo sociale o politico, oppure in senso critico, come il sistema di idee apparentemente universali che nascondono gli interessi particolari delle classi dominanti, il concetto di ideologia risulta a suo avviso inservibile. Esso pare infatti gravato, sostiene Foucault, da una serie di difficoltà teoriche, che lo rendono ambiguo e difficilmente utilizzabile nel sapere filosofico, storico e sociale.

In un'intervista rilasciata nel 1976 ad Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, tuttavia, Foucault formula tre obiezioni esplicitamente indirizzate a coloro che impiegano il concetto di ideologia in senso critico. In questo modo, il suo rifiuto dell'ideologia si fa più preciso, tanto nei suoi obiettivi quanto nei suoi argomenti. Da un lato, in quest'intervista Foucault chiarisce che la sua polemica è rivolta, in particolare, alla definizione dell'ideologia comunemente associata al marxismo, secondo cui l'ideologia è quel discorso illusorio che giustifica, sul piano delle idee, il dominio economico della classe borghese. Dall'altro lato, egli sottolinea che il suo rifiuto della critica marxista dell'ideologia dipende dalle premesse filosofiche che, a suo avviso, necessariamente accompagnano tale concetto. Secondo Foucault, adottare la critica marxista dell'ideologia implica infatti l'assunzione, consapevole o meno, di almeno tre tesi, pesanti e discutibili. Ognuna di esse fornisce, a suo parere, una buona ragione per evitare l'impiego di questo concetto marxista nella sua «ontologia dell'attualità»:

La nozione di ideologia mi sembra difficilmente utilizzabile per tre ragioni. La prima è che, lo si voglia o no, è sempre virtualmente in opposizione con qualcosa che sarebbe la verità. Ora, credo che il problema non sia di fare delle divisioni tra ciò che, in un discorso, dipende dalla scientificità e della verità e da ciò che dipende da altro, ma di vedere storicamente come si producono degli effetti di verità all'interno di discorsi che non sono in sé né veri né falsi. Il secondo inconveniente è che essa si riferisce credo necessariamente a qualcosa come un soggetto. E, in terzo luogo, l'ideologia è in posizione subordinata rispetto a

qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica materiale, ecc. Per queste tre ragioni, credo che sia una nozione che non si possa utilizzare senza precauzioni⁵⁸⁵.

Con queste tre obiezioni, Foucault intende mettere a nudo le assunzioni teoriche inconfessate che, a suo dire, sottendono la critica marxista dell'ideologia. Nonostante il ruolo chiave che queste obiezioni svolgono nel suo rifiuto delle posizioni che attribuisce al marxismo, nei vari passi in cui si esprime sul tema, Foucault si limita però soltanto a evocarle. Egli le enuncia, rapidamente, senza svilupparle fino in fondo. Il suo rifiuto dei presupposti filosofici del concetto di ideologia, più che argomentato, risulta allora tutt'al più abbozzato.

La nostra ipotesi è che l'indeterminatezza delle obiezioni di Foucault non sia casuale e che dipenda, anzi, da una fondamentale ambiguità, o da un punto di eresia, legato al suo rifiuto della critica marxista dell'ideologia. Mettendoci per un attimo nei suoi panni, proviamo allora a ricostruire nel dettaglio gli argomenti che Foucault lascia impliciti nelle sue obiezioni, per verificare se, e in quale misura, essi conducono a un rifiuto della definizione dell'ideologia proposta da Marx ed Engels. Per quanto esse siano strettamente connesse nel ragionamento foucaultiano, conviene distinguere, per semplificare, tre momenti del rifiuto foucaultiano del concetto di ideologia: un'obiezione epistemologica, un'obiezione antropologica e un'obiezione epistemologica.

a. Obiezione epistemologica

La prima obiezione che Foucault rivolge alla critica marxista dell'ideologia è di ordine epistemologico. «Lo si voglia o no, – dichiara – [l'ideologia] è sempre virtualmente in opposizione con qualcosa che sarebbe la verità»⁵⁸⁶. Inteso alla maniera dei marxisti, il concetto di ideologia rimanda, a dire di Foucault, a una dicotomia particolarmente problematica per chi si occupa criticamente della società: l'opposizione tra «verità» e «falsità». Opposizione che, conviene aggiungere per chiarire il ragionamento foucaultiano, i marxisti sembrano associare automaticamente a quella tra «reale» e «ideale».

Stante questa doppia dicotomia presupposta dai marxisti, l'obiezione di Foucault suona più o meno come segue. Secondo i termini dello stesso Marx, sostiene implicitamente, denunciare come ideologiche le idee della classe sociale dominante in un

⁵⁸⁵Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino, «Intervista a Michel Foucault», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 12.

⁵⁸⁶*Ibidem*.

periodo storico determinato significa smascherare la mistificazione *ideale*, o illusoria, che esse esercitano rispetto ai rapporti di dominio *reali*, o materiali. Da questa definizione, seguono però due conseguenze. Anzitutto, ne segue che l'ideologia, ossia i discorsi che idealizzano il mondo sociale, deve essere considerata come *falsa*, perché incapace di rendere conto dei rapporti di potere che effettivamente operano nella società. Le idee delle classi dominanti non sono orientate dall'adeguatezza descrittiva o dalla coerenza logica, bensì dalla loro utilità strumentale: dalla necessità, cioè, di giustificare il dominio dei borghesi sui proletari. Per svelare la natura illusoria dell'ideologia bisogna allora – ecco la seconda conseguenza – presupporre l'esistenza, o almeno la possibilità, un discorso reale: di un discorso *vero*, cioè che descrive adeguatamente la materialità dei rapporti sociali. Criticare l'ideologia comporta allora, secondo Foucault, di presupporre il «materialismo storico» come scienza della storia: il sapere «reale» opposto al sapere «ideale» dell'ideologia borghese.

Tuttavia, obietta Foucault, nelle società in cui viviamo tutti i discorsi dotati di una pretesa di verità emergono all'interno di un gioco complesso di interessi, forze, dispositivi istituzionali, determinazioni storiche, variazioni culturali e conflitti sociali. L'epistemologia, in altri termini, è già da sempre un campo di battaglia politico, sul quale si scontrano abitudini linguistiche, metodi di indagine, tavole di classificazione, vocabolari e regole d'analisi che costituiscono, di volta in volta, i diversi «regimi di verità» nei quali si articola la storia del sapere⁵⁸⁷. Una soglia di scientificità, autentica o presunta, non può perciò essere un criterio valido per fondare la critica dell'ideologia. In questo senso, l'associazione marxista della dicotomia reale/ideale a quella vero/falso non può che, per Foucault, condurre a una terza dicotomia, ancora più problematica delle prime due: quella tra «scienza» e «ideologia». Una concezione ingenua e positivista del sapere è dunque legata, nella prospettiva di Foucault, alla critica della società in termini ideologia. Più che sulla distinzione tra la «verità» del materialismo storico e la «falsità» dell'ideologia borghese, ne conclude Foucault, conviene piuttosto concentrarsi sugli «effetti veritativi» (contestuali) dei discorsi che difendono il potere e di quelli che lo contestano⁵⁸⁸. Più che insistere sulla separazione tra «reale» e «ideale», vale la pena analizzare l'operatività pratica della teoria, l'effettività reale dell'ideale. Con le parole di Foucault: più che studiare i riflessi ideologici

⁵⁸⁷ Sulla politicizzazione foucaultiana dell'epistemologia e della storia della scienza, si veda ancora L. Paltrinieri, *L'expérience du concept*, cit., cap. I.

⁵⁸⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 83-85. «Politica ed economia non sono né cose che esistono, né errori, né illusioni, né ideologie. Si tratta di qualcosa che non esiste e che tuttavia è iscritto nel reale, che appartiene a un regime di verità che separa il vero dal falso». M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 31.

dell'economia, si tratta di «cogliere l'istante della riflessione nella pratica di governo e sulla pratica di governo»⁵⁸⁹.

b. Obiezione antropologica

La seconda obiezione che Foucault rivolge alla critica marxista dell'ideologia è invece di ordine antropologico e pare legata all'anti-umanismo tipico del momento filosofico francese degli anni Sessanta, noto come «strutturalista». Foucault ci tiene tanto da ribadirla, con parole molto simili, in un'altra intervista. «Quello che mi disturba nelle analisi che privilegiano il concetto di ideologia – dichiara – è che si suppone un soggetto umano il cui modello viene dalla filosofia moderna, classica, e che sarebbe dotato di una coscienza, della quale il potere riesce a impadronirsi»⁵⁹⁰.

Secondo Foucault, ne deduciamo, dietro alla critica marxista dell'ideologia si cela la lunga tradizione filosofica borghese che ha dominato l'Europa moderna. A suo avviso, il concetto marxista di ideologia rinvia a una concezione canonica del soggetto umano, inteso come un essere dotato di una coscienza; coscienza che può essere resa opaca, perché manipolata dal potere, oppure diventare trasparente a sé stessa, perché capace di autodeterminarsi. Questo presupposto antropologico ne comporta però un secondo, che pare seguire come corollario. Il soggetto al quale la critica marxista dell'ideologia si riferisce è infatti quello che, per semplicità, potremmo definire «cartesiano». Un soggetto che, sembra sostenere Foucault, due note caratteristiche: essere «cogito», cioè coscienza della propria attività di pensiero, da un lato; e considerare quest'attività di pensiero come attività mentale rappresentativa, in cui le idee sono appunto delle rappresentazioni, dall'altro. Basandosi sulla concezione cartesiana del soggetto, la critica marxista intende quindi l'ideologia come una serie di idee inscritte nella coscienza rappresentativa dei soggetti e considera questa coscienza come vittima della manipolazione di altre coscienze, cioè degli ideologi borghesi. La teoria marxista dell'ideologia, per Foucault, si riduce quindi a una critica delle *rappresentazioni* (astratte, passive) che gli individui si fanno della realtà sociale⁵⁹¹. Essa non può quindi tenere conto della dimensione performativa (concreta, attiva) del potere esercitato dalle *norme* di condotta, cioè da quei valori morali impliciti veicolati da certi discorsi da certi saperi (la medicina, il diritto, la psichiatria, etc.). Per quanto potente

⁵⁸⁹ Ivi, p. 14.

⁵⁹⁰ Michel Foucault, «Pouvoir et corps», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 1624, [traduzione nostra]

⁵⁹¹ Su questo si veda P. Macherey, *Le sujet des normes*, cit., p. 214-242. Su questo punto, varrebbe la pena sviluppare un confronto sistematico tra la teoria foucaultiana della normatività e la concezione spinoziana dell'«immaginazione», che ha fornito la base per la riformulazione del concetto di ideologia elaborata nell'alveo del marxismo spinozista da autori come Althusser, Macherey, Balibar e, più recentemente, London.

e pervasiva, gli effetti normativi dei saperi e dei discorsi non possono essere identificati se ci si situa al solo livello delle rappresentazioni della coscienza. Questo perché il soggetto non può, per definizione, essere cosciente di tale normatività nella misura in cui essa delinea, piuttosto, il perimetro all'interno del quale il soggetto si costituisce come coscienza di sé.

Su queste basi, possiamo riscontrare due profonde differenze tra l'approccio foucaultiano e quello che egli attribuisce ai marxisti. Se l'ideologia è promossa, secondo i marxisti, dagli ideologi borghesi, per Foucault il potere delle norme è invece anonimo. E se, secondo i marxisti, la coscienza e le sue rappresentazioni sono la condizione di possibilità della presa dell'ideologia sui soggetti, per Foucault, al contrario, la coscienza umana non è che la risultante del «fondo discorsivo» (*socle discursif*) di un'epoca determinata. Nel primo caso, cioè in quello delle critiche marxiste dell'ideologia, si procede tramite il metodo della *critica*, che svela i principi (trascendentali, ma anche, per i marxisti, storico-sociali) delle rappresentazioni ideali della coscienza. Nel secondo caso, cioè in quello della teoria della normatività, si procederebbe invece tramite il metodo della genealogia, che scava nella stratificazione storica dei saperi, perché soltanto ricostruendo la genesi storica delle norme se ne possono evidenziare la contingenza e la relatività.

c. *Obiezione ontologica*

La terza obiezione che Foucault rivolge alla critica marxista dell'ideologia è di ordine ontologico. Essa pare infatti indirizzata alla concezione della società che si associa solitamente a Marx e al marxismo, nella quale la realtà sociale è divisa in due livelli principali: la «struttura economica» (materiale, sostanziale) e la «sovrastruttura ideologica» (ideale, formale). «L'ideologia – sostiene infatti Foucault nel passo sopra citato – è in posizione subordinata rispetto a qualcosa che deve funzionare nei suoi confronti come struttura o determinante economica materiale»⁵⁹².

Per come formulata da Foucault in questo passo, si tratta di un'obiezione antimarxista molto diffusa. Essa trova la propria giustificazione nella famosa Prefazione alla prima edizione di *Per la critica dell'economia politica* (1859), in cui Marx distingue nettamente tra «struttura» e «sovrastruttura» della società capitalista⁵⁹³. In questa versione del materialismo storico, il concetto marxista di ideologia presuppone in effetti una concezione architettonica dell'essere sociale, che può risultare particolarmente semplificante. In essa, le fondamenta della società coincidono con la sua base economica

⁵⁹² A. Fontana, P. Pasquino, «Intervista a Michel Foucault», cit., p. 12.

⁵⁹³ K. Marx, «Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*», in K. Marx, *Il Capitale*, I, cit.

(i rapporti sociali di produzione) e questa base regge i restanti piani dell'edificio sociale – ideologici, appunto –, che crollerebbero senza di essa. In questo senso, la sovrastruttura ideologica non è soltanto distinta *dalla* ma anche subordinata *alla* struttura economica della società, nella misura in cui la prima è considerata *determinante* mentre la seconda soltanto *determinata*. In questo quadro, pur muovendosi in modo relativamente autonomo, retroagendo sulla struttura, l'ideologia non è che un elemento secondario rispetto alla produzione materiale della vita sociale. Se letta sotto questa luce, la critica marxista sottintende quindi una forte gerarchia ontologica: oltre alla subordinazione dell'effetto alla sua causa, anche quella dell'apparenza all'essenza della realtà sociale. In quanto riflesso illusorio del potere economico borghese, per i marxisti l'ideologia mistifica infatti l'essere profondo della società, vale a dire i rapporti sociali di produzione. Essa è quindi una sorta di *velo*, che bisogna strappare per giungere al cuore dei fatti economici. Si torna così all'immagine binaria del modo di produzione capitalistico, nella quale le fondamenta – la base, la radice, il centro – del potere borghese si trovano prima e al di sotto dei discorsi che, soltanto a posteriori, lo legittimano.

Nulla di più inaccettabile per Foucault. Nella sua analisi, lungi dall'essere binario, l'ordine della realtà sociale sembra infatti univoco. Essendo costitutivamente materiali e discorsive, astratte e concrete, determinanti e determinate, le pratiche discorsive studiate dalla sua archeologia delle norme non sono disposte secondo la linea che divide la causa dall'effetto, l'essenza dall'apparenza, la superficie dalla profondità del sociale. Soltanto la ricostruzione storica delle implicazioni epistemiche e discorsive delle pratiche sociali svela in effetti, secondo Foucault, le funzioni di potere, attive e produttive e non soltanto passive e riflesse, delle quali esse sono portatrici.

* * *

Una volta ricostruite analiticamente, possiamo tuttavia chiederci quale sia, sinteticamente, il senso delle obiezioni che Foucault rivolge alla teoria marxista dell'ideologia. A questo proposito, bisogna notare che tali obiezioni si differenziano da quelle avanzate dai detrattori liberali del marxismo. Più che viziata dall'economicismo, o da un eccessivo materialismo, la critica marxista dell'ideologia resta legata, secondo Foucault, alla concezione «giuridica» del potere tipica della modernità, alla quale si oppone risolutamente la sua indagine microfisica⁵⁹⁴. A suo avviso, la difficoltà principale della

⁵⁹⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80-81. Secondo questa concezione, da una causa reale (l'economico) si diramano degli effetti discorsivi (l'ideologico), come nel caso della volontà del sovrano che ordina i discorsi che ne legittimano il regno, reprimendo invece quelli che lo contestano.

critica marxista dell'ideologia non risiede nel primato accordato all'economico, bensì nell'epistemologia, nell'antropologia e nell'ontologia sociale nella quale tale primato è incastonato.

Possiamo perciò sostenere che, per Foucault, non si tratta di rifiutare in toto il legame tra economia e discorso, produzione sociale e normatività, ma piuttosto di ripensarlo. Alla luce delle sue obiezioni, si può in effetti dedurre che, per evitare le difficoltà della teoria marxista dell'ideologia, un'analisi materialista del discorso dovrebbe soddisfare tre requisiti: i) studiare i discorsi non solo in quanto rappresentazioni astratte, ma come pratiche costitutive della struttura materiale della società; ii) intendere la coscienza umana come l'effetto di tali pratiche discorsivo, e non come la loro condizione trascendentale e astorica di possibilità; iii) considerare la verità e la falsità dei discorsi come un fattore storico e pragmatico, legato al contesto di enunciazione, e non come un criterio universale di validità. Fin dalla lezione inaugurale tenuta al Collège de France, Foucault tenta, con le sue inchieste archeologiche e genealogiche, di soddisfare questi requisiti, analizzando il nesso tra potere e sapere, istituzioni sociali e scienza, dominio e discorso⁵⁹⁵. In *La verità e le forme giuridiche*, egli precisa inoltre che il suo approccio, criticando «una certa concezione» dell'ideologia, lavora all'interno del quadro di problemi posti dalla critica dell'ideologia:

In una certa concezione del marxismo [...] c'è sempre, al fondamento dell'analisi, l'idea che i rapporti di forza, le condizioni economiche, le relazioni sociali, date preliminarmente agli individui, si impongono al tempo stesso a un soggetto di conoscenza che rimane autentico [...] Si arriva così a questa nozione, tanto importante quanto imbarazzante, di ideologia [...] Quel che pretendo mostrare è come; in realtà, le condizioni politiche ed economiche di esistenza non sono un velo o un ostacolo per il soggetto di conoscenza, ma ciò attraverso cui si formano i soggetti di conoscenza⁵⁹⁶.

In questo senso, il rifiuto dell'ideologia effettivamente praticato da Foucault pare ben più circoscritto di quanto annunciato dalle sue roboanti dichiarazioni polemiche. Più che contrario all'uso di questo concetto critico, Foucault è infatti scettico rispetto alla definizione dell'ideologia canonicamente accettata dalla vulgata marxista. La presenza di tre tesi marxiane all'interno della sua genealogia sembra confermare questa nostra ipotesi.

⁵⁹⁵ Cfr. M. Foucault, *L'ordre du discours*, cit., p. 53-55, [trad. it. *L'ordine del discorso*, cit., p. 24-26].

⁵⁹⁶ M. Foucault; «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1420-1421, [traduzione nostra].

1.2. La riformulazione dell'ideologia: tre eresie

Nella lezione al Collège del 30 gennaio 1980, Foucault illustra le sue obiezioni al concetto di ideologia attraverso un esempio. La sua *Storia della follia* (1961) – pochi anni prima oggetto di autocritica, perché ancorata a una concezione «rappresentativa» e «simbolica» del potere⁵⁹⁷ – viene ora presentata come la prima applicazione del metodo genealogico, opposto e alternativo a quello della critica marxista dell'ideologia. Sintetizzando, Foucault sostiene infatti che:

Mentre un'analisi in termini di ideologia si sarebbe chiesta: posto che cosa sia la follia – posizione universalistica –, posto che cosa sia la natura umana, l'essenza dell'uomo, l'uomo non-alienato, la libertà fondamentale dell'uomo – posizione umanista –, bisogna chiedersi, poste queste posizioni universalista e umanista, a quali motivazioni e a quali condizioni obbedisce il sistema di rappresentazione che ha condotto a una pratica di internamento di cui sappiamo quanto di per sé alienante, e fino a che punto essa vada riformata. [...] Lo studio di tipo archeologico è consistito, invece, nel prendere la pratica dell'internamento nella sua singolarità storica, cioè nella sua contingenza, contingenza nel senso della sua fragilità, della sua non-necessità essenziale, il che evidentemente non significa (anzi!) che essa non avesse qualche ragione e che vada accettata come un fatto pure e semplice. [...] Bisogna considerare la follia come una X, e impadronirsi della pratica, solo della pratica, come se non se ne sapesse nulla e come se non si capisse nulla di cos'è la follia. A partire da qui si trattava di cercare che tipo di rapporti di conoscenza venissero fondati da questa stessa pratica⁵⁹⁸.

Le obiezioni foucaultiane al concetto di ideologia sono qui non soltanto enunciate, ma anche messe all'opera. Laddove la critica dell'ideologia si focalizza sulle rappresentazioni astratte (l'idea di follia), l'approccio foucaultiano si concentra sulla dimensione operativa del sapere (le norme diagnostiche e le tecniche amministrative). Laddove la prima presuppone un soggetto universale (l'individuo sano, emancipato, normale), il secondo parte dagli effetti che le norme hanno sui soggetti (la produzione sociale del folle, dell'alienato, dell'anormale). Laddove la prima lascia spazio all'autonomia delle idee e dei discorsi, in quanto separati dalla struttura materiale della società (la follia come costruzione degli ideologi borghesi), la seconda mette allo scoperto le pratiche sulle

⁵⁹⁷ Nella lezione del 7 novembre 1973 Foucault propone infatti una lettura inversa, autocritica, delle sue ricerche sulla follia: «j'en étais tout de même resté à une analyse des représentations. Il me semble que j'avais surtout essayé d'étudier l'image qu'on se faisait de la folie au XVIIe et au XVIIIe siècle [...]. Or, là je voudrais essayer de voir s'il est possible de faire une analyse complètement différente, [...] si l'on peut mettre au point de départ de l'analyse non pas ce noyau représentatif qui renvoie forcément à une histoire des mentalités, de la pensée, mais un dispositif de pouvoir». M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 14.

⁵⁹⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 87.

quali si articolano certe conoscenze, svelando l'imbricazione tra potere e discorso (le istituzioni di reclusione dei malati e i loro regolamenti). Procedere «come se» non si disponesse di nessuna informazione riguardo al proprio oggetto d'indagine, considerando la follia come una X, significa infatti, secondo Foucault, «impadronirsi delle pratiche, solo delle pratiche», cioè studiare, prima delle idee, le tecnologie di potere applicate ai soggetti che vengono etichettati come folli. Al di là di alcune variazioni⁵⁹⁹, critica dell'ideologia e genealogia delle norme si dividono, dunque, secondo le linee poco sopra evidenziate.

Ciononostante, è possibile notare che, proprio nel momento in cui Foucault si oppone frontalmente alla teoria marxista dell'ideologia, tre echi marxiani risuonano nel suo approccio. Questi echi rivelano che il superamento foucaultiano del concetto di ideologia si basa, paradossalmente, sui mezzi teorici forniti dalla marxiana critica dell'ideologia. In virtù di questo paradosso possiamo sostenere che, rifiutando *una* definizione dell'ideologia, che presuppone i problemi poco sopra discussi, la genealogia delle norme di Foucault conduce a una doppia riformulazione della critica marxista dell'ideologia. Da una posizione situata, potremmo dire, «dentro e contro» la critica dell'ideologia, Foucault sembra derivare infatti una teoria dell'«economia del discorso ideologico» e una analisi delle «funzioni discorsive» immanenti all'economia.

a. *Dentro e contro la critica dell'ideologia*

Il primo eco marxiano che risuona nell'archeologia foucaultiana delle norme consiste in ciò che possiamo chiamare l'ipotesi della *genesì materiale dell'ideale*. Si tratta della tesi marxiana secondo cui, per comprendere le idee dominanti di un'epoca determinata, è necessario partire non dalle idee stesse, ma dalle pratiche sociali – non da ciò che gli individui «dicono, si immaginano, si rappresentano», ma dagli individui «realmente operanti»⁶⁰⁰. Ci pare che questa tesi sia una sorta di presupposto marxiano inespresso del metodo poco sopra riassunto da Foucault. Basare l'inchiesta genealogica sull'esigenza di «impadronirsi delle pratiche, solo delle pratiche» non significa infatti assumere

⁵⁹⁹ Legati all'introduzione dei concetti di «sogettivazione» e «aleturgia» per spiegare le pratiche di resistenza all'interno degli ordini del discorso, sui quali torneremo nei prossimi capitoli. A questo proposito, Foucault precisa infatti che «non è la critica delle rappresentazioni in termini di verità o di errore, in termini di verità o falsità, in termini di ideologia o di scienza, in termini di razionalità o irrazionalità, che deve servire da indicatore per definire la legittimità del potere o per denunciare la sua illegittimità. È il movimento per liberarsi dal potere che deve fare da rivelatore delle trasformazioni del soggetto e del rapporto che mantiene con la verità». Ivi, p. 85. Su questo, si veda Orazio Irrera, «Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey», disponibile online: <https://journals.openedition.org/methodos/4667>.

⁶⁰⁰ «Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo alla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti». F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 87.

precisamente la prospettiva di chi, come Marx, ritiene che vi sia un primato della pratica sulle idee, dell'operare sul puro pensiero? Foucault sottolinea d'altra parte, a più riprese, che la concezione «giuridica» del potere è una teoria soltanto ideale, concentrata sulle dottrine e le rappresentazioni, e perciò incapace di restituire la cruda realtà dei rapporti di potere. Egli lascia così anche intendere che le idee non sono la *causa* ma, al più, un *modo* d'essere specifico dei rapporti di potere. Che non sono, quindi, le teorie ad avere per effetto certe pratiche, bensì le pratiche a generare le forme e i contenuti teorici. Nel processo storico che conduce alla sintesi tra «conoscenza della follia» e «pratica della reclusione», scrive in effetti Foucault in *Storia della follia*, la «coscienza medica» non è «autonoma»⁶⁰¹, ma è anzi «localizzata dentro certe pratiche» e serve a «far comunicare» le regole giuridiche, le norme mediche e i valori morali con le tecniche amministrative dell'ospedale psichiatrico⁶⁰².

Il secondo eco marxiano in Foucault segue di conseguenza, in quanto complemento del primo. Si tratta di quel che possiamo chiamare l'*operatività pratica* del discorsivo, vale a dire della tesi secondo cui, pur avendo una genesi materiale, le idee e i discorsi sono dotati di effetti pratici. L'eco di questa tesi marxiana risuona in un'ambiguità del metodo d'indagine proposto da Foucault. Leggendo i suoi testi, si ha infatti una straniante sensazione di circolarità. Da un lato, sembra che, nella sua analisi delle norme, il fare sia determinante rispetto al dire, perché sono le pratiche concrete di potere (l'internamento penitenziario dei soggetti ritenuti anormali, ad esempio) ad avere un primato sulle rappresentazioni teoriche astratte. Dall'altro lato, sembra però che questo fare sia anche reso praticabile da un certo dire, cioè dalla designazione di certi oggetti di discorso (la categorizzazione di alcuni soggetti come anormali, appunto)⁶⁰³. Nella sua lezione inaugurale al Collège, Foucault precisa inoltre che le sue inchieste non sono focalizzate sul senso degli enunciati delle scienze umane, ma sugli «ordini del discorso» che definiscono il loro «campo di sapere», cioè sulle strutture epistemiche che rendono possibili certi enunciati. Tali strutture, tuttavia, non sono solo discorsive e ideali, ma anche pratiche,

⁶⁰¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, cit., p. 177, [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 134-135].

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ A questo proposito, conviene notare che, analogamente a quanto sostenuto da John Austin, Foucault non concepisce il linguaggio come un semplice mezzo di comunicazione, ma come una pragmatica. Esso consiste in una serie di atti performativi che fanno esistere comportamenti e costumi, azioni e istituzioni. Diversamente da Austin, però, Foucault si propone di interrogare tali pratiche discorsive da un punto di vista strutturale e storico-politico. Egli non si concentra sugli enunciati singoli, presenti nel linguaggio ordinario, ma sulle strutture enunciatricive di un'epoca, e le mette in relazione con le trasformazioni epistemiche, politiche e sociali di un momento dato, cioè con le forme di vita nelle quali una pratica linguistica è incastonata. La concezione storica e pragmatista del linguaggio di Foucault può pertanto essere confrontata con le ricerche del secondo Wittgenstein. Cfr. Luca Paltrinieri, «Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault», in Frédéric Gros, Arnold Davidson (dir.), *Foucault, Wittgenstein: des possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, p. 41-78.

materiali, perché dipendono da istituzioni e interessi sociali specifici. In questo senso, le norme analizzate da Foucault sono una sorta di coscienza ideologica: forme ideali che operano praticamente sui soggetti, toccando addirittura i loro corpi⁶⁰⁴. Emerse da certi rapporti sociali materiali, esse hanno un effetto su questi stessi rapporti. Così come per Marx la divisione sociale del lavoro genera le «forme ideologiche» del pensiero, che a loro volta la legittimano, per Foucault la divisione sociale tra «normali» e «anormali» genera la coscienza medico-psichiatrica della malattia mentale, che ha per effetto di ritorno quella stessa divisione normativa⁶⁰⁵.

Il terzo eco marxiano che risuona nell'approccio di Foucault è più recondito. Esso consiste nella permanenza di ciò che possiamo chiamare la *concezione topologica* della società: di uno sguardo sul sociale che distingue livelli profondi e livelli superficiali, fondamenta e piani superiori del sociale. Questo eco si manifesta nello scarto tra il rifiuto della distinzione struttura/sovrastuttura e il metodo d'analisi che Foucault impiega. Pur ricusando la distinzione tra superficie e profondità della società, in effetti, le sue indagini ripropongono spesso uno schema analitico analogo, che distingue l'alto e il basso, quel che è manifesto e quel che è celato. Basti pensare a *Sorvegliare e punire*, dove Foucault distingue tra la «rappresentazione giuridica» del potere sovrano (apparente, superficiale) e il «funzionamento normativo» (reale, profondo) del potere disciplinare, presentato come il «sottosuolo» del primo.⁶⁰⁶ A questo proposito, nel suo dibattito con i maoisti, egli distingue

⁶⁰⁴ A tal proposito, ci pare calzante un'osservazione di Macherey, secondo il quale «Foucault justifie son attitude en mettant en avant [...] parler d'idéologie, ce serait faire crédit à ce qui se passe, ou est censé se passer dans la tête des gens, sous forme d'opinion, alors que l'essentiel se passe ailleurs, dans des formes qui échappent à la conscience, au niveau des corps, à la fois dressés, sur un plan individuel, par la discipline et produits, en masse, par le bio-pouvoir [...]. Mais ramener la discipline et le bio-pouvoir à des techniques purement matérielles, qui se sont mises peu à peu en place sans obéir à un plan concerté, comme le fait Foucault, n'exclut nullement que ces techniques de normation/normalisation passent par des discours et fassent place à des jeux d'opinion, bien au contraire : le libéralisme mis en œuvre dans les sociétés dites avancées, et qui constitue un déterminant, le principal déterminant, de leur essence et non une simple option à laquelle elles pourraient renoncer sans prendre le risque de disparaître, se traduit dans les faits par un économicisme qui, s'il se base sur des rapports matériels de production et de reproduction (encore des concepts venus du marxisme dont on a bien du mal à se débarrasser !), revêt aussi des formes qu'il vaut mieux en fin de compte appeler idéologiques». O. Irrera, «Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey», cit.

⁶⁰⁵ Quest'analogia è giustificata dall'analogo schema circolare con cui Marx e Foucault mettono in rapporto l'ambito del reale e quello dell'ideale, il pratico e il discorsivo. In Foucault, questo schema è ben presente già negli anni Sessanta. Se è vero, come si legge in *Storia della follia*, che la «psychopathologie du XIX siècle [...] croit se situer et prendre ses mesures par rapport à un *homo natura*», risultato di un «système qui identifie le *socius* au sujet du droit», questo fenomeno non è soltanto una falsificazione ideale, ma costituisce anzi l'«a priori concreto» del sapere psichiatrico moderno. Cfr. M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 176. Un «a priori storico», ne deduciamo, è un fattore discorsivo, generato da certi rapporti sociali, capace di ordinare l'«esperienza» (dunque le forme di coscienza) della follia in un'epoca determinata.

⁶⁰⁶ «Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le *sous-sol* des libertés formelles et juridiques. Le contrat pouvait bien être imaginé fondement idéal du droit et du pouvoir politique ; le panoptisme constituait le

inoltre gli «effetti di classe» e la «rappresentazione ideologica» della giustizia penale borghese⁶⁰⁷. Ma si pensi anche al corso al Collège del 1973-1974, dove Foucault precisa, più in generale, che «l'ideologia dell'individuo giuridico» serve a mistificare la «tecnologia dell'individuo disciplinare»⁶⁰⁸; oppure, ancora, alle lezioni del 1978-1979, dove si legge che la «governamentalità» impiega «la libertà al tempo stesso come ideologia e come tecnica di governo»⁶⁰⁹. In questi casi, Foucault separa le pratiche di potere dalle loro rappresentazioni astratte, l'ancoramento materiale delle discipline dall'immagine rovesciata con cui i filosofi teorizzano l'ordine sociale. Egli ammette così implicitamente che la disciplina e il biopotere sono accompagnate da una forma di dissimulazione discorsiva⁶¹⁰. Se le teorie giuridiche del potere mistificano la realtà della disciplina, l'instaurazione liberale dei diritti civili, per Foucault, non è che il «correlato» dei dispositivi securitari – un effetto di superficie, che dissimula un potere più fondamentale e nascosto.

Espulsa dal quadro teorico annunciato da Foucault, la critica dell'ideologia vi rientra allora attraverso la sua pratica d'inchiesta. Essa vi si ripresenta, anzitutto, come risorsa argomentativa. La critica dell'ideologia marxiana permette infatti di tenere insieme la tesi della genesi materiale delle rappresentazioni ideali e quella dell'operatività pratica dei discorsi, all'interno di una concezione del sociale che distingue livello manifesto e livello celato della realtà sociale. Ma essa vi rientra, inoltre, come arma polemica, perché fornisce a Foucault gli strumenti per mettere in luce le difficoltà connesse a un certo uso del concetto stesso di ideologia. Oltre alle obiezioni sopra ricostruite, Foucault rimprovera ai teorici dell'ideologia un certo idealismo, sostenendo che tale concetto conduce a un'immagine falsata, ideale appunto, del potere. Per rivolgergli tale rimprovero, tuttavia, egli non può che servirsi della strategia critica marxiana, che denuncia i fenomeni di idealizzazione del dominio reale.

L'ambivalenza di Foucault a proposito dell'ideologia è già evidente all'inizio degli anni Settanta, quando Foucault se la prende con il concetto di «Autore» (strettamente

procédé technique, universellement répandu, de la coercition». M. Foucault, *Surveiller et punir*, cit., p. 223, [corsivo nostro].

⁶⁰⁷ Cfr. M. Foucault, «Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti», cit., p. 80-85

⁶⁰⁸ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 60.

⁶⁰⁹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 50, [traduzione nostra].

⁶¹⁰ In questo senso, l'ideologia giuridico-politica della legge e della sovranità costituisce uno spettro che, anacronisticamente, continua a «infestare» (*hanter*) la rappresentazione teorica del potere. «Au fond, malgré les différences d'époques et d'objectifs, la représentation du pouvoir est restée *hanlée* par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique on n'a toujours pas coupé la tête au roi. [...] On demeure toujours attachés à une représentation du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et de l'institution monarchique ont dessinée». M. Foucault, *La volonté de savoir*, cit., p. 117-118, [corsivo nostro]. Sulla permanenza dell'ideologia come «anacronismo» nell'analisi foucaultiana della governamentalità, si veda P. Macherey, *Le sujet des normes*, cit., p. 232-241.

connesso, per lui, a quelli di «Opera» e di «Libro»). A questo proposito, egli non si limita a denunciare il legame tra la «proprietà privata» e l'«appropriazione di sapere» determinata dalla «funzione-autore». Foucault evidenzia, inoltre, che questo concetto mistifica la dinamica con cui si produce sapere, generando un'immagine falsata delle pratiche reali. Laddove il sapere si produce in modo relazionale e cooperativo, grazie a una proliferazione collettiva di scambi e influenze, citazioni e riferimenti, il concetto di Autore riduce invece queste complesse relazioni all'unicità di un soggetto creativo, proprietario della sua opera. Per questo, la critica di Foucault rimette marxianamente «sui piedi» un «mondo capovolto» nella sua narrazione ideologica, studiando le condizioni di produzione dell'ideologia dell'Autore. «L'autore – dichiara Foucault – è una produzione ideologica nella misura in cui abbiamo qui una rappresentazione rovesciata della sua funzione storica reale. L'autore è dunque una figura ideologica con la quale si congiura contro la proliferazione del senso»⁶¹¹. Ma si pensi anche alla famosa polemica foucaultiana contro il «freudo-marxismo» della fine degli anni Settanta. In *La volontà di sapere*, Foucault critica la concezione «giuridico-repressiva» del potere che contraddistingue, a suo dire, tanto il marxismo quanto la psicanalisi. In questo contesto, dopo aver associato il concetto di ideologia alla «storia della mentalità», Foucault mobilita però delle formule analoghe a quelle usate da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*. Egli definisce infatti la concezione psicanalitica del «sesso» come un «punto immaginario» o «ideale», che mistifica il dispositivo «pratico» della sessualità, generando un «ribaltamento essenziale» nella rappresentazione dei rapporti di potere e trasformando l'«idea del sesso» in «un'istanza che dovrebbe dominarci»⁶¹². Contro tale tendenza, Foucault si ripropone di studiare il processo di produzione materiale del sesso, ponendo il problema di una «sessualità di classe»⁶¹³.

Gli esempi appena riportati confermano che, in Foucault, il rifiuto del concetto di ideologia è possibile a patto di usare i mezzi argomentativi della critica marxiana dell'ideologia. La sua analisi delle norme non si basa, allora, soltanto sulle obiezioni epistemologiche, antropologiche e ontologiche poco sopra ricostruite. Essa presuppone, inoltre, una denuncia dell'*ideologizzazione* dei rapporti di potere alla quale giungono, loro

⁶¹¹ M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», cit., in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 839, variante du texte original, [traduzione nostra] Concludendo la conferenza (tenuta all'Università di Buffalo nel 1970), Foucault ribadisce che la critica della funzione-autore costituisce una forma di critica dell'ideologia. Per lui, infatti, i cambiamenti della struttura della società (leggasi: i cambiamenti rivoluzionari, anti-proprietari, indotti dalle lotte sociali della fine degli anni Sessanta e dell'inizio dei Settanta) non possono che determinare la sparizione del concetto ideologico di Autore. «Au moment précis où notre société est dans un processus de changement la fonction auteur va disparaître d'une façon qui permettra une fois de plus à la fiction et à ses textes polysémiques de fonctionner à nouveau selon un autre mode». *Ibidem*.

⁶¹² M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 138.

⁶¹³ Ivi, p. 113.

malgrado, i teorici marxisti dell'ideologia. Alla luce di questo superamento del concetto di ideologia a mezzo della critica dell'ideologia, capiamo che lo scetticismo antimarxista di Foucault non comporta l'abbandono di una concezione storica e materialistica del rapporto tra pratiche sociali e discorsi. Situandosi *dentro e contro* la critica marxista dell'ideologia, egli insiste, piuttosto, sulla necessità di elaborare una griglia analitica «più materialista» di quella del materialismo storico⁶¹⁴. Date le sue premesse problematiche, in effetti, per Foucault il concetto di ideologia non può essere usato «senza precauzioni»⁶¹⁵. Questo significa, tuttavia, che può e che deve essere usato⁶¹⁶, ma soltanto sotto alcune condizioni: condizioni che, lungi dal sottrarsene, paiono riformulare in modo originale la critica marxiana dell'ideologia.

b. *L'economia del discorso*

A discapito del suo presunto antimarxismo, possiamo notare che Foucault propone programmaticamente di riformulare la critica dell'ideologia già negli anni Sessanta. In uno dei paragrafi conclusivi dell'*Archeologia del sapere*, Foucault si interroga sul rapporto tra «scienza» e «ideologia», e fornisce delle indicazioni per il buon uso del secondo concetto. Per l'archeologo del sapere, sostiene, l'ideologia non è un sistema di pensiero promosso intenzionalmente degli ideologi. Essa non riguarda nemmeno, primariamente, i contenuti di conoscenza che un certo discorso veicola. L'ideologia emerge, piuttosto, nel punto in cui «la scienza si staglia sul sapere», cioè laddove «si localizza in lui, struttura certi suoi oggetti, sistematizza certe sue enunciazioni, formalizza certi suoi concetti e certe sue strategie»⁶¹⁷. Il «problema dell'ideologia», infatti,

non è il problema delle pratiche o delle situazioni che essa riflette in modo più o meno cosciente; non è nemmeno il problema della sua utilizzazione o di tutti i cattivi usi che se ne possono fare; è il problema della sua esistenza come pratica discorsiva e del suo funzionamento in mezzo ad altre pratiche. [...] Ogni descrizione più precisa dei rapporti tra la struttura epistemologica

⁶¹⁴ «Je ne suis pas de ceux qui essaient de cerner les effets de pouvoir au niveau de l'idéologie. Je me demande en effet si, avant de poser la question de l'idéologie, on ne serait pas plus matérialiste en étudiant la question du corps et des effets de pouvoir sur lui». M. Foucault, «Pouvoir et corps», cit., p. 1624.

⁶¹⁵ A. Fontana, P. Pasquino, «Intervista a Michel Foucault», cit., p. 12.

⁶¹⁶ Come peraltro Foucault fa in diverse occasioni, soprattutto nei primi anni Settanta. Egli parla infatti non soltanto di «sistema ideologico» (Michel Foucault, «Par-delà le bien et le mal», in M. Foucault, *Dits et Écrits*, II, cit., p. 231), ma anche di «ideologia della borghesia» (G. Deleuze, M. Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir», ivi, p. 311) e di «ideologia capitalista» (Michel Foucault, «La prison vue par un philosophe français», ivi, p. 726). Nel suo dialogo con i maoisti, inoltre, Foucault utilizza a più riprese il concetto di ideologia.

⁶¹⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 242.

dell'economia e la sua funzione ideologica dovrà passare attraverso l'analisi della formazione discorsiva che le ha dato luogo⁶¹⁸.

Secondo Foucault, l'ideologia non deve essere intesa come il riflesso discorsivo della pratica, poiché è essa stessa una pratica «tra le altre». Essa trova posto dentro una «regolarità discorsiva», nel momento in cui un «ordine del discorso» aspira alla sistematizzazione. Pertanto, l'ideologia non esiste solo come rappresentazione o rarefazione ideale delle circostanze storiche reali, né come uso strumentale di tali rappresentazioni. Essa esiste, anche e soprattutto, come *pratica discorsiva* costituita da metodi di classificazione, protocolli di investigazione e procedure di verifica, cioè da una serie di «strumenti effettivi di formazione e accumulo del sapere»⁶¹⁹. Da questo programma di riformulazione dell'ideologia, ci paiono seguire due conseguenze. In primo luogo, ne segue che la critica dell'ideologia, per Foucault, interroga il limite che separa sapere e scienza o, per meglio dire, la soglia di “scientificizzazione” del sapere. Il critico dell'ideologia, per lui, studia il processo di formalizzazione e ordinamento del lessico, degli strumenti e degli oggetti di indagine di un ambito di conoscenza determinato: non solo quel che il discorso ideologico dice, ma soprattutto ciò che esso rende dicibile. Ma se l'ideologia si infila non solo nel significato, ma anche nei significanti del discorso, questo comporta, in secondo luogo, che la critica dell'ideologia non si arresta al *contenuto* dei discorsi, ma indaga anche la loro *forma* e le loro *condizioni*. Per criticare le strategie di legittimazione dell'ordine sociale, si tratta di analizzare la struttura epistemica nella quale esse emergono e di cui si nutrono.

In sintesi, possiamo sostenere che Foucault parte da due ipotesi: dall'idea che la formalizzazione scientifica «non è esclusiva dall'ideologico»⁶²⁰; e che, per rovesciare una formazione ideologica, bisogna mettere in discussione il «sistema di formazione dei suoi oggetti» e i suoi «tipi di enunciazione»⁶²¹. L'esempio mobilitato da Foucault nell'estratto appena citato non è in effetti casuale: riguarda l'economia politica. A suo avviso, è indiscutibile che, a un primo livello, l'economia «serve gli interessi borghesi» e che «porta la stigmatizzazione della sua origine perfino nei suoi concetti e nella sua architettura logica»⁶²². Ma Foucault sostiene anche che, per criticare il ruolo che svolge nella società capitalista, non

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, cit., p. 30, [traduzione nostra].

⁶²⁰ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit., p. 243.

⁶²¹ *Ibidem*.

⁶²² *Ivi*, p. 242.

basta mettere in luce il rapporto che lega l'economia agli interessi di certe classi sociali. «Descriverla precisamente» significa, piuttosto, approfondire il nesso tra la sua «funzione» (ideologica) e la sua «struttura» (epistemica). Non solo la sua formazione sociale determinata, potremmo dire, ma anche la sua formazione discorsiva determinata.

Analogamente ad Althusser, si dirà, Foucault “materializza” l'ideologia: la definisce come qualcosa che vive e si sviluppa non solo sul piano delle idee, ma dentro alle «pratiche teoriche»⁶²³. In entrambe le prospettive l'ideologia non è soltanto *flatus voci*, pura rappresentazione ideale, ma costituisce un campo pratico, nel quale materialità e idealità, corpo e coscienza si intrecciano. Bisogna tuttavia notare che, a differenza di Althusser, Foucault non situa però l'ideologico prima, o al di sotto, della frattura (*coupure*) che lo separa dalla «scienza». Per lui, l'ideologia emerge piuttosto dentro il loro processo di separazione, cioè sul confine poroso che a un tempo divide e fa comunicare saperi e scienze. L'oggetto delle sue inchieste non è infatti un sapere particolare, a sé stante, ma l'«ingranaggio» nel quale discorsi differenti si intrecciano (ingranaggio psichiatrico-giudiziario, economico-morale, medico-demografico, politico-sessuale), dando luogo a effetti di potere unitari. In questo senso, possiamo sostenere che l'archeologia foucaultiana si concentra sui codici – o sulle «monete di scambio discorsive»⁶²⁴ – grazie ai quali certe norme circolano da un sapere a un altro. Paradigmatico, a tal proposito, è il caso del «codice psichiatrico», il cui ruolo consiste nel «legittimare, nella forma della conoscenza scientifica, l'estensione del potere di punire ad ambiti irriducibili all'infrazione della legge», cioè di far circolare «l'azione punitiva del potere giudiziario in un corpo generale di tecniche elaborate (*réfléchies*) di trasformazione degli individui»⁶²⁵. Per Foucault, infatti, la razionalità penale non soltanto

⁶²³ È stato più volte notato che la filosofia marxista di Althusser costituisce il principale filtro, o fattore di «surdeterminazione», della ricezione foucaultiana di Marx, anche e soprattutto per quanto riguarda la concezione dell'ideologico. Cfr. Warren Montag, «“The soul is the prison of the body”. Althusser and Foucault 1970-1975», in *Yale French Studies*, 88, 1995, p. 53-77. Diego Melegari, «Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia», in *Scienza e Politica*, vol. XXVI, 50, 2014, p. 137-159. Sandro Luce, «Dall'ideologia all'ordine del discorso. L'interpellazione di Althusser, le parole di Foucault», in *Filosofia Politica*, 2, 2014, p. 311-326. Con Althusser, Foucault ha infatti uno scambio costante, intenso e conflittuale, che comincia sin dai primissimi anni della sua formazione all'École Normale Supérieure. Cfr. Jean-Baptiste Vuillerod, «Coupure épistémologique ou coupure politique? Sur un dialogue de jeunesse entre Foucault et Althusser», in *Actuel Marx*, 66, 2019/2, p. 152-170. Nota è ormai anche la polemica di Foucault contro la definizione althusseriana degli «apparati ideologici di Stato». Cfr. É. Balibar, «Lettre aux éditeurs du cours», in M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, cit. Julien Pallotta, «L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 129-142. Pur condividendo il superamento delle concezioni idealiste del potere (come governo delle coscienze), tuttavia, essi si distanziano per gli esiti ai quali tale superamento li conduce. Questa rottura potrebbe essere approfondita studiando l'influenza della teoria spinoziana del potere in Foucault.

⁶²⁴ Cfr. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, cit., p. 236-250.

⁶²⁵ M. Foucault, *Les anormaux*, cit., p. 18, [traduzione nostra]. Già in *Nascita della clinica*, Foucault associa «tecnologia medica» e «ideologia politica» (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, cit., p. 63), e aggiunge inoltre

presuppone la produttività economica come norma morale (secondo l'opposizione utile/inutile, produttivo/improduttivo), ma trova anche nell'«expertise psichiatrica» (secondo i criteri opposizioni normale/anormale, sano/malato) un surplus di legittimazione, che raddoppia, distorcendole, le distinzioni tra lecito e illecito, legale e illegale. Possiamo perciò sostenere che, in Foucault, il «codice psichiatrico» funziona come *dominante ideologica* della transazione di significanti tra un sapere e un altro (dal diritto all'economia, dalla morale alla medicina, e viceversa) e ha per effetto il *raddoppiamento normativo* del discorso ideologico sul quale si articola.

In questo orizzonte, ogni discorso risulta due volte legato all'economico. Esso è iscritto, per un verso, in un'economia generale, cioè in un tessuto istituzionale fatto di supporti materiali e interessi sociali. Ma ha anche una sua economia speciale, delle regole di formazione e di trasformazione relativamente autonome, la cui analisi risulta essenziale per porre il problema dell'ideologia con le dovute precauzioni⁶²⁶. Occupandosi di tali «economie del sapere», Foucault riformula allora la critica marxista dell'ideologia tenendo conto dei modi di produzione discorsivi che, in una congiuntura storica data, la rendono possibile. «È certo possibile che le grandi macchine di potere siano accompagnate da produzioni ideologiche [...]», dichiara Foucault nel 1976; «ma alla base e al culmine (*aboutissement*) delle reti di potere quel che si forma – aggiunge – non credo che sia un'ideologia. È al tempo stesso molto meno e molto di più»⁶²⁷. In sintesi, laddove la tradizionale critica dell'ideologia marxista si concentra soltanto sulla superficie, o sulla sovrastruttura ideologica, dell'ideologia, Foucault si propone invece di indagare lo spessore dei rapporti di produzione ideologici, cioè i meccanismi epistemici che producono i discorsi che giustificano lo stato di cose presente.

Una distinzione del linguista marxista Michel Pêcheux – allievo di Althusser, ma anche attento lettore di Foucault⁶²⁸ – permette di cogliere l'originalità di questa prospettiva.

che «l'expérience clinique est isomorphie de l'idéologie». Ivi, p. 138. Sempre in questo senso, Foucault mette in relazione, in *Teoria e istituzioni penali*, gli «effetti ideologici» e gli «effetti di sapere» in ambito penale. Cfr. M. Foucault, *Teorie e istituzioni penali*, cit., p. 215.

⁶²⁶ Nella *Réponse au cercle d'épistémologie*, Foucault precisa ad esempio che il suo approccio permette di evitare tanto l'«illusion formalisatrice», che fa delle regolarità discorsive le condizioni di esistenza dei saperi, quanto l'«illusion de l'expérience», che attribuisce a certe regioni della pratica (l'economico, ad esempio) la causa del discorsivo. Non considerando il discorso come pura forma simbolica, ma non appiattendolo nemmeno sulla realtà sociale, l'approccio di Foucault, ne deduciamo, aspira ad essere materialista senza cadere nel riduzionismo. Michel Foucault, «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie», in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 756-757.

⁶²⁷ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, cit., p. 30, [traduzione nostra].

⁶²⁸ Secondo Macherey, infatti, «Pêcheux sembra essere vicino a ciò che Foucault, il quale praticamente nello stesso momento ha conferito anche lui alla nozione di “discorso” una portata considerevole, ha teorizzato in *L'archeologia del sapere* (1969) con il concetto di “formazione discorsiva”: un dispositivo anonimo e senza soggetto che costituisce “l'istanza dell'evento enunciativo” le cui regolarità si rompono in quanto non

Con la distinzione di Pêcheux, possiamo sostenere che se le critiche dell'ideologia marxiste si concentrano sull'«ideologia-nuvola», cioè sulla dimensione speculativa dei discorsi dominanti, Foucault si occupa invece l'«ideologia-cemento», cioè del suo spessore epistemico: quell'insieme di abitudini linguistiche, di valori impliciti e di automatismi lessicali, che plasmano i modi di enunciazione e gli oggetti di discorso dei quali le ideologie si nutrono e sui quali retroagiscono⁶²⁹. In questo senso, l'«ideologia-nuvola» potrebbe corrispondere alla funzione politica attribuita da Foucault agli ordini del discorso: l'opera di smaterializzazione (dissimulazione) che le «polizie discorsive» operano per «scongiurare la pesante, temibile materialità del discorso»⁶³⁰. L'«ideologia-cemento» corrisponderebbe invece alla loro struttura epistemica: l'ordine che divide dicibile e indicibile, il nominabile e l'innominabile. Entrambe si intrecciano però nell'archeologia foucaultiana delle scienze umane, cioè nella critica di quei saperi che a un tempo storicizzano e idealizzano, descrivono e prescrivono, esplicano e normalizzano, classificano e ordinano l'umano – e che Pêcheux qualifica, appunto, come «teorie ideologiche dell'ideologia»⁶³¹.

c. *Il discorso nell'economia*

Continuando la nostra ricostruzione, conviene notare che, all'inizio degli anni Settanta, Foucault prosegue la sua riformulazione eretica della critica dell'ideologia. A questo punto, egli rovescia il problema: non si concentra più soltanto sull'economia del discorso ideologico, ma si interroga sulla funzione normativa del discorso dentro l'economia capitalistica. L'«indovinello» che Foucault propone al pubblico durante la conferenza intitolata *La verità e le forme giuridiche* (1973) ci fa entrare nel vivo del suo ragionamento:

possono essere ridotte a totalità o a comunità antropologiche o culturali, intese come visioni del mondo o mentalità. Un concetto che consente, tra l'altro, di rispondere alla domanda decisamente inaccessibile al linguista: “come mai è apparso questo enunciato e non un altro?”. Come Foucault, Pêcheux imputa alla forma del discorso in quanto può essere analizzata da sola, una dimensione di storicità che la distingue dall'intemporalità della lingua». Pierre Macherey, «Lingua, ideologia, soggetto, senso: da Thomas Herbert a Michel Pêcheux», in *Quaderni Materialisti*, 19, 2020, p. 26.

⁶²⁹ Pêcheux propone questa distinzione in un articolo giovanile, pubblicato nei *Cahiers pour l'analyse* con lo pseudonimo Thomas Herbert. Nello stesso numero della rivista apparirà anche la *Réponse au cercle d'épistémologie* di Foucault. Cfr. Thomas Herbert, «Remarques pour une théorie générale des idéologies», in *Cahiers pour l'analyse*, 9, estate 1968.

⁶³⁰ M. Foucault, *L'ordre du discours*, cit., p. 11, [traduzione nostra].

⁶³¹ «Appliquons ces résultats au problème des sciences sociales: nous avons dit antérieurement que les sciences sociales se révélaient être, dans leur forme actuelle, l'application de formes techniques à une idéologie des rapports sociaux. Nous pouvons dire maintenant, plus précisément, que les sciences sociales traitent des effets idéologiques B (politiques-spéculatifs) à l'aide de structures formelles de type A (technique-empirique)». T. Herbert, «Remarques pour une théorie générale des idéologies», cit., p. 84.

In cosa consisteva e soprattutto a cosa serviva il panoptismo? Vi propongo un indovinello. Vi presenterò il regolamento di un'istituzione realmente esistente tra il 1840 e il 1845, in Francia, dunque all'inizio del periodo che sto analizzando. Vi darò il regolamento senza dire se si tratta di una fabbrica, di una prigione, di un ospedale psichiatrico, di un convento di una scuola, di una caserma; bisogna appunto indovinare di quale istituzione si tratta. [...] Non è un ospedale, perché si parla molto di lavoro. Avrebbe potuto essere un ospedale psichiatrico. Ma in realtà è semplicemente una fabbrica. Una fabbrica di donne della regione del Rodano, di ben quattrocento operaie⁶³².

Quest'esempio ci pare, nuovamente, tutto meno che casuale. Lo specifico indovinello di Foucault svolge, anzi, un compito teorico specifico: chiarire il rapporto tra norme, produzione capitalistica e ideologia borghese. Per spiegare il concetto di disciplina, Foucault suggerisce di studiare il discorso specifico di un'istituzione specifica: il regolamento di una fabbrica femminile della regione lionese nella prima metà del Diciannovesimo secolo. L'inchiesta genealogica si occupa qui di un discorso scritto, che veicola le norme che regolano nei minimi dettagli il tempo, le abitudini, la posizione e le pratiche di chi lavora in fabbrica.

Tali prescrizioni, sottolinea Foucault, possono appartenere anche ad altre istituzioni (a un ospedale, un manicomio, una caserma, una scuola, etc.), ma trovano nella fabbrica il punto di caduta nel quale si saldano diversi codici normativi. Pur non determinando la nascita del potere delle norme, lo sfruttamento capitalistico ne costituisce l'origine e la piena realizzazione: «l'origine del processo che ho cercato di analizzare – scrive Foucault – è la nuova forma materiale della ricchezza»⁶³³. Una volta incorporata nelle materie prime e nei mezzi di produzione, la ricchezza è esposta al rischio di essere distrutta o appropriata dal proletariato. Di qui la necessità di materializzare l'ideologia dentro delle norme che «si radicano profondamente» nelle «relazioni di produzione»⁶³⁴. Alle spalle del regolamento della fabbrica lionese appena citato vi è infatti, per Foucault, un processo di assemblaggio di codici normativi diversi. Tra questi compaiono non solo valori morali, leggi e prescrizioni mediche, ma anche contenuti propriamente ideologici, come nel caso dell'«ideologia religiosa» dei gruppi quaccheri e metodisti che, in particolare in Inghilterra,

⁶³² M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1477-1478, [traduzione nostra].

⁶³³ Ivi, p. 1472.

⁶³⁴ «Si ce que j'ai dit est vrai, aussi bien ces savoirs que ces formes de pouvoir ne sont pas ce qui, au-dessus des relations de production exprime ces relations ou permet de les reconduire. Ces savoirs et ces pouvoirs se trouvent enracinés beaucoup plus profondément, non seulement dans l'existence des hommes, mais aussi dans les relations de production. Cela parce que, pour qu'il y ait des relations de production, il faut qu'il y ait, outre un certain nombre de déterminations économiques, ces relations de pouvoir et ces formes de fonctionnement du savoir [...]. Nous voyons, par conséquent, comment la définition de ce qu'on appelle l'idéologie doit être revue». Ivi, p. 1491.

legittima l'intervento disciplinare contro i poveri. Emerso in ambiti disparati, lontani dalla produzione, ma compostosi in ingranaggi unitari, il discorso disciplinare non si limita a giustificare l'ordine della fabbrica, ma lo istituisce tramite i regolamenti. È in questo senso che, per Foucault, il discorso normativo opera dentro l'economia ed esiste materialmente nei suoi dispositivi concreti. Più che nelle dottrine ufficiali degli economisti, l'operatività pratica dell'ideologia deve essere perciò cercata nei manuali di istruzioni che regolano l'utilizzo dei mezzi di lavoro, nelle spiegazioni dei procedimenti tecnici e nelle regole di buona condotta.

Per Foucault, quindi, la materialità del discorso disciplinare non vive all'esterno, bensì *all'interno* della materialità economica: non si limita a legittimarla, ma la produce. Un nuovo punto di eresia con il marxismo francese del tempo emerge di conseguenza. Analogamente ad Althusser, si ripeterà, Foucault attribuisce ai discorsi ideologici una realtà effettiva, e non solo astratta, nella misura in cui essi esistono soltanto attraverso istituzioni e riti, apparati e pratiche, abitudini e norme. Come sostenuto da Macherey⁶³⁵, per Althusser come per Foucault si tratta in effetti di «ri-materializzare l'ideologia». Per entrambi, inoltre, bisogna invertire l'approccio al problema che considerano «umanistico», sottolineando che non sono dei soggetti dati a produrre i discorsi ideologici, bensì i discorsi ideologici a produrre certe figure della soggettività⁶³⁶. Conviene però ricordare che, diversamente da Althusser, Foucault non distingue tra livello ideologico e livello economico del tutto sociale, discorso giuridico-politico e realtà dei rapporti di produzione. Per lui, le pratiche discorsive nelle quali l'ideologia si materializza non si limitano all'ambito degli apparati di Stato, ma sono immanenti e trasversali a istituzioni e saperi diversi, dotate ciascuna di una storia specifica. Pur avendo storie separate e contingenti, esse assicurano le transazioni delle norme da un ambito all'altro, senza distinzione tra i diversi piani dell'edificio della società. Per Foucault l'assemblaggio ideologico-normativo deve quindi essere doppiamente storicizzato. Esso è infatti incastonato nell'«archivio discorsivo» dell'epoca, da un lato; e legato alla storia dei singoli saperi in cui si materializza, dall'altro. Partiti da un problema comune (le debolezze del concetto marxista di ideologia) e da un programma analogo (la sua ridefinizione materialistica), Althusser e Foucault si separano per il modo in cui sviluppano tale programma. Laddove per il primo l'ideologico ha la funzione di

⁶³⁵ Cfr. P. Macherey, *La société des normes*, cit., p. 298-302.

⁶³⁶ «Nous suggérons que l'idéologie "agit" ou "fonctionne" de telle sorte qu'elle "recrute" des sujets parmi les individus [...] ou transforme les individus en sujets (elle les transforme tous) par une très précise que nous appelons l'*interpellation*, que l'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours: "hé, vous, là-bas!"». L. Althusser, «Idéologies et appareils idéologiques d'État», cit, p. 113.

«riprodurre» i rapporti di produzione capitalistici, per il secondo la normatività produce ciò che, successivamente, riproduce. Laddove per il primo gli apparati ideologici sono un'istanza, o un livello, del modo di produzione, per il secondo gli assemblaggi ideologico-normativi sono una funzione immanente, ma relativamente autonoma, che lo attraversa in diagonale.

Una distinzione dell'antropologo marxista Maurice Godelier – un altro allievo di Althusser, attento al lavoro di Foucault – aiuta a comprendere l'originalità della prospettiva appena ricostruita. Partito dalla tesi di Althusser secondo cui «non vi è pratica che non operi attraverso e sotto un'ideologia»⁶³⁷, Godelier porta questa prospettiva alle sue estreme conseguenze, facendo implodere la concezione architettonica del modo di produzione. Diversamente da quanto talvolta sostenuto da Marx, per Godelier la struttura economica della società contiene sempre una parte «ideale»⁶³⁸. Nel capitalismo, le stesse «forze produttive» sono costituite da conoscenze, strumenti e procedure che hanno bisogno, per funzionare, di norme, simboli e codici. Secondo Godelier, allora, gli elementi discorsivi che attraversano la realtà della produzione sociale possono «funzionare come rapporti di produzione», come nel caso delle comunità oceaniche in cui i riti religiosi regolano l'appropriazione e la distribuzione della terra. In questo senso, l'ideologico non è un «livello» o un'«istanza» della società, separata dalla sua struttura materiale. Esso va definito, piuttosto, come una «funzione» che costituisce non soltanto la «forma cosciente», ma anche il «contenuto» dei rapporti sociali⁶³⁹. È precisamente questo, ci pare, il senso della seconda riformulazione foucaultiana della critica marxista dell'ideologia. Nella misura in cui producono i soggetti morali del capitalismo, i codici normativi studiati da Foucault nel caso della società disciplinare non sono degli ideali astratti (*idéales*), bensì una parte ideale (*part idéelle*), che “funziona” come rapporto di produzione. Possiamo perciò sostenere che, laddove la critica marxista dell'ideologia si concentra sulle istituzioni extra-economiche che riproducono la realtà economica, l'analisi foucaultiana si dedica invece allo studio delle norme che, pur avendo una genesi extra-economica, operano come funzioni interne e costitutive dell'economia capitalistica.

⁶³⁷Ivi, p. 109.

⁶³⁸ Maurice Godelier, «La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique», in *L'Homme*, 18, 3-4, 1978, p. 155-188.

⁶³⁹ «Pour nous, la distinction entre infrastructures et superstructures n'est pas une distinction de niveaux ou d'instances, ce n'est pas non plus une distinction entre des institutions, bien que cela puisse l'être dans certains cas. C'est dans son principe une distinction de fonctions. [...]. Nous sommes parvenu par ailleurs à la conclusion que tout rapport social, quel qu'il soit, comporte à l'intérieur de soi une part idéelle, une part de pensée, de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience mais font partie de son contenu». Ivi, p. 157.

* * *

La ricostruzione delle obiezioni che Foucault rivolge alla teoria dell'ideologia ci ha permesso di capire che esse nascono da una serie di tesi ereditate proprio dalla critica dell'ideologia di Marx: la tesi della genesi materiale delle idee, quella dell'operatività pratica del discorso e la concezione topologica della società. Abbiamo perciò sostenuto che Foucault si situa dentro e contro la critica dell'ideologia, riformulandola secondo due linee che possiamo definire «eretiche». Da un lato, Foucault pone l'accento sull'ordine discorsivo da cui emerge l'ideologia che legittima la struttura economica del capitalismo. Dall'altro lato, egli evidenzia la funzione svolta dalle pratiche discorsive all'interno di tale struttura. In questo modo. Più che convergere con la teoria althusseriana degli «apparati ideologici di Stato», queste eresie marxiste in Foucault risultano perciò prossime a quanto sostenuto da due allievi dello stesso Althusser: il linguista Pêcheux e l'antropologo Godelier. Con il primo, Foucault condivide l'interesse per lo spessore linguistico dei rapporti di produzione ideologici. Con il secondo, l'idea che l'ambito discorsivo può funzionare all'interno della struttura economica della società.

Ma qual è – ci si potrebbe chiedere – il senso di queste riformulazioni della critica dell'ideologia silenziosamente elaborate da Foucault? Per rispondere a questa domanda, bisogna ricordare un'ulteriore eco marxiana, che risuona nell'archeologia delle norme di Foucault. Si tratta dell'idea che l'ideologico non costituisce soltanto un riflesso illusorio della realtà, ma rappresenta anche un materialissimo terreno della lotta di classe. È infatti innegabile che, per Marx come per Foucault, l'ambito del discorsivo costituisce, al tempo stesso, il mezzo e la posta in gioco dei conflitti sociali. Se per il primo le forme ideologiche non sono soltanto una mistificazione ma «permettono agli uomini di concepire questo conflitto e combatterlo»⁶⁴⁰, questo vale anche per le pratiche discorsive sulle quali lavora Foucault, per il quale «il discorso non è semplicemente quel che traduce le lotte o i sistemi di dominio, è anche ciò per cui, e ciò attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi»⁶⁴¹. Ci pare che questa analoga politicizzazione del discorsivo stia alla radice delle riformulazioni della critica dell'ideologia appena ricostruite. Per Foucault, ripensare la critica marxista dell'ideologia è infatti un passaggio obbligato per analizzare le pratiche di resistenza alle operazioni di potere capitalistiche non solo sul piano della corporeità, ma su quello del discorso.

⁶⁴⁰ K. Marx, «Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*», cit, p. 1013-1014.

⁶⁴¹ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 5, [traduzione modificata].

Abbiamo finora mostrato che, nonostante le sue dichiarazioni polemiche, con la sua archeologia delle norme Foucault non può che ereditare e riformulare la critica marxista dell'ideologia. Non resta ora che tornare sulle pagine in cui Marx e Engels sviluppano questa critica, per domandarsi se un'interpretazione rinnovata del concetto di ideologia possa essere sviluppata sulla scorta di queste eresie marxiste.

2. L'ideologia come pratica discorsiva. Rileggere l'*Ideologia tedesca*

Nella sua polemica con i teorici marxisti dell'ideologia, Foucault parte da tre obiezioni tra loro interconnesse. Sul piano epistemologico, il concetto di ideologia comporta, a suo parere, una forma di positivismo. Esso distingue necessariamente il sapere ideologico da quello scientifico, la vera scienza dalle false rappresentazioni. Sul piano ontologico, la critica marxista dell'ideologia sovrappone inoltre questa dicotomia tra verità e falsità a quella tra reale e ideale, mondo pratico e mondo discorsivo. A livello antropologico, infine, la critica dell'ideologia presuppone, secondo Foucault, una concezione cartesiana del soggetto: l'idea di una coscienza umana universale, in cui si iscrivono le false rappresentazioni ideali. Va ora precisato che la prima obiezione ci pare tuttavia infondata. Nel secondo capitolo di questo lavoro, abbiamo infatti sostenuto che, più che una scienza oggettiva e universale, la critica dell'economia politica di Marx è un sapere legato al «punto di vista situato» dei proletari, e che proprio per questo motivo può essere avvicinata al pensiero di Foucault. Esclusa la prima, le obiezioni di Foucault possono allora essere ridotte a un argomento principale, dotato di due corni. Definita come una falsa coscienza ideale, separata dalla situazione storica reale, sostiene Foucault, per i marxisti l'ideologia è un discorso che inganna, o illude, un soggetto umano ad essa preesistente. La critica dell'ideologia è allora problematica nella misura in cui presuppone tanto la dicotomia pratica/discorso quanto l'idea che l'essenza universale dell'umano coincide con la coscienza.

Nelle pagine precedenti, abbiamo anche visto che le obiezioni di Foucault sono di natura tattica. Rivolte contro il marxismo volgare, esse squadernano una serie di riformulazioni eretiche della critica dell'ideologia. Per questo motivo, tali obiezioni possono anche funzionare come un prisma interpretativo per mettere in luce limiti e potenzialità della definizione dell'ideologia proposta da Marx ed Engels. Come nel caso del concetto di «potere», affrontato nel capitolo precedente, si tratta d'altronde di una categoria controversa e flessibile, che è stata interpretata, in estrema sintesi, in due modi principali⁶⁴². Secondo una prima linea interpretativa, di ispirazione francofortese, il concetto di ideologia designerebbe gli apparati di integrazione culturale del proletariato alla società capitalista. In quanto cemento culturale del capitalismo, l'ideologia manipola i bisogni e i desideri dei soggetti, addomesticandoli al consumo e alla produzione di massa⁶⁴³. Secondo una seconda

⁶⁴² Per un'introduzione approfondita a questo concetto critico e una panoramica delle sue diverse interpretazioni, si veda Nestor Capdevila, *Le concept d'idéologie*, PUF, Paris 2004.

⁶⁴³ Si pensi al ruolo svolto dalle istituzioni dell'intrattenimento e del consumo di massa del «tardo capitalismo», ribattezzate da Adorno e Horkheimer come «industria culturale». Cfr. Theodor Adorno, Max

linea interpretativa, inaugurata da Gramsci, l'ideologia costituisce invece non solo un mezzo del dominio sociale, ma anche e soprattutto un terreno di contesa per la lotta di classe. Più che una semplice mistificazione, l'ideologico è il campo in cui costruire un'«egemonia» alternativa a quella borghese⁶⁴⁴. Sia esso inteso come falsa coscienza o come visione del mondo, come addomesticamento o come egemonia, tuttavia, queste declinazioni dell'ideologia sembrano comunque rinviare ai presupposti filosofici problematici che Foucault mette in luce, distanziandosi da certe posizioni marxiste. Nel primo caso, infatti, l'ideologia consiste nella manipolazione della coscienza dei proletari, che non sono più capaci di distinguere bisogni autentici e bisogni indotti. Nel secondo, pur considerando l'ideologia come una pratica discorsiva performativa, che produce la realtà politica, si presuppone che una coscienza specifica (il partito come attore della lotta ideologica) possa generare un discorso egemonico che guidi la coscienza dei proletari.

A questo livello, la nostra ipotesi è che tornare sull'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels dopo e con Foucault permette di rintracciare una diversa concezione dell'ideologia, che si sottrae alle obiezioni appena riassunte. Invece che come falsa coscienza o come visione borghese del mondo, invece che come rappresentazione rovesciata o come discorso egemonico, possiamo definire l'ideologia come una pratica discorsiva che, al tempo stesso, ordina e mistifica, norma e dissimula la struttura della società capitalistica. Nelle prossime pagine, tenteremo allora di delineare un punto di eresia nel ragionamento di Marx ed Engels, in cui si oppongono una definizione idealistica e una definizione materialistica dell'ideologia. In un primo tempo, proviamo allora ad esplicitare l'alternativa concettuale che le diverse definizioni dell'ideologia presenti nei loro manoscritti, per mostrare che tale alternativa restituisce la complessità e l'ambiguità di questo concetto. Le obiezioni che Foucault rivolge ai teorici dell'ideologia funzioneranno, in questo senso, come dei criteri definitivi negativi. Esse ci autorizzano a proporre due precisazioni e un'ipotesi. In primo

Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Band 5. Fischer, Frankfurt am Main 1987, [trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010]. Ma si pensi anche alla teoria dei falsi bisogni indotti dal consumo capitalistico sviluppata da Marcuse. Cfr. Herbert Marcuse, *One dimensional man. Study in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press Boston 1991 (1964), [trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999]. Su questa linea francofortese si situano i più recenti lavori di Jaeggi. Cfr. Rahel Jaeggi, «What is the critique of ideology?», in *Actuel Marx*, n. 48/1, 2008, p. 96-108.

⁶⁴⁴ Cfr. A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, quaderno 4, XIII, § 49, disponibile online. In questa tradizione si iscrivono i pensatori che lavorano su una teoria dell'egemonia post-marxista, in dialogo con le esperienze del cosiddetto populismo di sinistra. Si pensi, ad esempio, al tentativo di incrociare il concetto gramsciano «egemonia» con quello lacaniano di «discorso» condotto da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Cfr. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, London-New York 1985 [trad. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Il Melangolo, Genova 2011]. Ernesto Laclau, *On populist reason*, Verso, London-New York, 2005, [trad. it. *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2019].

luogo, esse aiutano a precisare che, definendo l'ideologia come «materialità discorsiva», Marx ed Engels non presuppongono, ma anzi riarticolarono la dicotomia tra vero e falso, reale e ideale, pratico e discorsivo. In secondo luogo, le obiezioni di Foucault permettono di chiarire che, più che premetterla incautamente, Marx ed Engels considerano l'idea di coscienza umana come uno dei principali operatori ideologici delle filosofie borghesi. Si possono così scoprire, nell'*Ideologia tedesca*, le tracce di un'analisi non soltanto del contenuto, ma anche della struttura e dello stile dell'ideologia; e mostrare che, nei *Manoscritti economico-filosofici*, Marx analizza sia gli effetti normativi del discorso economico che le forme di presa di parola dei proletari.

2.1. L'ideologia come discorso e come pratica

Per come presentato da Marx ed Engels nelle prime pagine dell'*Ideologia tedesca*, il concetto di ideologia risulta subito ambivalente. Ripreso dagli *idéologues* francesi, e in particolare da Destutt de Tracy, esso viene modificato: non designa più la conoscenza per idee in generale, bensì la conoscenza intuitiva del mondo sociale che si sviluppa nel capitalismo. Questa conoscenza intuitiva della società, sostengono Marx ed Engels, risulta mistificata. Essa occulta, cioè, degli aspetti fondamentali dell'ordine sociale che vuole conoscere e spiegare, e in particolare le forme di dominio economico. «Le idee della classe dominante – scrivono alla fine del primo manoscritto – sono in ogni epoca le idee dominanti» in quanto «espressione ideale dei rapporti materiali dominanti»⁶⁴⁵. Con il concetto di ideologia, Marx ed Engels mettono quindi in relazione idee e realtà, discorso e pratiche sociali. Essi designano così almeno due fenomeni: il potere esercitato dalle idee sostenute da certe classi sociali e la connessione tra queste idee e i rapporti materiali che ne assicurano il dominio. Sul piano descrittivo, l'ideologia borghese esprime quindi in forma ideale un rapporto di forza materiale: quello tra classi dominate e classi dominanti. Sul piano critico, questo concetto politicizza l'ambito dell'idealità, proponendone una genesi sociale, e non solo psicologica. In tal modo, la critica dell'ideologia mostra che le idee (religiose, morali, politiche, giuridiche) di un periodo storico determinato, pur presentandosi come universali e neutre, sono in realtà legate alla situazione storica data e al punto di vista di una classe particolare.

A questo proposito, risulta legittimo sostenere che l'ambivalenza del concetto di ideologia nasconde una sorta di punto di eresia nel testo dell'*Ideologia tedesca*. Come notato

⁶⁴⁵ F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 105.

da Balibar⁶⁴⁶, le diverse interpretazioni del concetto di ideologia dipendono da una «vacillazione concettuale» già presente nei manoscritti di Marx ed Engels. A ben guardare, per «ideologia della classe dominante» si possono infatti intendere due cose diverse: tanto la rappresentazione immaginaria e distorta che la borghesia si fa delle sue condizioni materiali di esistenza, quanto la visione del mondo coscientemente mobilitata dalla borghesia per mantenere il proprio dominio. Queste definizioni sembrano tuttavia difficili da conciliare. Se l'ideologia è la rappresentazione falsata che le classi dominanti si fanno delle loro condizioni di esistenza, come può essa ostacolare anche la coscienza di classe dei proletari, che non vivono in quelle stesse condizioni? In altre parole, come può il proletariato essere, al tempo stesso, immune all'ideologia e portatore di un'ideologia alternativa a quella borghese? Queste difficoltà ci portano allora a chiederci: qual è precisamente lo statuto di questo concetto marxiano? A tal proposito, la posizione di Marx ed Engels pare oscillare tra due definizioni apparentemente alternative, che si tratta ora di approfondire. Per loro, l'ideologia ha contemporaneamente lo statuto di un'illusione ideale e quello di una pratica sociale: essa è sia «falsa coscienza» che «linguaggio della vita reale».

a. «Falsa coscienza»...

Possiamo chiarire meglio il punto di eresia che attraversa l'*Ideologia tedesca* rivolgendo un interrogativo più preciso alla «concezione materialistica della storia» elaborata in questo manoscritto. Stante la sua genesi sociale e la sua funzione politica, che posto occupa l'ideologia rispetto alla base economica della società? Dove si situano, cioè, per Marx ed Engels, i discorsi ideologici rispetto alla struttura della società capitalistica? In un lungo passaggio del primo manoscritto dell'*Ideologia tedesca*, Marx e Engels si pongono esattamente questo problema:

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata (*Verflochten*) all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale (*Sprache des wirklichen Lebens*). Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini, appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. [...] Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, le idee, ecc. ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa

⁶⁴⁶ Étienne Balibar, «Les vacillations du concept d'idéologie», in É. Balibar, *La crainte des masses*, cit., p. 167-192.

di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico⁶⁴⁷.

In questo passo, Marx e Engels sembrano rispondere in modo netto al nostro quesito. Leggendolo rapidamente, si ha l'impressione che, per loro, l'ideologia coincida con la «falsa coscienza» delle proprie condizioni materiali che gli individui sviluppano nel capitalismo. In questo senso, l'ideologia sta in un rapporto di scissione e subordinazione rispetto alla struttura materiale della società: separata dai rapporti economici, essa è anche, in ultima istanza, da essi determinata. Scissa dal lavoro salariato, la coscienza ideologica borghese non può comprendere le reali dinamiche sociali; e questo misconoscimento dipende, in fin dei conti, precisamente dalla posizione di dominio che essa occupa all'interno di tali dinamiche.

Tale impressione, certo superficiale, risulta doppiamente giustificata. Da un lato, essa è giustificata dai concetti utilizzati nell'estratto appena citato. A proposito delle idee e delle rappresentazioni, Marx ed Engels parlano in effetti di un «condizionamento» da parte dello «sviluppo delle forze produttive e delle relazioni che vi corrispondono». In tal senso, la falsa coscienza ideologica degli individui è «emanata» dalla vera situazione materiale e «condizionata» dalle sue leggi di sviluppo economico. Anche la metafora ottica che Marx e Engels mobilitano nell'ultima riga dell'estratto va in questa direzione. Nella misura in cui restituisce un'immagine capovolta dei rapporti sociali, come sulla «retina» dell'occhio umano, l'ideologia non è che un riflesso della struttura economica, un riverbero o una copia che rovescia il senso reale del capitalismo⁶⁴⁸. L'ideologia funziona, cioè, come una sorta di specchio che non soltanto deforma, ma inverte, sul piano delle idee e dei discorsi, l'organizzazione materiale della società.

Se ci si ferma a quest'interpretazione, Foucault pare allontanarsi irrimediabilmente da Marx. L'estratto appena citato sembra infatti confermare la validità delle obiezioni che egli rivolge al concetto di ideologia, ricostruite nella prima metà del capitolo. Una volta intesa come uno specchio deformante, o come un velo illusorio calato sulla struttura economica della società, l'ideologia non può che operare sulla coscienza degli uomini,

⁶⁴⁷ Ivi, p. 87.

⁶⁴⁸ Per approfondire questa metafora, che Marx riprende anche nel primo capitolo del primo libro del *Capitale* per qualificare il fenomeno del «feticismo della merce», si veda Sarah Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris 1973.

distorcendone le rappresentazioni ideali e impendendo un'effettiva presa di coscienza della situazione storica reale. In questo senso, il concetto di ideologia non soltanto presuppone, ma sovrappone la dicotomia epistemologica verità/falsità e quella ontologica realtà/idealità, pratica/discorso.

Possiamo tuttavia chiederci se questa prima impressione corrisponda all'effettivo statuto che Marx ed Engels accordano, in questo passo, al discorso ideologico nel modo di produzione capitalistico. Essi sono davvero così grossolani da presupporre questa doppia distinzione (epistemologica e ontologica), senza problematizzarla? Con Franck Fischbach⁶⁴⁹, conviene notare che l'interpretazione del concetto di ideologia appena proposta cade in una contraddizione, che conduce Marx ed Engels a una sorta di cortocircuito argomentativo. Una volta definita come falsa coscienza, opposta alla vera vita pratica, in effetti, l'ideologia dovrebbe essere due cose in una: «emanazione» ideale dei rapporti materiali della società, da un lato; e rappresentazione falsata – o «idea inadeguata», per esprimersi con Spinoza – di quei medesimi rapporti sociali, dall'altro lato. Ma come può l'ideologia esprimere in forma discorsiva, i rapporti sociali rappresentandoli però, al tempo stesso, in modo falsato? Se è vero che, per Marx ed Engels, le rappresentazioni ideologiche sono le manifestazioni ideali che corrispondono, nel linguaggio della coscienza, ai rapporti materiali che gli individui intrattengono con il mondo sociale e naturale; se ciò è vero, come possono allora esistere delle mistificazioni ideologiche, cioè delle false manifestazioni ideali, delle vere pratiche sociali? Come può l'ideologia essere, al tempo stesso, un discorso ideale che dissimula la realtà pratica della società e la diretta sublimazione di questa stessa realtà pratica? Delle due l'una: o la definizione dell'ideologia proposta da Marx e Engels è essenzialmente contraddittoria, oppure l'interpretazione basata sulle dicotomie vero/falso, pratico/discorsivo non rende conto del suo statuto concettuale. A nostro avviso, la risposta a queste domande risiede nel punto di eresia che travaglia l'apparato teorico elaborato da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*. Se letto alla luce di una seconda definizione dell'ideologia, il passo poco sopra citato risulta infatti ben più complesso di quanto appena sostenuto.

b. ... o «linguaggio della vita reale»?

Per uscire dalla contraddizione, e tentare di salvare Marx e Engels dal cortocircuito argomentativo, torniamo all'estratto dell'*Ideologia tedesca*. Le «rappresentazioni», le «idee», la

⁶⁴⁹ Franck Fischbach, «L'idéologie chez Marx: de la “vie étriquée” aux représentations “imaginaires”», in *Actuel Marx*, n. 43, 2008/1, p. 12-28.

«coscienza», precisano Marx e Engels, non sono semplicemente «emanate» dalla pratica, ma risultano anzitutto «intrecciate» (*Verflochten*) alle «attività» e alle «relazioni materiali». Ma questo cosa significa esattamente? In che senso questi diversi livelli risultano «intrecciati»? Nel senso che, sostengono Marx e Engels, l'attività «spirituale» non è separabile dai rapporti sociali in cui essa esiste concretamente, cioè nella misura in cui la coscienza è inscindibile dalla situazione pratica e sociale in cui emerge storicamente. «Coscienza», proseguono i due, significa soltanto «essere cosciente». Ed «essere» significa, a sua volta, vivere all'interno di circostanze storiche date: circostanze sedimentate nel tempo e prodotte dall'attività di chi ci ha preceduto – istituzioni, commerci, lavori, rapporti, lingue – che influenzano la consapevolezza e la rappresentazione che ogni individuo ha di sé stesso.

Una fondamentale ambivalenza sembra quindi caratterizzare l'approccio di Marx ed Engels al rapporto tra coscienza, linguaggio e struttura economica della società. Come già notato⁶⁵⁰, l'opposizione tra discorso e pratica, linguaggio e vita materiale è un'apparenza che nasconde, in realtà, una concezione materialistica del linguaggio. Alla dimensione critico-negativa del concetto di ideologia, che denuncia la vuota «fraseologia» degli ideologici, mostrando l'abisso che la separa dalla realtà concreta, Marx ed Engels articolano una concezione del linguaggio come pratica sociale immanente alla struttura materiale della vita sociale. All'appello a rovesciare la gerarchia tra «cielo» e «terra», mondo del «pensiero» e mondo «effettivo», «linguaggio» e «vita» segue, nel ragionamento marxi-engelsiano, quella che possiamo chiamare una definizione materialista delle pratiche discorsive. «Il linguaggio – scrivono Marx ed Engels – è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso»⁶⁵¹. Da un lato, per loro, la pratica è quindi senza dubbio determinante, nella misura in cui certi rapporti sociali non possono che indurre certe idee e certi discorsi. Ma, dall'altro lato, il discorso è esso stesso una pratica sociale: non vi è materialità che non sia connessa alla sua espressione ideale, o meglio, non vi è pratica sociale che non sia intrecciata al linguaggio e che non abbia una sorta di raddoppiamento nel pensiero, una corrispondenza nella coscienza. E tale corrispondenza può essere, per l'appunto, adeguata o inadeguata,

⁶⁵⁰ «In *The German Ideology*, Marx and Engels urge their reader to descend “from language to life”, to focus on “the actual world” as opposed to the “world of thought”. Those affirmations seem to be coherent with the materialist conception of history according to which the “mode of production of material life, conditions the general process of social, political and intellectual life”, such that one must first study men’s material activities in order to understand their thoughts and language. Yet, what are language and thoughts if not activities or social practices? Talking, writing, giving orders, criticizing, praising something or someone always have an effect on other people and on society and thus cannot be reduced to the status of spiritual realities». Juliette Farjat, «Marx and the language. How to criticize language while using it?», in *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge*, 2018/2019, p. 221-233.

⁶⁵¹ F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 93.

esplicativa o mistificante, reale o dissimulata, a seconda del punto di vista pratico da cui deriva⁶⁵².

È in questo contesto che entra in scena la seconda definizione dell'ideologia, che permette di chiarire i termini del nostro problema. Oltre che come falsa coscienza, Marx ed Engels l'ideologia è anche «linguaggio della vita effettiva» (*Sprache des wirklichen Lebens*)⁶⁵³. Dimensione discorsiva, cioè, di rapporti materiali in sé stessi falsati, distorti, mutilati: al tempo stesso espressione e mistificazione, ordinamento e occultamento della vita sociale. Come precisano Marx ed Engels, in effetti, se l'ideologia è il «riflesso» mistificante dei rapporti materiali, tale riflesso deve però essere inteso come un gioco di specchi analogo a quello di una «camera oscura» fotografica. In essa, il capovolgimento degli oggetti rappresentati esprime un capovolgimento reale dei rapporti sociali tra gli individui. Fuor di metafora: se nel discorso ideologico i rapporti tra pratica e idee, realtà e concetti, forze materiali e parole appare rovesciato, questo è dovuto al ribaltamento effettivo nella relazione tra «lavoro manuale» e «lavoro mentale», tra produzione materiale e produzione intellettuale, cioè alla divisione sociale del lavoro che sta alla base della società capitalistica⁶⁵⁴. Come sostenuto da Fischbach, allora, più che rinviare alla dicotomia ideale/reale, discorsivo/pratico, falso/vero, il concetto marxiano di ideologia designa, piuttosto, il nesso tra parzialità dell'essere sociale e parzialità dell'idea, mutilazione della vita e mistificazione del discorso, alienazione pratica e dissimulazione linguistica. Da un lato, «le rappresentazioni immaginarie o ideologiche [...] esprimono perfettamente, riflettono fedelmente, traducono completamente e accompagnano necessariamente una vita reale che è in sé incompiuta, non realizzata»⁶⁵⁵. Dall'altro, data la sua natura linguistica, l'ideologia non è soltanto una rappresentazione, ma anche una pratica discorsiva: non riflette, ma ordina la struttura materiale della società.

Essendo immanente alle pratiche discorsive, l'ideologia non può quindi essere considerata come un velo illusorio gettato sulla realtà. Più che falsa coscienza, separata dalla vera vita reale, l'ideologia è quindi, al tempo spesso, ciò che esprime, dissimula e

⁶⁵² F. Fischbach, «L'idéologie chez Marx», cit.

⁶⁵³ Traduciamo «linguaggio della vita *effettiva*» per rendere conto della specificità del termine tedesco *wirklichen*. Ci pare infatti che esso indichi una vita effettivamente praticata e vissuta in un tempo e in un luogo determinato, e non semplicemente la vita reale in quanto generalmente esistente.

⁶⁵⁴ «La divisione del lavoro diventa una divisione del lavoro reale solo dal momento in cui interviene una divisione tra lavoro manuale e lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.». F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 94.

⁶⁵⁵ F. Fischbach, «L'idéologie chez Marx», cit., [traduzione nostra].

organizza un'esperienza sociale incompleta, antitetica nel caso della borghesia e in quello del proletariato. «Linguaggio della vita reale», nel doppio senso, dunque, di condensazione discorsiva dei rapporti sociali e norma di questi stessi rapporti.

c. *La coscienza come prodotto sociale*

Situandosi nell'intreccio tra pratica e discorso, realtà e idealità, vero e falso, la critica marxiana dell'ideologia sembra sottrarsi alla prima obiezione che Foucault rivolge ai teorici marxisti. Esso pare però cadere sotto il fuoco della seconda obiezione, relativa al presunto umanesimo che questo concetto presuppone. Secondo la definizione appena ricostruita, l'ideologia va infatti in scena, nonostante tutto, come una rappresentazione nel teatro di una coscienza umana ad essa preesistente. Un altro, altrettanto noto, passo dell'*Ideologia tedesca* sembra andare in questa direzione. Spiegando ciò che distingue la «concezione materialistica della storia» dalla «critica critica» dei giovani hegeliani ai quali ormai si oppongono nel 1845, Marx ed Engels sostengono infatti che

esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo alla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. [...]. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli stessi individui reali viventi e si considera la coscienza soltanto come la loro coscienza⁶⁵⁶.

A prima vista, la novità dell'approccio materialistico di Marx ed Engels risiede in una semplice inversione metodologica del rapporto tra ideale e reale, spirito e mondanità («dal cielo alla terra» – «dalla terra al cielo»), che conserva però intatta la concezione cartesiana dell'Io come soggetto cosciente delle proprie rappresentazioni. Se per i giovani hegeliani è la coscienza a determinare il comportamento pratico degli individui, per Marx ed Engels è invece il comportamento pratico a determinare la coscienza e il suo corredo di rappresentazioni. In questo senso, il discorso ideologico capovolge l'ordine reale delle cose, inducendo a pensare che sono le idee a determinare la vita sociale, e non il contrario.

⁶⁵⁶ F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 88, [corsivo nostro].

Eppure, anche in questo caso, l'obiezione di Foucault può funzionare come un prisma interpretativo. Nell'estratto appena citato, infatti, Marx ed Engels non si accontentano di rovesciare il rapporto tra coscienza e mondo, pensiero e realtà. Per prendere le distanze dai giovani hegeliani, essi cambiano il senso stesso del concetto di «coscienza», e modificano di conseguenza il ruolo che esso svolge nell'analisi della realtà sociale. «Nel primo modo di giudicare – quello idealista, proprio dei giovani hegeliani – si parte dalla coscienza come individuo vivente», mentre per il materialista storico, scrivono Marx ed Engels, il punto d'inizio sono «gli stessi individui reali viventi e si considera la coscienza soltanto come la *loro* coscienza». Parafrasando, si può dire che, se per gli ideologi tedeschi la coscienza costituisce l'oggetto privilegiato della critica filosofica, per Marx e Engels essa è soltanto una delle molte istanze del «processo reale» della vita sociale, che si trova in un rapporto di «azione reciproca» (*Wechselwirkung*) con altre istanze⁶⁵⁷. Questo perché la coscienza non costituisce *la* qualità essenziale di un soggetto umano astratto, bensì *una* qualità degli individui reali, concreti e operanti, che «hanno la coscienza», ma che non sono tuttavia riducibili a questo loro possesso.

Possiamo perciò sostenere che Marx ed Engels non considerano il concetto di coscienza umana come storico e invariante, riferito a un dato naturale, bensì come un *prodotto sociale*. Tale prodotto, a loro avviso, non è la causa ma l'effetto dello sviluppo storico dei rapporti sociali (di cooperazione e divisione del lavoro) in cui quale gli individui si formano. Come notato anche dagli interpreti wittgensteiniani di Marx⁶⁵⁸, nell'*Ideologia tedesca* si sostiene che l'individuo *non* è la propria coscienza, ma *ha* una coscienza nella misura in cui è materialmente ingaggiato in una serie di rapporti, di usi e di pratiche. Dopo aver

⁶⁵⁷ Per una presentazione teorica e una storicizzazione del concetto di *Wechselwirkung*, sul quale torneremo nel prossimo capitolo, si rimanda a Nicola Marcucci, Vittorio Morfino, «Premessa. Per una storia della *Wechselwirkung*» in *Quaderni Materialisti*, n. 17, 2020. Sulla declinazione storico-materialista di tale concetto nell'*Ideologia tedesca* si veda Vittorio Morfino, «La *Wechselwirkung* in Marx ed Engels», *ivi*, p. 129-257.

⁶⁵⁸ Sul rapporto Marx-Wittgenstein è stato notato che «Marx and Wittgenstein are critical of traditional philosophy, and both repudiate it on similar grounds: the failure to understand ideas as a part of social life. Marx believes that philosophy went wrong by treating ideas in isolation from history and apart from their practical role in society. In his view, ideas and ideology are the products not simply of contemplative philosophers but of practical social actors, and thus their understanding requires an analysis of the social and historical context in which they emerge. Wittgenstein's treatment of language expresses a similar orientation. In his views, the meaning of a word, a concept of ordinary language, is to be found in its use, i.e., the social activities in which it is implicated». David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, Routledge, London 1981, p. 121. Sulle analogie tra la critica marxiana dell'ideologia e la critica wittgensteiniana della concezione cartesiana della coscienza, si veda più precisamente Grant Gillet, «Marx, Wittgenstein and the problem of consciousness», in *Counterpoint*, n. 168, 2003, p. 101-113. Incrociando il pensiero di Wittgenstein e quello di Marx, Paolo Virno ha recentemente sviluppato un'antropologia linguistica basata sull'esperienza dell'«avere» le proprie facoltà generiche, alla quale ci ispiriamo. Cfr. Paolo Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

dichiarato che «coscienza» significa soltanto «essere cosciente», cioè vivere in condizioni storiche e interazioni sociali specifiche, Marx ed Engels precisano d'altra parte il senso di questa tesi. Essi evidenziano anzitutto che, prima di giungere all'analisi della coscienza umana, il materialista storico prende in considerazione i «momenti» che ne scandiscono l'emergenza: la produzione dei mezzi necessari alla sussistenza materiale, la soddisfazione dei bisogni da essa generati e l'istituzione di modi di produrre che permettono la riproduzione su vasta scala della società. Essi ne concludono che «solo a questo punto», soltanto una volta presi in conto tutti questi momenti dello sviluppo storico-sociale, si scopre che l'individuo ha, tra i suoi altri attributi, «anche una “coscienza”»⁶⁵⁹.

Alla luce di questa produzione sociale della coscienza, Marx ed Engels sostengono che la coscienza non è mai «pura», ma esiste soltanto in forma impura. Da un lato, perché non è mai astratta coscienza di sé, ma sempre coscienza di qualcosa e di qualcuno, coscienza di questo mondo storico e di questo individuo socialmente situato⁶⁶⁰. Dall'altro lato, perché la coscienza è sempre contaminata dalla pratica, visto che «lo spirito porta in sé la maledizione di essere “infetto” dalla materia»⁶⁶¹. Secondo i due, più precisamente, la coscienza esiste soltanto nel linguaggio, o meglio, nelle «lingue» storicamente esistenti. «Il linguaggio – affermano – è la coscienza *reale*, pratica, che esiste anche per gli altri uomini e che è dunque la sola esistente anche per me stesso»⁶⁶². Esso è quel rapporto pubblico con gli altri che è precondizione del rapporto privato con sé stessi. Ontologicamente, dunque, la coscienza è dislocata da Marx ed Engels dal piano dell'essenza umana, statica e atemporale, al livello dinamico delle pratiche sociali. Metodologicamente, essa è invece concepita come il punto d'arrivo, e non come il punto d'avvio, dell'indagine della realtà sociale⁶⁶³. In questo senso, ci pare che il manoscritto del 1845 riprenda e sviluppi il rifiuto delle filosofie della coscienza già presente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*⁶⁶⁴, impiegandolo come

⁶⁵⁹ F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 93, [corsivo nostro]. «Poiché questi Giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i Giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza». Ivi, p. 83. Con questa critica al concetto di coscienza, Marx si distanzia non solo dai giovani hegeliani con i quali aveva collaborato ai tempi della *Gazzetta renana* e degli *Annali franco-tedeschi*, ma anche da Feuerbach.

⁶⁶⁰ Ivi, p. 93.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

⁶⁶² *Ibidem*.

⁶⁶³ Riprendiamo questa distinzione tra funzione ontologica e funzione metodologica della critica marx-engelsiana del concetto di «coscienza» da Juliette Farjat, Frédéric Monferrand, «Conscience (*Bewusstsein*)», in Juliette Farjat, Frédéric Monferrand, *Dictionnaire Marx*, Ellipses, Paris 2020, pp. 59-62.

⁶⁶⁴ «L'oggetto estraniato, la realtà estraniata dell'essenza – poiché Hegel pone l'uomo = autocoscienza – non è nulla se non *coscienza*, solo il pensiero dell'estraneazione, la sua espressione astratta e quindi priva di contenuto reale, la *negazione*. La soppressione della negazione è quindi parimenti soppressione astratta, priva di contenuto, di quella astrazione priva di contenuto, la *negazione della negazione*». Karl Marx, *Manoscritti*

un'arma contro l'ideologia filosofica giovane-hegeliana. Nel manoscritto dedicato a Stirner, d'altronde, la definizione della coscienza come facoltà distintiva dell'«uomo» non viene soltanto scartata, ma considerata come l'operatore concettuale della sua ideologia. Secondo Marx ed Engels, Stirner crede di parlare dell'essenza umana in generale, ma si occupa in realtà soltanto di «spettri»⁶⁶⁵: come Sancho Panza, che combatte contro nemici fittizi con armi immaginarie. Invece di rendere conto della sua genesi sociale, Stirner fa della coscienza universale l'essenza suprema della quale l'umanità si deve riappropriare⁶⁶⁶. Si tratta di un automatismo tipico dell'ideologia filosofica giovane hegeliana, commentano Marx ed Engels. A loro avviso, infatti, soltanto «dopo che gli ideologi ebbero presupposto che le idee e i pensieri abbiano dominato la storia finora trascorsa», cioè «dopo che ebbero fatto della storia della coscienza [...] il fondamento della storia reale degli uomini», soltanto allora «niente era più facile che definire storia “dell'uomo” la storia della coscienza».

In sintesi, più che andare a segno, ci sembra la seconda obiezione che Foucault rivolge ai teorici dell'ideologia serva a porre l'accento su un aspetto specifico della critica marxiana dell'ideologia. Come abbiamo visto, sostenendo che le rappresentazioni ideologiche si iscrivono nella coscienza dei soggetti, Marx ed Engels non postulano ingenuamente l'esistenza di una coscienza umana universale. Essi la trattano come l'effetto, e non come la causa, dei processi di divisione del lavoro e cooperazione produttiva. Criticando chi è incapace di accedere al suo processo di produzione sociale, essi considerano il concetto di coscienza umana come un operatore ideologico: come un indice dell'idealismo che contraddistingue il discorso teorico dei loro avversari. Lungi dall'esserne il presupposto inconfessato, il concetto di coscienza umana figura così tra i principali obiettivi polemici della critica dell'ideologia filosofica elaborata da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*.

economico-filosofici, cit., p. 147. Torneremo su questi appunti del giovane Marx nei prossimi paragrafi e, più diffusamente, nel prossimo capitolo.

⁶⁶⁵ «Il fantasma principale – scrivono Marx e Engels – è l'uomo stesso», perché, in Stirner, «gli uomini [...] esistono gli uni per gli altri solo come rappresentanti di un universale, essenza, concetto, santità, estraneo, ossia soltanto sotto forma spettrale». F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 186.

⁶⁶⁶ «L'“essenza dell'uomo” è presupposta come una cosa esistente, essa è l'“essere supremo”». Ivi, p. 246.

2.2. Critica dell'ideologia come analisi del discorso

Abbiamo finora mostrato che, una volta confrontate con alcuni passi chiave dell'*Ideologia tedesca*, le obiezioni che Foucault rivolge al concetto di ideologia mancano il loro bersaglio. Se usate come un prisma per rileggerne certe pagine, esse permettono, anzi, di chiarire le implicazioni concettuali della critica dell'ideologia di Marx ed Engels. Ciononostante, uno scarto più profondo separa la critica dell'ideologia di matrice marxiana dalla genealogia foucaultiana delle norme. Questo scarto esiste tanto sul piano dell'oggetto d'analisi quanto su quello del metodo impiegato in questi due approcci. Concentrandosi sugli «echi ideologici» delle circostanze storiche reali, la critica dell'ideologia si propone di smascherare le dissimulazioni che *legittimano* la struttura materiale della società, ostacolandone la critica e la trasformazione. Mettendo a nudo le norme di cui le formazioni discorsive sono portatrici, l'approccio foucaultiano lavora invece sulle tecniche che *ordinano* il campo del dicibile, che stabiliscono chi ha diritto di parola e quali sono gli oggetti di sapere accettabili. Demistificando le «idee nebulse» che impediscono di cogliere le cause dell'ingiustizia sociale, la critica dell'ideologia mette inoltre in discussione il *contenuto* dei discorsi che giustificano un certo ordine sociale. Indagando i «regimi discorsivi», cioè i sistemi di inclusione e di esclusione trasversali a diversi saperi, la genealogia delle norme ricostruisce invece la *struttura* dell'ordine del discorso di un'epoca determinata.

Tale scarto è profondo, ma fornisce anche – questa la nostra ipotesi – un'ulteriore chiave di lettura del testo di Marx, con la quale si può ridefinire la critica dell'ideologia al di là dei suoi usi abituali. Rileggendo alcuni passi dell'*Ideologia tedesca* sotto questa luce, si può infatti rintracciare una critica non solo del contenuto, ma della *forma* e della *struttura* dell'ideologia. Ripercorrendo certe pagine dei *Manoscritti economico-filosofici* e del primo libro del *Capitale*, si possono inoltre ricostruire i lineamenti di un'analisi del regime discorsivo dell'economia politica e delle prese di parola proletarie che, continuamente, lo incrinano. In questo senso, possiamo sostenere che, riletta dopo e con Foucault, la critica marxiana dell'ideologia non si presenta come un'alternativa esclusiva rispetto alla critica delle norme, ma può anzi essere praticata anche come un'analisi materialista del regime discorsivo dell'economia politica e della sua specifica normatività.

a. *Struttura e stile dell'ideologia*

Che la critica dell'ideologia operi come un'analisi della sua struttura discorsiva lo si può notare fin dalla prima pagina del manoscritto di Marx ed Engels. Introducendo il tema principale dell'*Ideologia tedesca*, cioè la critica del «movimento giovane hegeliano»,

considerato come «putrefazione dello spirito assoluto», Marx e Engels impiegano infatti una metafora rivelatrice. Con essa, paragonano il dibattito filosofico tedesco a un'economia di mercato. In quest'economia, i concetti sono le merci e i pensatori, in concorrenza tra loro, devono capitalizzarli al massimo:

Gli industriali della filosofia, che fino a quel momento avevano vissuto dello sfruttamento dello spirito assoluto si gettarono allora sulle nuove combinazioni. Ciascuno si applicò con la massima solerzia a rivendere al dettaglio la porzione che gli era toccata. Il che non poteva essere senza concorrenza. Dapprima questa fu sostenuta in maniera abbastanza borghese e pulita; più tardi, quando il mercato tedesco fu saturo e la merce non trovò alcun favore, nonostante tutti gli sforzi, sul mercato internazionale, l'affare fu guastato alla solita maniera tedesca, con la produzione dozzinale e la contraffazione, il peggioramento della qualità, la sofisticazione della materia prima, la falsificazione delle etichette, le vendite fittizie, il giro delle cambiali e un sistema creditizio privo di ogni base reale. [...] Per apprezzare nel suo giusto valore questa ciarlataneria filosofica, [...] per rendere evidente la meschinità, la grettezza provinciale di tutto questo movimento giovane hegeliano, e in particolare il contrasto tragicomico tra il reale operato di questi eroi e le illusioni su di esso, è necessario osservare lo spettacolo nel suo insieme, da un punto di vista che si trova al di fuori della Germania⁶⁶⁷.

Per Marx e Engels, ne deduciamo, l'ideologia non è soltanto una singola rappresentazione mistificante. Essa non si limita a veicolare un contenuto, ma necessita anche di quella che possiamo chiamare un'«economia discorsiva»: di una sorta di campo di validazione semantico dotato di regole e abitudini linguistiche. Nel caso dell'ideologia filosofica tedesca, quest'economia discorsiva è costituita dal pensiero hegeliano: essa ha per «materia prima» la sua «filosofia dello spirito», la cui diverse «porzioni» sono distribuite agli «industriali della filosofia». Questi la «sfruttano» fino a saturare il «mercato» intellettuale nazionale, senza trovare spazio su quello internazionale⁶⁶⁸; fanno inoltre fronte alla sua crisi tramite la «produzione dozzinale» e la «falsificazione», da un lato, e attraverso l'impiego del «giro delle cambiali» e del «sistema del credito», dall'altro. In questo modo, gli ideologi speculano sulla speculazione teorica, con il risultato di allontanare i concetti dalla loro «base reale», chiudendoli in un gergo autoreferenziale fatto di allusioni e riferimenti, al quale in

⁶⁶⁷ F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 81-82.

⁶⁶⁸ Nel terzo manoscritto dell'*Ideologia tedesca*, Marx e Engels estendono questa metafora oltre i confini del movimento giovane hegeliano, comprendendovi la stessa filosofia hegeliana dello spirito. Essa è incapace, a loro avviso, di «vendersi» all'estero perché basata su una «moneta concettuale» ormai svalutata. «Le idee di amore per l'uomo, ecc. – monete dal conio consumato, specialmente per l'intensa circolazione del XVIII secolo – furono condensate da Hegel nel sublimato dell'idea assoluta, ma così riconiate non riuscirono ad aver corso all'estero più di quanto non ne abbia la carta moneta prussiana». Ivi, p. 213.

pochi possono accedere. Per Marx e Engels, l'ideologia filosofica è dunque strutturata come un modo di produzione discorsivo, che merita di essere osservato come «uno spettacolo nel suo insieme». Le sue invarianti e le sue tendenze, i suoi rapporti di proprietà e di scambio costituiscono l'oggetto della critica dell'ideologia.

Si può tuttavia supporre che, per «apprezzare il giusto valore di questa ciarlataneria filosofica», Marx ed Engels debbano però sottrarsi alla sua presa, ponendosi al di fuori del suo ordine del discorso. Ma come criticare – verrebbe da chiedersi – un discorso filosofico, ritenuto in quanto tale ideologico, senza utilizzare un vocabolario e dei concetti a loro volta derivati dalla filosofia, e quindi, per l'appunto, ideologici?⁶⁶⁹ È noto che la prima risposta a questo interrogativo risiede nell'adozione del punto di vista del «proletariato». In alcuni passi, Marx ed Engels presentano in effetti il proletariato come un soggetto storico per essenza escluso dalla presa dell'ideologia, perché collocato dal lato «materiale» della «divisione sociale del lavoro». In questo senso, esso è per loro il portatore di un'istanza di emancipazione «sociale», universale, che i giovani hegeliani comprendono in modo soltanto idealistico, riducendola all'emancipazione politica.

Meno nota, invece, è una seconda, implicita risposta che la coppia di autori sembra dare quest'interrogativo. Essa consiste, a nostro avviso, in una critica della *struttura* argomentativa e dello *stile* letterario dell'ideologia filosofica. Lo si vede bene, ad esempio, nel manoscritto consacrato a Max Stirner. In questo contesto, Marx ed Engels non si limitano a sottolineare che la filosofia stirneriana è l'espressione teorica degli interessi materiali della piccola borghesia tedesca⁶⁷⁰. Essi denunciano anche la sofisticatezza delle formule di Stirner, lontane dal linguaggio ordinario e rintracciano così una serie di regolarità, paradigmatiche di ogni ideologia filosofica. Si tratta, in particolare, di quattro figure retoriche, che ritornano continuamente nella scrittura filosofica ideologica: l'«apposizione», la «sinonimia», la «negazione» e la «parafrasi». Secondo Marx e Engels, le prime due figure producono, nel discorso ideologico, una sorta di *slittamento* semantico, che permette all'ideologo di aggirare, astraendolo, il fenomeno reale designato dalla parola che utilizza. Esse consistono in una giustapposizione di termini, che induce a considerarle come

⁶⁶⁹ Su quest'apparente circolarità del concetto di ideologia, si veda É. Balibar, «Les vacillations du concept d'idéologie», cit.

⁶⁷⁰ Dopo aver sottolineato che la «buona volontà» del soggetto etico kantiano «corrisponde completamente all'impotenza, alla miseria e alla depressione dei borghesi tedeschi» (F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 216), Marx ed Engels denunciano la torsione nichilistica dell'ethos filosofico tedesco avvenuta con Stirner. «Per il borghese – scrivono – le cose stanno realmente così: egli crede di essere un individuo solo in quanto è un borghese. Ma quando intervengono i teorici della borghesia e danno a questa tesi un'espressione generale, identificano anche teoricamente la proprietà del borghese con l'individualità e vogliono giustificare logicamente questa identificazione, allora l'assurdità comincia a diventare seria e santa». Ivi, p. 243.

semanticamente ed etimologicamente affini oppure come equivalenti dal punto di vista del significato. È per esempio il caso dell'associazione dei termini «*Gesellschaft*» (società) e «*Salz*» (salone), con cui Stirner riduce la complessità del sociale alle dinamiche mondane dei salotti intellettuali⁶⁷¹; ma Marx ed Engels si riferiscono anche alla sovrapposizione dell'accezione filosofica e dell'accezione economica del termine «speculazione»⁶⁷². Le figure retoriche della «negazione» e della «parafrasi» comportano invece un effetto di *indeterminazione* del senso delle parole. Il continuo impiego della negazione porta ad esempio Stirner ad appiattare le sfumature concettuali della differenza: il conflitto, l'opposizione, la contraddizione logica, l'alterità⁶⁷³; mentre le formule parafrastiche trasformano un modo d'esistenza storico particolare in un'essenza teorica generale. È il caso della generalizzazione che Stirner impone al concetto di «proprietà privata». Facendo ricorso all'etimologia del termine «proprietà», egli opera una parafrasi estensiva, che presenta la proprietà privata non come caratteristica di una determinata formazione sociale, ma come «verità eterna» che esprime una qualità antropologica universale e innata⁶⁷⁴.

È attraverso l'analisi dei suoi operatori linguistici – autentiche monete di scambio dell'ideologia filosofica tedesca – che Marx ed Engels criticano, d'altra parte, lo stile e la struttura del discorso di Stirner. Per loro, tale discorso filosofico non è che un «artificio logico», o un «gioco di prestigio», nel quale «l'espressione ideologica, speculativa» dei fenomeni sociali è «presa per la realtà stessa»⁶⁷⁵. Svelando la funzione di tali artifici, la critica dell'ideologia non si riduce al rifiuto delle astrazioni filosofiche in nome della concretezza del proletariato. Essa è anche praticata attraverso un'analisi delle strutture argomentative e dello stile dell'ideologia. In virtù di tale analisi, più che fuoriuscire dalla filosofia, Marx ed Engels si collocano ai suoi margini. Nonostante i ripetuti appelli a partire dal mondo «reale» e a trasformarlo con mezzi «pratici», non è dunque da una posizione univocamente esterna all'ambito della filosofia, bensì da una prospettiva liminale che Marx ed Engels criticano l'ideologia tedesca. Smascherando le sue strategie formali, l'analisi del discorso ideologico procede con dei concetti esplicativi che provengono proprio dalla filosofia, ma che sono veicolati con un'altra argomentazione e un altro stile. Criticando l'ordine discorsivo

⁶⁷¹ Ivi, p. 278.

⁶⁷² Ivi, p. 279.

⁶⁷³ Ivi, p. 280-281.

⁶⁷⁴ «Stirner ha negato dianzi l'abolizione comunista della proprietà privata trasformando la proprietà privata nell'«avere» e dichiarando poi che il verbo «avere» è una parola indispensabile, perché anche nella società comunista potrebbe capitargli di «avere» i dolori di corpo. Proprio allo stesso modo egli motiva qui l'impossibilità di abolire la proprietà privata, trasformandola nel concetto di proprietà, sfruttando il nesso etimologico fra «proprietà» e «proprio» e dichiarando che la parola proprio è una verità eterna, perché anche sotto il regime comunista potrebbe capitare che gli fossero propri i dolori di corpo». Ivi, p. 243.

⁶⁷⁵ Ivi, p. 275, 284.

dell'ideologia dai suoi margini, Marx ed Engels lo misurano infatti con ciò che, pur restando al di fuori del suo campo di enunciazione, ne determina a loro parere lo sviluppo: la struttura materiale della vita sociale.

b. *Discorso economico*

La messa in opera della critica dell'ideologia come analisi del discorso non si arresta al pensiero dei giovani hegeliani. Anche i testi nei quali Marx abbandona l'ideologia filosofica tedesca per occuparsi dell'economia politica possono essere riletti, secondo la prospettiva che proponiamo, in questi termini. Rileggendole dopo e con Foucault, si può infatti sostenere che, in alcune pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e del primo libro del *Capitale*, Marx critica l'economia politica partendo dal suo regime discorsivo.

Per far emergere la sua analisi del discorso economico, conviene ripartire nuovamente dal metodo del quale Marx si dota per leggere gli economisti politici. Alla fine del primo quaderno dei *Manoscritti del 1844*, Marx abbozza i tratti del suo metodo critico. A questo proposito, sostiene che muovere dalle «premesse» dell'economia politica significa accettare la sua «lingua». Per criticare la scienza economica, sostiene, si deve cominciare dal linguaggio con cui gli economisti si esprimono nei loro testi:

Noi siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato la sua *lingua* e le sue leggi. [...] Muovendo dall'economia politica stessa, con le sue proprie *parole*, abbiamo mostrato che il lavoratore decade a merce e alla più miserabile tra le merci, che la miseria del lavoratore sta in rapporto inverso rispetto alla potenza e alla grandezza della sua produzione, che il risultato della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani [...]. L'economia parte dal fatto della proprietà privata. Non ce lo spiega. Coglie il processo materiale della proprietà privata, che si compie nella realtà, in *formule generali, astratte*, che valgono poi per essa come *leggi*⁶⁷⁶.

A un primo sguardo, in questo passo Marx sembra mettere a fuoco ciò che, un anno dopo, nell'*Ideologia tedesca*, designerà come la «lingua borghese»: un gergo che identifica le relazioni mercantili e quelle personali, riflettendo, nel discorso, l'alienazione reale della vita sociale. Seguendo gli enunciati dell'economia, si scopre infatti che i termini che essa impiega per descrivere la realtà corrispondono alla forma presa dai rapporti tra soggetti e oggetti nella società capitalista: una forma alienata, nella quale la ricchezza

⁶⁷⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 69-70, [corsivo nostro].

multidimensionale del senso è appiattita sulla sola dimensione quantitativa del valore delle merci. Per spiegare questo fenomeno, Marx oppone, ad esempio, la parola del proprietario fondiario, che accorda alla sua proprietà una molteplicità di significati diversi, a quella del capitalista, che la considera invece dal solo punto di vista della sua produttività monetaria. Secondo lo schema dell'ideologia, non sono soltanto gli individui a proiettare un solo significato sulla realtà, ma la realtà stessa ad apparire come se non parlasse nessun altro linguaggio oltre a quello del «denaro». Uno stato di cose, precisa Marx, rinforzato dal «linguaggio dell'economia», che riduce gli oggetti e i soggetti alla loro sola funzione economica, parlando, ad esempio, di «fattori di produzione» per designare i lavoratori.

Conviene però notare che, nei *Manoscritti del 1844*, Marx non impiega ancora il concetto di ideologia, che sarà elaborato solo un anno più tardi. A una lettura più attenta, il modo in cui egli analizza il linguaggio dell'economia deborda anzi, a questo livello del suo pensiero, il quadro teorico generalmente associato a tale concetto. In questo passo, la «lingua alienata» dell'economia non è intesa semplicemente come un discorso che legittima, tramite il suo contenuto, lo stato di cose presenti, ostacolandone la trasformazione. Marx la tratta anche e soprattutto come un modo d'enunciazione e di descrizione che *costringe e informa* lo spazio di parola possibile, svolgendo una funzione disciplinare alla quale Foucault si riferisce tramite il concetto di «polizia discorsiva»⁶⁷⁷. Diversamente dalla definizione canonica dell'ideologia come discorso che riflette passivamente i rapporti sociali, rovesciandoli, questo tipo di discorso non mistifica soltanto gli interessi particolari della classe che lo enuncia. Esso impone attivamente un certo vocabolario per designare i suoi oggetti, riferirsi ai suoi soggetti e descrivere le sue leggi attivamente un certo modo di presentare i fenomeni, e ne esclude quindi degli altri. La solidità del regime discorsivo dell'economia presuppone, in altri termini, una divisione preventiva tra ciò che è interno al suo dominio e ciò che si trova ai suoi margini, oggettivato come indicibile, estraneo alla sua razionalità, sottratto addirittura ai criteri di verità e falsità. «L'unica lingua comprensibile che parliamo fra noi – scrive Marx – sono i nostri oggetti in relazione tra loro. Una lingua umana non la capiremmo, resterebbe senza effetto»⁶⁷⁸. Senza effetto, questa lingua umana lo sarebbe perché «sarebbe intesa come preghiera, come supplica, e perciò come un'*umiliazione*»⁶⁷⁹. Senza comprensione, invece, lo sarebbe perché «sarebbe presa e respinta

⁶⁷⁷ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 18. Senza fare riferimento a Foucault, Renault ha sviluppato la critica marxiana dell'ideologia a partire dall'idea che essa giustifica lo status quo proponendo delle specifiche «descrizioni» della realtà sociale. Cfr. Emmanuel Renault, «L'Idéologie comme justification et comme description», in *Actuel Marx*, n. 43, 2008, p. 80-95.

⁶⁷⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p. 208-209.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

come sfrontatezza o *follii*⁶⁸⁰. Non è soltanto attraverso *ciò che dice*, insomma, ma anche e soprattutto attraverso ciò che rende *impronunciabile*, che il discorso dell'economia politica si impone quindi come linguaggio dominante.

Come precisato nell'estratto appena citato, per Marx il discorso dell'economia politica è contraddistinto dall'uso di formule «generalì» e «astratte», che non lasciano spazio al vissuto concreto di chi lavora. L'ambito dell'esperienza sociale è così espulso – *de jure* (secondo le sue regole d'enunciazione) e *de facto* (per gli interessi specifici dei suoi locutori) – dal discorso dell'economia politica, perché non appartiene a quel che può essere detto vero o falso. E ciò non solo nello spazio liscio delle astrazioni teoriche di Smith, Ricardo e Say, glossate da Marx nei *Manoscritti* del 1844, ma anche nei resoconti empirici degli ispettori di fabbrica inglesi, studiati nel corso delle sue ricerche mature. Nel tredicesimo capitolo del primo libro del *Capitale*, dedicato a una dettagliata analisi della «meccanizzazione» della «grande industria» e dei suoi effetti sui lavoratori, Marx utilizza infatti le informazioni contenute nei «libri azzurri» sulle miniere britanniche. Compilati dagli ispettori inviati dalla *House of Commons*, essi riportano una serie di interviste con i minatori. Marx introduce questa fonte ironicamente, tramite un paragone con gli interrogatori giudiziari tipici dei tribunali britannici. Più che protagonisti di un'esperienza sociale (quella della miseria e dello sfruttamento) della quale loro soltanto possono render conto, gli operai vi appaiono in effetti come testimoni di un fatto incerto, ancora da verificare. Ricevono delle domande capziose, finalizzate a spiazzare e confondere più che a accertare le loro condizioni di lavoro e prendere atto della loro esperienza. Per questo motivo, scrive Marx, «il tipo d'interrogatorio ricorda le *cross examinations*, gli interrogatori con contraddittorio, nei tribunali inglesi, dove l'avvocato cerca di confondere il teste e distorcerne in bocca le parole, ponendo per diritto e per traverso domande capziose. Qui gli avvocati sono gli stessi inquirenti, alcuni dei quali sono proprietari e gestori di miniere: i testi minatori quasi sempre impiegati in pozzi carboniferi»⁶⁸¹. Possiamo perciò sostenere che, per Marx, l'inchiesta degli ispettori di fabbrica non è semplicemente ideologica, ma disciplina soprattutto la parola operaia: essa non si limita a mistificare la situazione in cui gli operai vivono e lavorano, ma *inquadra* a priori le sue possibilità di descrizione.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 645. Ringrazio Guillaume Sibertin-Blanc per avermi segnalato l'esistenza e l'importanza di questo passo durante il seminario «Marx: travaux en cours», Université Paris Nanterre – Paris I Sorbonne, maggio 2021.

c. *Parole proletarie*

Sulla base di questo visto, Marx sembra sostenere che tanto sul piano teorico quanto su quello empirico, tanto nelle sue formule astratte quanto nelle sue inchieste sociali, il regime discorsivo dell'economia politica è abbastanza potente da impedire l'impiego di un vocabolario «umanitario» o «morale» per denunciare gli effetti distruttivi dell'alienazione e dello sfruttamento del lavoro. Tale registro sarebbe infatti per definizione escluso dal campo di validità del sapere economico.

La «lingua alienata» dell'economia può però essere criticata dall'interno, il che comporta, per Marx, un'altra, paradossale doppia ingiunzione: fare uso delle formule dell'economia politica, sottraendosi, al tempo stesso, al suo regime discorsivo. Per infrangere l'ordine del discorso economico, ci pare allora che Marx proceda in due tempi. Egli opera una destabilizzazione interna a tale ordine discorsivo, relativizzandone gli assunti; e vi apre così un varco, nel quale fare entrare le prese di parola dei proletari.

Nel 1844, all'inizio delle sue ricerche economiche, la critica di Marx prende perciò la forma del *commento* degli enunciati degli economisti. In questa prospettiva, egli riprende esplicitamente la lingua alienata dell'economia, accettando, ad esempio, di riferirsi all'operaio come a una «merce» tra le altre. Per destabilizzare le regole discorsive degli economisti, tale ripresa è però mediata da una serie di strategie stilistiche, che mettono in luce la *relatività* del lessico degli economisti. Da un primo punto di vista, attraverso la struttura stessa del suo periodare, Marx de-naturalizza i loro enunciati, che presentano le leggi storiche contingenti della produzione e dello scambio come dei dati di fatto insuperabili. Uno dei procedimenti stilistici marxiani più frequenti consiste, ad esempio, nella giustapposizione di una formula negativa, dotata di un contenuto normativo, a una formula positiva, dotata di un contenuto fattuale, nella quale emerge lo scarto tra ciò che è auspicabile (un lavoro come libera attività, emancipata, realizzante) e ciò che è effettivamente esistente (il lavoro alienato, subordinato, derealizzante)⁶⁸². Da un secondo punto di vista, attraverso l'impiego di una pluralità di registri linguistici – letterari e filosofici, politici ed economici, poetici e sociologici – Marx mette inoltre in luce, negativamente, l'unilateralità del senso economico attribuito ad alcuni termini («proprietà», «valore»,

⁶⁸² «In che cosa consiste l'alienazione del lavoro? In primo luogo nel fatto che il lavoro è *esterno* al lavoratore, cioè non appartiene alla sua essenza, che egli quindi nel suo lavoro non si afferma ma si nega, non si sente bene, ma infelice, non sviluppa alcuna libera energia fisica e spirituale, ma mortifica il suo fisico e rovina il suo spirito». Ivi, p. 75-76.

«scambio», «produzione»), rivelando la loro polivocità⁶⁸³. Egli mette così in pratica, potremmo dire, una resistenza non solo teorica, ma stilistica, al discorso economico.

Nel *Capitale*, questa resistenza sembra però prendere una nuova forma. In alcune pagine del tredicesimo capitolo, spesso lasciate a margine dai lettori, Marx si concentra in effetti sul regime discorsivo degli ispettori di fabbrica valorizzando le resistenze messe in atto degli operai per sottrarsi all'inquadramento della parola imposto dalle loro domande. Trascrivendo i dialoghi contenute nei «blue books», Marx evidenzia lo scarto che separa le domande degli ispettori dalle risposte degli operai. Al «modo pignolesco di interrogare degli istruttori capitalistici», gli operai rispondono riportando le loro domande alla miseria e alla violenza del lavoro in miniera⁶⁸⁴; alla «compassione» borghese, replicano con il realismo, insistendo sulla necessità di trasformare le loro condizioni di esistenza; al tentativo di mettere in contraddizione richieste sindacali diverse – come il diritto all'istruzione per i poveri e l'abolizione del lavoro minorile – reagiscono ribadendo la coerenza del loro programma rivendicativo⁶⁸⁵.

Questa «presa di parola» dei minatori, che Marx commenta, valorizzandola, a partire dalla sua lettura dei *Blue books*, può essere comparata a due prese di parola antagoniste, che Marx mette in scena nella prima e nella terza sezione del primo libro *Capitale*. Alla fine del quarto paragrafo del primo capitolo, trattando del «feticismo della merce», Marx sostiene anzitutto che l'economista politico non è che il portavoce del «valore di scambio». «Fedele all'anima delle merci», l'economista parla all'interno di un ordine del discorso nel quale il lavoro sociale necessario a produrle è invisibile, occultato. «Se le merci potessero parlare – scrive Marx – le merci direbbero: può darsi che il nostro valore d'uso interessi gli uomini. A noi, come cose, non riguarda. Ciò che riguarda noi, come cose, è il nostro valore»⁶⁸⁶. A questo monologo delle merci, automaticamente veicolato dall'economista politico, Marx fa poi seguire, per contrasto, una presa di parola alternativa, che rompe l'ordine del discorso economico, e che descrive come il «deversi della voce dell'operaio che, nella tempesta e nell'impeto del processo di produzione era rimasta muta»⁶⁸⁷. All'inizio del capitolo ottavo, dedicato alla lotta per la giornata lavorativa, Marx introduce infatti, per la prima volta in questo scritto, la voce di un operaio. Tale voce parla,

⁶⁸³ Si pensi anche alla ricchezza semantica del concetto giovane-marxiano di «produzione», che assume un senso antropogenico, coincidente con l'attività vitale in generale: «proprio nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come *essere appartenente alla specie*. Questa produzione è la sua *vita operosa* come essere appartenente alla specie». Ivi, p. 80.

⁶⁸⁴ K. Marx, *Il Capitale*, I, cit., p. 646.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Ivi, p. 162

⁶⁸⁷ Ivi, p. 338.

per una pagina intera, alla prima persona singolare e si rivolge direttamente al capitalista. Con questa messa in scena letteraria, si apre un varco teorico nel quale dal lessico del «fattore di produzione» si passa a quello del «lavoratore» come portatore di forza-lavoro, dalla prospettiva del valore di scambio a quella della vita dei lavoratori che producono le merci. Nella presa di parola narrata da Marx, l'operaio non si limita però a descrivere la propria esperienza di lavoro. Accetta i termini normativi, economico-morali, del capitalista (l'idea che la forza-lavoro sia una merce da non dissipare, ma da utilizzare con parsimonia), ma ne ribalta la logica. «Tu non cessi di predicarmi il vangelo della “parsimonia” e dell’“astinenza”» – ricorda l'operaio al capitalista – «e sia! Voglio amministrare il mio unico bene, la mia forza-lavoro, da economo parsimonioso e ragionevole; voglio astenermi dallo sperperarla follemente»⁶⁸⁸. E per astenersi dallo sperpero della propria forza-lavoro, dichiara l'operaio chiudendo la propria presa di parola, «esigo quindi una giornata lavorativa di lunghezza normale, e la esigo senza fare appello al tuo cuore, perché in questioni di borsa il sentimento tace»⁶⁸⁹.

In questo modo, Marx mostra che la critica dell'economia politica, per essere tale, non assume soltanto il punto di vista di chi lavora. Con una sorta di finzione politico-letteraria, essa gli consegna anche teatralmente la parola, per fare irrompere, all'interno del discorso economico, il soggetto che ne era stato escluso. Si tratta certo di una presa di parola mediata intellettualmente, in qualche modo impura, perché iscritta dentro un quadro teorico elaborato, ben più astratto dei programmi rivendicativi degli scioperi per la riduzione della giornata lavorativa. Ma si tratta comunque dell'apertura di uno spazio di parola, assente nell'ordine del discorso dell'economia politica. Nella nostra prospettiva, ciò conferma però che, passando dalla critica dell'ideologia filosofica all'analisi del discorso economico-politico, Marx non si accontenta di denunciare la pervasività dell'ordine del discorso economico. Egli si sforza soprattutto, attraverso diverse strategie, di far emergere i vuoti e i silenzi che lo tormentano, e tenta così di tradurre la resistenza discorsiva degli operai nel linguaggio teorico, inglobando le parole proletarie nella struttura argomentativa della sua critica dell'economia politica.

* * *

Abbiamo cominciato il capitolo sostenendo che, a differenza dell'antinomia tra i concetti di potere e sfruttamento, quella tra il concetto marxiano di ideologia e quello

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 339.

foucaultiano di normatività risulta più sottile e misconosciuta. Pur ponendosi un problema comune (il rapporto tra potere e linguaggio, pratiche e discorsi), abbiamo detto, Marx e Foucault sembrano rispondervi con due strategie speculari e contrapposte: la critica della legittimazione ideologica del dominio borghese e la genealogia delle norme di condotta veicolate da certi saperi. Abbiamo tuttavia mostrato che la seconda antinomia che separa la critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri può essere interpretata come un punto di eresia: come un punto di deviazione che presuppone un comune e che mostra delle faglie interne ai concetti di entrambi gli apparati teorici. Come nei due capitoli precedenti, dopo aver delineato i tratti della presunta antinomia tra il concetto marxiano di ideologia e quello foucaultiano di norme, abbiamo perciò messo tale opposizione alla prova dei testi di Marx e di Foucault, seguendo un doppio movimento: da Foucault a Marx, e da Marx a Foucault.

Nella prima metà del capitolo, ricostruendole analiticamente, abbiamo tuttavia mostrato che le diverse obiezioni che Foucault rivolge ai teorici marxisti rivelano che la sua genealogia delle norme riprende alcune tesi ereditate proprio da Marx. In questo senso, più che come un rifiuto, la ricerca di Foucault va letta come un tentativo di riformulare la critica marxiana dell'ideologia. Tale riformulazione ci è parsa tripartita. Oltre a mettere in luce i rischi delle teorie dell'ideologia attraverso gli argomenti offerti proprio dalla critica marxiana dell'ideologia, Foucault sviluppa anche un'analisi dell'economia del discorso ideologico e delle funzioni discorsive immanenti all'economia. La scoperta di questi punti di eresia in Foucault ci ha poi permesso di rileggere sotto una nuova luce *l'Ideologia tedesca* di Marx ed Engels. Partiti dalle obiezioni foucaultiane, ci siamo chiesti in che misura esse fossero valide. Abbiamo così mostrato che, più che inficiarlo, esse funzionano come una sorta di prisma, che permette di scoprire le oscillazioni e l'ambivalenza del concetto marxiano di ideologia. In questo senso, ci siamo anzitutto interrogati sul posto che essa occupa nella loro teoria del capitalismo, sostenendo che, per Marx ed Engels, l'ideologia è a un tempo ideale e reale, discorsiva e pratica, esterna e interna ai rapporti materiali della vita sociale: «falsa coscienza» ma anche «linguaggio della vita reale». Ci siamo poi interrogati sulla distanza che separa il concetto di ideologia da quello di normatività: quella tra un discorso che legittima l'ordine sociale e un discorso che ne ordina le pratiche. Senza la pretesa di colmarla, abbiamo provato ad accorciarla. In primo luogo, abbiamo mostrato che la critica di Marx ed Engels non si riduce al contenuto ma investe anche la forma del discorso ideologico, analizzandone la struttura e lo stile. In secondo luogo, abbiamo evidenziato che, una volta abbandonata la critica della filosofia, Marx continua a sviluppare

un'analisi critica dei discorsi. Nelle sue ricerche economiche, egli si concentra infatti sul discorso degli economisti politici, criticandolo tanto come una «lingua alienata» quanto come un ordine normativo che inquadra a priori le prese di parola dei proletari, escludendole dal campo del sapere economico.

Tuttavia, se confrontato all'approccio di Foucault, il riferimento di Marx alla «lingua alienata» dell'economia non può che stridere. Determinante per il pensiero del giovane Marx, il concetto di «alienazione» costituisce infatti uno dei più noti obiettivi polemici di Foucault e di tutta la generazione di filosofi con cui egli si forma e lavora. Con quali ragioni associare, dunque, l'analisi foucaultiana dei rapporti di potere con una critica del capitalismo che impiega, tra gli altri, anche il concetto di alienazione? È su quest'ultima antinomia che conviene allora chiudere la nostra lettura incrociata di Marx e Foucault.

CAPITOLO VI

Soggettivazione o alienazione

Quando si applica alla società, l'interiorità deve essere intesa in senso figurato, ma resta il fatto che tale metafora è possibile soltanto a proposito della società capitalista, e questo è sufficiente per dire che la storia che ha prodotto il capitalismo simbolizza l'emergenza di una soggettività. [...] Per articolare l'uno all'altro l'universo della scienza e quello della dialettica, urge una critica difficile [...] quella di un marxismo che incorpori la soggettività senza farne l'epifenomeno di qualcos'altro.

Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*⁶⁹⁰

Per quanto basato sul commento analitico dei testi di Marx e di Foucault, il superamento delle presunte antinomie che separano la critica dell'economia politica e l'analitica dei poteri si scontra con una difficoltà fondamentale. Ammettere un'aria di famiglia, o addirittura un intreccio, tra i concetti di «potere» e di «sfruttamento», di «norme» e di «ideologia» non è sufficiente a colmare la distanza tra questi due diversi apparati teorici. Un'antinomia più profonda, legata agli impianti filosofici di Marx e di Foucault, aleggia infatti alle spalle dei punti di eresia tra microfisica del potere e teoria dello sfruttamento, genealogia delle norme e critica dell'ideologia, scavando un'ulteriore distanza. Quest'antinomia consiste nell'opposizione tra la critica dell'*alienazione* vissuta all'interno delle strutture sociali del capitalismo, proposta da Marx, e l'indagine delle forme di *soggettivazione* che queste strutture sociali producono, proposta da Foucault. Semplificandone i tratti, possiamo descrivere la differenza tra questi due paradigmi concettuali nel modo seguente. Il primo modello, comunemente associato alla tradizione filosofica hegel-marxiana, pone l'accento sui meccanismi di estraneazione e perdita del sé nel lavoro, vale a dire sul sentimento di disagio e impotenza provato dai lavoratori nel capitalismo. Il secondo modello, che Foucault elabora con dei concetti di matrice

⁶⁹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 2000 (1955), p. 57-61, [traduzione nostra].

nietzschiana, parte dall'assunto secondo il quale il concetto stesso di soggetto non è che uno degli effetti dei dispositivi di sapere e di potere che si tratta, appunto, di criticare. A differenza del paradigma dell'alienazione, il concetto di soggettivazione non presuppone un soggetto unitario, che si lacera a causa delle strutture sociali in cui vive e lavora, ma analizza la soggettività come un processo in divenire, determinato da spinte e contro-spinte, poteri e resistenze. Diversamente da quello marxiano, l'approccio foucaultiano non diagnostica la perdita dell'«essenza umana» indotta dal capitalismo, né intende l'emancipazione sociale come la riappropriazione di tale essenza, ma analizza piuttosto i dispositivi che producono certe figure della soggettività e mette l'accento sulle soggettivazioni imprevedute che possono metterli in scacco.

L'antinomia tra i concetti di soggettivazione e di alienazione costituisce un autentico luogo comune del pensiero critico contemporaneo, nel quale domina un generale scetticismo nei confronti delle teorie dell'alienazione. Come sostenuto da Stéphane Haber⁶⁹¹, è ormai costume pensare che il concetto di alienazione, particolarmente diffuso negli anni Sessanta e Settanta, sia divenuto insufficiente, quando non disutile, per rendere conto degli effetti negativi del capitalismo. Questo scetticismo è un'evidenza in molti ambiti di ricerca che si occupano criticamente della società e della politica: esso è presente tanto in chi si situa nel solco del pensiero detto «poststrutturalista»⁶⁹², quanto in chi lavora nell'ambito della sociologia post-weberiana e post-bourdieuiana⁶⁹³. La società contemporanea, per questi autori, sembra in effetti sottrarsi a una critica basata sulla grammatica dell'alienazione. «Concetti come quelli di angoscia e alienazione (e le esperienze cui corrispondono, come quelle del Grido di Munch) – riassume Fredric Jameson – non sono più adeguati al mondo del postmoderno [...]. Si può definire tale mutamento della dinamica della patologia culturale come una sostituzione del soggetto alienato con il soggetto frammentato»⁶⁹⁴.

Partendo dalla constatazione che il capitalismo contemporaneo continua a produrre forme di sofferenza sociale che possono essere descritte in termini di

⁶⁹¹ Per una ricostruzione storica e concettuale dell'abbandono contemporaneo del concetto di alienazione, si veda Stéphane Haber, *Aliénation. Vie social et expérience de la dépossession*, PUF, Paris 2007, p. 150-213.

⁶⁹² Si veda ad esempio Judith Butler, *The psychic life of power. Theories of subjections*, Stanford University Press, Stanford 1997, [trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Verona, 2013].

⁶⁹³ Cfr. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Berlin 1986, [trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013]; Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit.

⁶⁹⁴ F. Jameson, *Postmodernismo*, cit., p. 31.

alienazione⁶⁹⁵, obiettivo del capitolo è di incrinare l'antinomia tra la critica marxiana dell'«alienazione del lavoro» e l'analisi foucaultiana dei «processi di soggettivazione». Per superare, o almeno incrinare, quest'apparente dicotomia, si procederà allora ancora una volta in due tempi. Nella prima metà del capitolo, si mostrerà che la condanna foucaultiana delle teorie dell'alienazione nasconde, in realtà, un'eresia marxista: il recupero e la trasformazione del concetto di «produzione di soggettività», che Foucault ricava chiosando il giovane Marx. Nella seconda metà del capitolo, si rileggeranno i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx alla luce delle eresie marxiste che scoveremo in Foucault. Ritornando su queste pagine, si sosterrà che tali eresie permettono di chiarire il senso della critica del «lavoro alienato» elaboratavi da Marx, scoprendo delle ipotesi di ricerca alternative rispetto alle idee comunemente associate alla teoria marxista dell'alienazione. In questo modo, sosterremo che la critica giovane marxiana dell'alienazione del lavoro anticipa alcune idee di Foucault e che, viceversa, queste idee possono permettere di esplorare delle intuizioni presenti, anche se celate, nella teoria del capitalismo che emerge negli scritti del giovane Marx.

⁶⁹⁵ Cfr. Emmanuel Renault, «Du fordisme au post-fordisme: dépassement ou retour de l'aliénation?», in *Actuel Marx*, n. 39, 2006/1, p. 89-105. Stéphane Haber, *Aliénation*, cit. B. Neilson, S. Mezzadra, *Le operazioni del capitale*, cit. Jackie Wang, *Carveral capitalism*, MIT Press, Cambridge 2018.

1. Foucault e la teoria dell'alienazione. Una doppia condanna?

Diversamente dal suo rifiuto delle teorie marxiste dell'ideologia, Foucault non formula delle obiezioni specifiche alle teorie dell'alienazione. Il suo rifiuto non è giustificato in modo rigoroso, né tantomeno sistematizzato in un quadro argomentativo coerente, ma pare accessoriamente agganciato alla più generale critica delle antropologie filosofiche umaniste e delle filosofie dialettiche della storia⁶⁹⁶. Per determinarne la fisionomia, bisogna allora leggere in diagonale alcuni testi dedicati a temi apparentemente distanti dal concetto di alienazione. In essi, Foucault non adotta un approccio univoco, ma tenta piuttosto di fuoriuscire dal modello dell'alienazione attraverso una strategia differenziata, che varia a seconda delle fasi del suo pensiero. In sintesi, si può sostenere che la fuoriuscita di Foucault dalla teoria dell'alienazione prende la forma di una doppia condanna del concetto, a un tempo teorica ed empirica. In un primo momento, situato all'inizio degli anni Sessanta, Foucault attacca la filosofia hegeliana e post-hegeliana dell'alienazione, narrando una contro-storia di questo concetto. Ricostruendone le condizioni storiche di emergenza, egli sostiene che le filosofie dell'alienazione risultano inseparabili dall'insieme di fenomeni epistemici ed economici che, nella modernità capitalista, trasformano la «ragione» in «malattia mentale». In un secondo tempo, situato alla fine degli anni Settanta, Foucault critica invece esplicitamente le teorie marxiste dell'alienazione del lavoro. L'analisi delle dottrine neoliberali conferma, agli occhi di Foucault, la natura desueta della critica marxista del lavoro alienato, perché l'esperienza sociale vissuta nel capitalismo è ormai dominata dalla figura dell'«imprenditore di sé stesso», ben più che da quella del «lavoratore alienato». La sua condanna filosofica dell'alienazione risulta così corroborata da una condanna storica e sociologica.

Questa doppia condanna, filosofica e sociologica, delle teorie dell'alienazione conduce Foucault a elaborare una concezione della soggettività che, con Judith Revel,

⁶⁹⁶ Le dichiarazioni polemiche di Foucault rispetto al pensiero dialettico dell'alienazione e al suo rapporto con l'umanesimo si concentrano, in particolare, nelle interviste rilasciate dopo la pubblicazione di *Le parole e le cose*. Nel 1966, Foucault sottolinea, ad esempio, il rapporto che lega l'antropologia umanistica, il pensiero dialettico e il concetto di alienazione, additando Hegel e Marx come i due grandi responsabili di questa connessione. «Questa ragione analitica [quella dell'archeologia] è incompatibile con l'umanesimo, mentre la dialettica richiede accessoriamente l'umanesimo. Lo richiede per diverse ragioni: perché è una filosofia della storia, perché è una filosofia della pratica umana, perché è una filosofia dell'alienazione e della riconciliazione. Per tutte queste ragioni e perché è sempre, in fondo, una filosofia del ritorno a sé stessi, in un certo senso la dialettica promette all'essere umano che egli diventerà un uomo autentico e vero. Promette l'uomo all'uomo e, in questa misura, non è dissociabile da una morale umanistica. In questo senso i grandi responsabili dell'umanesimo sono evidentemente Hegel e Marx». Michel Foucault, «È morto l'uomo?» [1966], in Michel Foucault (a cura di J. Revel), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, 1, Feltrinelli, Milano 1996, p. 124.

possiamo definire «chiasmatica»⁶⁹⁷: nella quale, cioè, il soggetto è al tempo stesso il prodotto e il produttore delle condizioni sociali determinate in cui agisce. A nostro avviso, tuttavia, tale teoria della soggettività non allontana definitivamente Foucault dall'impianto teorico del giovane Marx. Esso lo porta invece a ragionare sulle diverse interpretazioni possibili del concetto di «produzione di soggettività», introdotto proprio da Marx nel 1844 e più volte rielaborato nel cantiere della critica dell'economia politica. Ma concentriamoci anzitutto sulla condanna foucaultiana delle teorie dell'alienazione, per verificare fino a che punto essa possa essere interpretata come un congedo dal famoso concetto marxiano. In questo modo, si tratterà di mostrare che la doppia condanna di Foucault di bassa, in realtà, su un argomento di matrice marxista, che viene prima utilizzato e poi abbandonato: la riduzione del fenomeno dell'«alienazione» a quello della «reificazione» dei soggetti.

1.1. Archeologia dell'alienazione

È ormai assodato che il confronto con la recezione francese di Hegel ha costituito una delle principali matrici della formazione giovanile di Foucault⁶⁹⁸. Altrettanto noto è il suo allontanamento da questo iniziale retroterra filosofico. Influenzato dal paradossale «comunismo nietzschiano» di Bataille e Blanchot e dalla storia della scienza di Canguilhem e Bachelard⁶⁹⁹, Foucault giunge, già all'inizio degli anni Sessanta, a una concezione della storicità in rottura con la teleologia e il progressismo generalmente associati alla filosofia hegeliana della storia. Come confermato da una tagliente nota del terzo capitolo della *Storia della follia*⁷⁰⁰, il progressismo e la teleologia sono considerati da Foucault come un modello

⁶⁹⁷ Cfr. J. Revel, «Foucault marxiste hérétique ? Histoire, subjectivation, liberté», cit.

⁶⁹⁸ Fin dal periodo giovanile, la «storicizzazione del trascendentale» è il problema hegeliano che interessa Foucault. Come precisato nel suo *mémoire*, redatto sotto la direzione di Jean Hyppolite, «en voulant trouver dans le savoir de l'expérience, c'est-à-dire dans l'investigation philosophique, le terme intermédiaire entre l'expérience et le transcendantal, Hegel pose comme premier problème de savoir comment se constitue le transcendantal, alors que Kant cherchait à savoir avant tout quel en était le pouvoir constituant». Michel Foucault, *La constitution d'un transcendantal dans La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 50, citato in Jean-Baptiste Vuillerod, *L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960*, «Thèse de Doctorat», Université Paris Nanterre, 2018, p. 310. Per una ricostruzione del rapporto del giovane Foucault con Hegel e l'hegelismo, si veda Jean-Baptiste Vuillerod, *La naissance de l'anti-hégélianisme français. Louis Althusser et Michel Foucault*, Éditions de l'ENS, Lyon 2022. Pierre Macherey, «Did Foucault find a "Way Out" of Hegel?», in *Theory, Culture and Society*, June 2022.

⁶⁹⁹ In questa fase, non di poco conto fu inoltre l'influenza esercitata da Heidegger, come dimostrato dalla seguente dichiarazione. «J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952, et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche. J'ai encore ici les notes que j'avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais – j'en ai des tonnes ! –, et elles sont autrement plus importantes que celles que j'avais prises sur Hegel ou sur Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté», Michel Foucault, «Le retour de la morale. Entretien avec G. Barbedette et A. Scal», M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 1522.

⁷⁰⁰ Secondo Foucault, la teleologia progressista della storia della scienza presuppone, più precisamente, «l'orthogénèse allant de l'expérience sociale à la connaissance scientifique». A questo proposito, egli commenta in nota: «il est curieux de noter que ce préjugé de méthode est commun, dans toute sa naïveté,

ideologico operante al di sotto della storia della scienza tradizionale, sia essa borghese o marxista. Notissimo, peraltro, è anche l'orizzonte teorico nel quale Foucault si iscrive con questa presa di distanza dall'hegelismo. Con il passaggio di Foucault, che resta ancora da approfondire, da Hegel a Nietzsche, la dialettica hegeliana del sé e dell'altro viene stravolta e rovesciata: Foucault valorizza ora l'esperienza della follia, il negativo della ragione, come una sorta di divenire-altro, che rompe con il razionalismo moderno, rivelandone il rovescio speculare.

Meno noto, invece, è il senso attribuito da Foucault al concetto chiave della dialettica del sé e dell'altro, vale a dire al concetto di alienazione. Ciò, verosimilmente, perché a quest'altezza del suo itinerario esso svolge una funzione duttile e ambivalente, nella quale si condensano alcune fondamentali esitazioni teoriche⁷⁰¹. Per sintetizzare tali esitazioni, possiamo distinguere due strati di quella che lo stesso Foucault definisce come una «archeologia dell'alienazione»⁷⁰²: uno strato storico e uno strato ontologico, faticosamente coniugati grazie al concetto marxista di «reificazione». Rintracciando la presenza del concetto coniato dal giovane György Lukács nella ricerca di Foucault, si tratterà allora, nelle pagine seguenti, di ricostruire l'evoluzione del suo rapporto con la critica marxista dell'alienazione del lavoro. Lungi dall'essere univoco e lineare, questo rapporto risulterà così variabile e discontinuo.

a. La reificazione della follia

Come evidenziato da Georges Canguilhem nel suo «rapport de thèse» e come ribadito da Jacques Derrida nella sua querelle con Foucault⁷⁰³, la *Storia della follia* (1961) può essere letta come una sorta di controcanto della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Il problema storico ed epistemico di Foucault si approssima a quello, fenomenologico e ontologico, hegeliano. Per entrambi, si tratta di seguire le tracce del processo con il quale la coscienza, passando per il suo contrario, si ricongiunge con sé stessa, oggettivando

aux auteurs dont nous parlons, et à la plupart des marxistes quand ils touchent à l'histoire des sciences». M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 111, nota 1.

⁷⁰¹ Dovute alle ingiunzioni contraddittorie (politiche e filosofiche) che tormentano Foucault all'inizio del suo percorso intellettuale. Su ciò, si veda Manlio Iofrida, «Marxismo e comunismo in Francia negli anni Cinquanta», cit.

⁷⁰² M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 113, [traduzione nostra].

⁷⁰³ «Dans la mise en œuvre de sa documentation considérable, la pensée de Michel Foucault a conservé d'un bout en bout une vigueur dialectique qui lui vient en partie de sa sympathie pour la vision hégélienne de l'histoire et de sa familiarité avec la Phénoménologie de l'esprit». Citato in Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 2011, p. 179. «La révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle, selon une dimension hégélienne à laquelle, pour ma part, j'ai été très sensible, dans le livre de Foucault, malgré l'absence de référence très précise à Hegel». Jacques Derrida, «Cogito et histoire de la folie», in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1979, p. 59.

l'alterità come momento estraneo ma conosciuto, dunque padroneggiato. Così come per Hegel il «sapere assoluto» costituisce la conquista della sintesi, arricchita dal momento «astratto-negativo», per Foucault la nascita dell'ospedale psichiatrico è il momento nel quale «il cerchio è chiuso : tutte queste forme della sragione che avevano occupato, nella geografia del male, il posto della lebbra e che erano state messe al bando, poste il più lontano possibile nello spazio sociale, sono divenute ora lebbra visibile e offrono promiscuamente le loro piaghe alla conoscenza umana»⁷⁰⁴. L'esclusione dei folli è superata e conservata grazie all'inclusione differenziale degli «alienati» nell'apparato psichiatrico. In altre parole, la follia è hegelianamente *aufgehoben* dalla ragione medica, perché posta come rovescio della coscienza sana, nel momento in cui è oggettivata come malattia mentale.

Nel caso di Foucault, la ricostruzione dell'«esperienza» con la quale, a costo di violenze e lacerazioni, si forma il soggetto moderno, è però archeologica, ossia critica e decostruttiva. Il suo è appunto un controcanto della *Fenomenologia* di Hegel: si tratta di civettare con la dialettica, per spingerla all'implosione. A differenza della filogenesi hegeliana della coscienza, Foucault non intende il conflitto tra ragione-sragione alla luce della necessaria, e già presupposta, riconciliazione del sapere con sé stesso. Egli non presenta nemmeno l'oggettivazione medica della follia come uno stadio nel cammino progressivo del sapere nella storia universale. In questa dialettica Foucault coglie, al contrario, la prova dell'impossibilità di una completa padronanza dell'Altro, la testimonianza di un anacronismo nella storia della scienza e la conferma dell'inquietudine che tormenta la costituzione del soggetto. Secondo Foucault, dopo il celebre «partage» di Cartesio tra ragione e sragione, quest'inquietudine riemerge nell'angoscia sintetica della filosofia di Hegel e si compie in Nietzsche e nella letteratura surrealista⁷⁰⁵. Apparentemente liberata, ma in realtà soltanto addomesticata dalla ragione dialettica, la follia si esprime intellettualmente con l'esaltazione del dionisiaco. Secondo Foucault, in effetti, negli scritti di Nietzsche la dialettica del sé e dell'altro, ormai slabbrata, non si riduce più a un processo di riconciliazione, ma sfocia nel «fuori» (*dehors*): un assoluto Altro da valorizzare teoricamente, eticamente e politicamente, aprendosi all'afflato irrazionale dell'esperienza psichica.

⁷⁰⁴ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 448, [traduzione nostra]. Perciò, l'«epoca classica» indagata in *Storia della follia* è anche definita da Foucault come una hegeliana «età dell'intelletto», ivi, p. 225.

⁷⁰⁵ «Le doute de Descartes dénoue les charmes des sens, traverse les paysages du rêve, guidé toujours par la lumière des choses vraies; mais il bannit la folie au nom de celui qui doute, et qui ne peut pas plus déraisonner que ne pas penser et ne pas être», la follia, allora, è «placée dans une région d'exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la *Phénoménologie de l'esprit*». Ivi, p. 69.

La *Storia della follia* di Foucault non si limita però a riscrivere ironicamente la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel all'ombra di Nietzsche. Essa sviluppa anche un'originale critica materialista della concezione hegeliana dell'alienazione⁷⁰⁶. Da un lato, Foucault rovescia la dialettica dell'alienazione della coscienza contro i suoi presupposti razionalisti, richiamandosi alla corrente sotterranea del pensiero dionisiaco. Dall'altro lato, egli la critica attraverso un concetto ripreso dal giovane Lukács: quello di «reificazione» (*Verdinglichung*)⁷⁰⁷. Pur senza riferirsi esplicitamente a *Storia e coscienza di classe* (tradotto in francese soltanto nel 1960, ma già discusso da Maurice Merleau-Ponty nel 1955)⁷⁰⁸, Foucault mobilita questo noto concetto del marxismo eterodosso. Ciò è confermato da un passo chiave di *Storia della follia*. Commentando la «riforma Pinel», che segna la fine del grande internamento dei folli, Foucault sostiene infatti quanto segue:

La follia è infine designata all'interno di una problematica che le è propria. Ma bisogna ancora dare a questa “presa di coscienza” la pienezza del suo senso; non si tratta di una scoperta improvvisa, ma piuttosto di un lungo processo d'investimento, come se in questa “presa di coscienza” la cattura (*capture*) fosse più importante ancora della novità del rischiaramento (*éclairage*). [...] Se questa nuova coscienza sembra restituire alla follia la sua libertà e una verità positiva, non è solo in virtù della sparizione delle antiche costrizioni, ma grazie all'equilibrio tra due processi positivi: gli uni che aggiornano, che aprono o, se volete, che liberano; gli altri che costruiscono frettolosamente delle nuove strutture di protezione [...]. Questi due insiemi non si oppongono; fanno qualcosa di più che completarsi; non sono che un'unica cosa – l'unità coerente di un *gesto attraverso il quale la follia è offerta alla conoscenza in una struttura che è, fin dal principio, alienante*⁷⁰⁹.

In sintesi, l'apparizione storica dei soggetti noti come «alienati mentali» presuppone una «struttura» sociale «alienante», o meglio, che autorizza la conoscenza della follia alienandola «fin dal principio» (*d'entrée de jeu*). Per Foucault, due processi accompagnano la «liberazione» della follia avvenuta con Pinel: la «presa di coscienza» dell'esistenza di prigionieri non riducibili alla criminalità comune e l'invenzione di nuove istituzioni, distinte

⁷⁰⁶ Critica influenzata dal dibattito filosofico francese del tempo, come ricordato in Andrea Angelini, «Il concetto di alienazione tra dialettica e struttura: Foucault, Hyppolite, Althusser», in *Dianoia. Rivista di filosofia*, 24/XXII, 2017, p. 121-150.

⁷⁰⁷ György Lukács «La reificazione e la coscienza di classe del proletariato», in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit. Il *Giovane Hegel* dello stesso Lukács è peraltro citato come fonte nella bibliografia della tesi di laurea di Foucault su Hegel.

⁷⁰⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 45-85. Sul rapporto tra Foucault e Merleau-Ponty, si rimanda a Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie, politique, histoire*, Vrin, Paris 2015.

⁷⁰⁹ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit. p. 571, [traduzione nostra, corsivo nostro].

da quelle carcerarie, per amministrarli. La «liberazione» illuministica di Pinel, in altre parole, è tale nella misura in cui è completata da una «cattura», che passa attraverso l'introduzione di tecniche e conoscenze che permettono la «cosificazione» (*chosification*) della follia⁷¹⁰. Non più radicalmente escluso, cioè posto all'esterno della razionalità come suo Altro, il folle è ora incluso nell'ambito della parola e del sapere. Ma è incluso soltanto *in quanto oggetto*: a patto di essere trattato come una cosa. La parentela tra l'idea foucaultiana della «cosificazione» e il concetto lukacsiano di «reificazione» è evidente. Per Foucault, il folle è reificato da un nuovo tipo di «sguardo», capace di investire oggettivamente l'ambito della soggettività⁷¹¹. Questo sguardo costituisce la condizione di possibilità e la prima apparizione dell'«individuo moderno»: un soggetto proprietario del sé, degli altri e del mondo, ma preso nella tragica dicotomia che separa le leggi oggettive della natura dalla libertà soggettiva, cioè preso nelle «antinomie» che, secondo il giovane Lukács, qualificano il «soggetto trascendentale borghese»⁷¹².

L'emergenza storica delle strutture sociali reificanti rende possibile, secondo Foucault, l'elaborazione di un pensiero filosofico dell'alienazione. Soltanto ricostruendo la produzione sociale dell'oggetto follia si spiega infatti l'«oscura parentela» che lega «l'alienazione dei medici e l'alienazione dei filosofi», ossia il nesso tra reificazione della follia e alienazione della ragione⁷¹³. Questo perché è solo nel momento in cui «la sragione non è fuori dalla ragione, ma per l'appunto nella ragione, investita, posseduta, cosificata»⁷¹⁴, che, di conseguenza, «la ragione si aliena nel movimento stesso in cui prende possesso della sragione»⁷¹⁵. Come recentemente notato⁷¹⁶, Foucault sembra quindi mobilitare la dialettica

⁷¹⁰Ivi, p. 434.

⁷¹¹ Di questo sguardo Foucault si occupa in particolare in *Nascita della clinica*. «Le regard – scrive nell'introduzione – n'est plus réducteur mais fondateur de l'individu dans sa qualité irréductible. Et par là, il devient possible d'organiser autour de lui un langage rationnel. L'objet du discours peut aussi bien être un sujet, sans que les figures de l'objectivité soient pour autant altérées». M. Foucault, *Naissance de la clinique*, cit., p. 11-12.

⁷¹² Questa dicotomia, per il giovane Lukács come per il Foucault di *Storia della follia*, trova la sua massima espressione nell'antinomia kantiana tra «ragione pura» e «ragione pratica», alla quale Foucault si riferisce parlando della doppia fondazione «empirico-trascendentale» del sistema filosofico di Kant. «La libertà – scrive dal canto suo Lukács – non è in grado di infrangere la necessità sensibile del sistema della conoscenza, il carattere inanimato delle leggi naturali fatalistiche, né di conferire ad esse un senso [...] l'impossibilità di “generare” la connessione tra forma e contenuto, come connessione concreta e non soltanto come base di un calcolo puramente formale conduce all'insolubile dilemma di libertà e necessità, di volontarismo e fatalismo. [...] La grandezza filosofica di Kant consiste nel fatto che egli ha messo nettamente in evidenza, senza attenuazioni, l'insolubilità del problema, senza occultarla». Cfr. G. Lukács, «La reificazione e la coscienza del proletariato», cit., p. 176.

⁷¹³ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 465, [traduzione nostra].

⁷¹⁴ Ivi, p. 434.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

⁷¹⁶ J. Vuillerod, *La naissance de l'anti-hégélianisme français*, cit. Foucault sostiene, ad esempio, che «l'asile ne sanctionne plus la culpabilité du fou [...] mais il fait plus, il l'organise; il l'organise pour le fou comme conscience de soi, et rapport non réciproque au gardien; il organise pour l'homme raisonnable, comme conscience de l'autre, et intervention thérapeutique dans l'existence du fou». M. Foucault, *Histoire de la folie*,

hegeliana del servo e del signore, per applicarla al rapporto psichiatra-internato. Egli non mette soltanto in luce l'oppressione subita dal folle, ma la peculiare antropogenesi del soggetto "sano", che si costituisce nel rapporto di lotta e di dominio con il malato.

Questa riscrittura della dialettica del servo e del signore viene a sua volta operata e mezzo di un argomento lukacsiano. Foucault non ripercorre in astratto il conflitto tra malato e terapeuta, bensì alla luce delle «strutture sociali» che, reificando la sragione, producono l'Io borghese e il rapporto moderno tra soggetto e oggetto. Per il giovane Foucault, come per il giovane Lukács, è quindi vero che «la moderna filosofia critica è sorta dalla struttura reificata della coscienza»⁷¹⁷. Con la differenza che, per Foucault, tale reificazione avviene in molti modi, e non soltanto tramite il processo economico della mercificazione della forza-lavoro. Possiamo perciò supporre che il concetto di reificazione sia espanso da Foucault oltre i limiti della sua definizione originaria. Esso non designa soltanto la riduzione degli individui a merci, a cose scambiabili sul mercato, ma rende conto di una molteplicità di strutture reificanti (economiche, ma anche mediche, giuridiche, psichiatriche, morali) che producono gli oggetti e i soggetti del campo di sapere-potere della modernità. Nonostante questo uso estensivo, ci pare che il concetto di reificazione impiegato in *Storia della follia* resti però legato alla critica lukacsiana del capitalismo come totalità sociale. Le strutture che reificano il folle, sottolinea in effetti Foucault, sono strettamente connesse all'instaurazione dell'economia morale del capitalismo, visto che «prima di avere il senso medico che gli diamo, o almeno che ci piacerebbe supporre, l'internamento è stato richiesto per tutt'altro che la guarigione. Quel che l'ha reso necessario è l'imperativo del lavoro»⁷¹⁸. Così come nel caso della reificazione lukacsiana, allora, la nozione di «cosificazione» permette a Foucault di approssimare una fusione tra critica dell'economia e critica della cultura, critica del capitalismo e critica della razionalità moderna.

cit., p. 602. Foucault, quindi, non mette soltanto in luce l'oppressione subita dal folle, ma la peculiare antropogenesi del soggetto "sano", che si costituisce nel rapporto di lotta e di dominio con il malato. Sulla natura politica della dialettica del servo e del signore in Hegel, si veda: Remo Bodei, «The roots of Hegel master-slave relationship», in *Critical Horizons*, 8, 2007, p. 33-46.

⁷¹⁷ G. Lukács, «La reificazione e la coscienza del proletariato», cit., p. 144.

⁷¹⁸ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 90, [traduzione nostra]. Foucault conferma inoltre quest'interpretazione di *Storia della follia* nell'intervista rilasciata a Trombadori. Egli sostiene che «mon travail ne consistait pas en une sorte d'apologie de la folie [...] J'ai voulu, au contraire, indiquer comment cette expérience – qui a constitué la folie comme objet en même temps que le sujet qui la connaît – ne pouvait être pleinement comprise que si on la rapprochait rigoureusement de certains processus historiques bien connus: la naissance d'une certaine société normalisatrice [...] en relation avec une situation économique et sociale précise qui correspond à a phase de l'urbanisation, à la naissance du capitalisme, avec l'existence d'une population flottante, dispersée, que les nouvelles exigences de l'économie et de l'État ne pouvaient pas supporter». M. Foucault, «Entretien avec Trombadori», cit., p. 874-875.

b. *Forza e limiti della reificazione*

Attraverso la mediazione del giovane Lukács, l'inchiesta archeologica di *Storia della follia* fa eco a una specifica interpretazione del concetto giovane marxiano di «alienazione del lavoro», ereditandone tanto le virtù quanto i limiti. Quest'interpretazione, lo si sarà capito, intende il concetto di alienazione del lavoro come un equivalente funzionale di quello di reificazione⁷¹⁹.

Foucault eredita la forza della teoria lukacsiana della reificazione nella misura in cui, criticando le forme di «cosificazione» dei soggetti anormali, smaschera la natura ideologica delle filosofie dell'alienazione della coscienza. Riducendo la sua argomentazione all'osso, si può infatti sostenere che, per Foucault, è soltanto nel momento in cui i folli sono reificati, cioè ridotti a oggetti di sapere e potere, ed è soltanto nel momento in cui, una volta reificati, essi sono inclusi nell'ordine (pratico ed epistemico) della psichiatria; è soltanto in questo momento, dunque, che il concetto filosofico di alienazione può evadere dalla sfera giuridica e occupare l'ambito ontologico e fenomenologico, per designare l'alterità che tormenta e fonda lo sviluppo della coscienza⁷²⁰. In termini marxisti, possiamo dire che solo una volta installati i meccanismi di reificazione della follia, determinati dalla riduzione dei lavoratori a merci e dalle nuove esigenze della produzione capitalista, si può concepire il soggetto come un'«autocoscienza» che si forma passando per il suo «negativo». Assumendo l'alienazione in senso «non completamente metaforico», Foucault sostiene d'altronde che all'origine della categorizzazione dei folli come alienati mentali vi è un'«alienazione

⁷¹⁹ Sulla riduzione del concetto di marxiano di «alienazione» a quello di «reificazione», si vedano Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris 2009, p. 65-95. S. Haber, *Aliénation*, cit., p. 97-134. A questo proposito, bisogna precisare che il giovane Lukács deriva la sua definizione della reificazione non dai *Manoscritti del 1844* di Marx, ancora inediti nel 1923, ma dal quarto paragrafo del primo libro del *Capitale*, dedicato al «feticismo della merce». G. Lukács, «La reificazione e la coscienza del proletariato», cit., p. 109. Il fenomeno del feticismo è interpretato da Lukács come una forma di alienazione oggettiva: la costituzione di potenze autonome, risultato della produzione umana, che si ritorcono contro i loro produttori, con l'effetto di ridurre l'attività umana allo stato di merce. «A proposito di questo fatto strutturale fondamentale [la reificazione] – scrive Lukács – bisogna notare che attraverso di esso all'uomo viene contrapposta la propria attività, il proprio lavoro, come qualcosa di oggettivo e indipendente, e che lo domina mediante leggi autonome che gli sono estranee. [...] L'aspetto soggettivo consiste invece nel fatto che, in una economia completamente mercificata, l'attività umana si oggettiva di fronte all'uomo stesso trasformandosi in merce». Ivi, p. 110.

⁷²⁰ Ad ogni periodizzazione delle pratiche di oggettivazione della follia Foucault fa corrispondere un'analisi del loro correlato filosofico. Da Descartes, rappresentante del momento intellettuale dell'esclusione della follia, fino a Hegel, che sigilla l'antropologizzazione dell'alienazione come effetto dell'inclusione dei folli nel campo epistemico e istituzionale del sapere psichiatrico. Come notato da Haber, tuttavia, l'associazione del pensiero di Hegel alla riforma Pinel operata da Foucault risulta illecita. Pur utilizzando i lavori di Pinel nella sua definizione della follia, per designare quest'ultima Hegel non impiega la coppia concettuale «Entäußerung/Entfremdung», bensì quella di «Wahnsinn/Verrücktheit». S. Haber, *Aliénation*, cit., p. 51, nota 17.

primaria»⁷²¹. Questa alienazione primaria designa un processo di reificazione: il fenomeno per il quale la sragione cessa di essere un aspetto dell'esperienza sociale ordinaria, per ritrovarsi «chiusa in una quasi-oggettività»⁷²². In questa prospettiva, si comprende che l'obiezione rivolta da Foucault al «cerchio antropologico» del pensiero umanistico post-kantiano non riposa soltanto sullo smembramento nietzschiano della dialettica hegeliana e sulla valorizzazione dell'afflato dionisiaco della vita. Essa si basa anche sull'introduzione del concetto lukacsiano di reificazione in senso critico e materialista. Quest'ultimo permette infatti di mettere in relazione le rappresentazioni filosofiche dell'alienazione con le strutture sociali reificanti del capitalismo, che ne producono le condizioni di emergenza.

Ma Foucault, si diceva, eredita anche i limiti della categoria lukacsiana di reificazione. Con la sua storia della follia come soggetto/oggetto di conoscenza, egli adotta un approccio bicefalo, nel quale la critica materialista delle pratiche di «cosificazione» dei folli entra in tensione con un'ontologia dell'essenza della sragione. Da un lato, come abbiamo visto, Foucault parte dalle strutture sociali che producono la reificazione della follia, cioè dalla «grande reclusione» che accompagna l'«imperativo del lavoro», dividendo la popolazione tra soggetti produttivi e soggetti improduttivi, abili e inabili al lavoro. Perciò, Foucault può mettere in luce il legame tra la nascita dell'etica del lavoro e la formazione del campo epistemico della malattia mentale, che serve a esorcizzare la trasgressione dell'ordine borghese rappresentato dalla follia⁷²³. Dall'altro lato, però, Foucault associa l'ipotesi materialistica della reificazione della follia alla definizione della sragione come una sorta di evento originario, dal quale il soggetto moderno sarebbe scisso e che la sua archeologia filosofica avrebbe precisamente il compito di riscoprire.

In questo modo, Foucault articola una sorta di metafisica della follia, che scorre sotto la storia del suo disciplinamento, alla critica della reificazione capitalistica dei malati mentali. Come notato da Macherey, se per il Foucault di *Storia della follia* è ormai «l'esperienza della follia che permette di comprendere l'impresa della psicologia», quest'acquisizione comporta «nuova finzione, una nuova utopia: quella di un altro sapere dell'umano, un saper nudo, autentico, un sapere vero e de-psicologizzato, in quanto de-

⁷²¹ M. Foucault, *Histoire de la folie*, cit., p. 142.

⁷²² Ivi, p. 143-144.

⁷²³ «À partir de l'âge classique, et pour la première fois, la folie est perçue à travers une condamnation éthique de l'oisiveté et dans une immanence sociale garantie par la communauté de travail. Cette communauté acquiert un pouvoir éthique de partage, qui lui permet de rejeter, comme dans un autre monde, toutes les formes de l'inutilité sociale. C'est dans cet autre monde, cerné par les puissances sacrées du labeur, que la folie va prendre ce statut que nous lui connaissons. S'il y a dans la folie classique quelque chose qui parle d'ailleurs, et d'autre chose, ce n'est plus parce le fou vient d'un autre ciel, celui de l'insensé, et qu'il en porte les signes; c'est qu'il franchit de lui-même les frontières de l'ordre bourgeois, et s'aliène hors des limites sacrées de son éthique». Ivi, p. 102.

patologizzato, quel sapere rivelato dai “grands soirs” della tragedia»⁷²⁴. Detto altrimenti, la critica della reificazione della follia è mossa dall’urgenza di tornare, grazie al metodo archeologico, al fondo irrazionale del soggetto, cioè all’evento costituito dalla scissione della ragione dal suo Altro.

Diversamente da Macherey, tuttavia, conviene notare che questa compresenza di storia e ontologia della follia risulta coerente con la ripresa del concetto lukacsiano di reificazione da parte di Foucault. Per quanto impiegato in un orizzonte storicizzante, infatti, il concetto di reificazione non può che presupporre l’esistenza di un soggetto ontologicamente diverso dal soggetto reificato. Una sorta di verità essenziale dell’Io, in questa prospettiva, sarebbe distorta dai meccanismi oggettivi instauratisi nel corso dello sviluppo della società (lo Stato, il capitale, la burocrazia, la scienza)⁷²⁵. Nel caso del giovane Lukács, quest’essenza coincide con la soggettività del proletariato che, lavorando, produce e muove il mondo, divenendo al tempo stesso soggetto e oggetto del processo storico⁷²⁶. Nel caso di Foucault, quest’essenza si risolve invece in una sorta di verità tragica del soggetto, continuamente confrontato con l’esperienza della sragione, che lo lavora dall’interno e ne riapre i modi d’essere. In entrambi i casi, un simile schema dialettico sembra tuttavia restare alle spalle dell’impiego del concetto di reificazione: la concezione circolare del tempo come movimento dell’alienazione e della dis-alienazione, della perdita dell’essenza e della sua riconquista. Nel Foucault di *Storia della follia*, questo tempo dialettico pare curiosamente associato alla temporalità discontinua della follia, ma ne conserva ciononostante la struttura binaria e il presupposto essenzialista.

Una volta riletta alla luce del concetto marxista di reificazione, l’«archeologia dell’alienazione» proposta in *Storia della follia* sembra insomma viaggiare su un doppio binario. La valorizzazione ontologica della sragione contro la psichiatria corre in parallelo all’uso del concetto di reificazione per spiegare quel processo storico che produce l’oggetto-follia e il soggetto borghese. Questa constatazione permette di leggere in modo originale l’itinerario del giovane Foucault, solitamente interpretato come un lineare allontanamento dalle posizioni marxiste assunte durante la sua breve militanza nel PCF, e

⁷²⁴ Pierre Macherey, «Aux sources de l’*Histoire de la folie*: une rectification et ses limites», 2010, disponibile online: <http://philosophersdesk.blogspot.com/2010/11/pierre-macherey-aux-sources-de.html>, [traduzione nostra].

⁷²⁵ Cfr. S. Haber, *Aliénation*, cit., p. 139-149.

⁷²⁶ «Già nella sua prima alla filosofia hegeliana del diritto Marx ha chiaramente espresso la particolare posizione del proletariato rispetto alla società e alla storia, il punto di vista a partire dal quale esso si afferma, nella sua essenza, come soggetto-oggetto identico del processo di sviluppo storico-sociale [...] L’autoconoscenza del proletariato è quindi al tempo stesso conoscenza oggettiva dell’essenza della società». G. Lukács, «La reificazione e la coscienza del proletariato», cit., p. 197.

successivamente alla sua dura polemica antimarxista della fine degli anni Sessanta. Come abbiamo appena visto, tuttavia, questo recupero inconfessato della critica marxista della reificazione è a doppio taglio. Da questa Foucault eredita certo la forza esplicativa, che rende conto della genesi sociale del rapporto moderno soggetto-oggetto. Ma egli ne riceve anche la premessa metafisica: l'utopia di un'essenza alla quale ricongiungersi, declinata nei termini dionisiaci che risuonano nel sottofondo di questa fase del pensiero di Foucault. Sono proprio tali problemi, riconsiderati alla luce della politicizzazione delle inchieste foucaultiane seguita al Sessantotto, a determinare l'abbandono di tale concettuale. A quest'altezza del suo itinerario, Foucault abbandona infatti il concetto di reificazione. Centro della sua polemica non sono più le teorie hegeliane o hegelianizzanti dell'alienazione della coscienza, né le antropologie filosofiche umanistiche, ma, più precisamente, la critica marxista dell'alienazione del lavoro.

c. *Dal lavoro alienato all'imprenditore di sé stesso*

È in *Nascita della biopolitica* (1978-1979) che Foucault ritorna, più di un decennio dopo *Storia della follia*, sul concetto di «alienazione del lavoro». Interpretato alternativamente come un elogio del liberalismo o, viceversa, come una critica della sua «ragione governamentale»⁷²⁷; letto come una rottura con le tematiche marxiste della prima metà degli anni Settanta oppure come la conferma del suo marxismo di fondo⁷²⁸, il celebre corso tenuto da Foucault al Collège de France ha senza dubbio la virtù di formulare un'obiezione specifica alla critica marxista dell'alienazione del lavoro. In un passo della lezione del 21 marzo 1979, Foucault analizza il modo in cui le dottrine e le pratiche del cosiddetto «ordoliberalismo tedesco» prendono in conto l'esperienza lavorativa. Ne conclude che l'obiettivo di quest'ultime è proprio di superare il sentimento di spossessamento ed estraneazione che il concetto marxiano di «lavoro alienato» permette di designare:

Che funzione ha la generalizzazione della forma “impresa”? Da un lato, certo, si tratta di moltiplicare il modello economico, il modello della domanda e dell'offerta, il modello dell'investimento-costo-profitto, per farne il modello dei rapporti sociali, il modello dell'esistenza stessa, una forma del rapporto

⁷²⁷ Per la prima lettura, si veda ad esempio Geoffrey de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, Paris 2012. Per la seconda, si veda ad esempio P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit.

⁷²⁸ Per la prima interpretazione, si veda ad esempio Stéphane Haber, «Du néolibéralisme au néocapitalisme? Sur quelques pistes foucauldennes», in S. Haber, *Penser le néocapitalisme : vie, capital, aliénation*, cit., p. 213-240. Per la seconda, si veda Antonio Negri, Judith Revel, «Postfazione», in P. Macherey, *Il soggetto produttivo*, cit.

che l'individuo ha con sé stesso, con il suo entourage, con l'avvenire, con il proprio gruppo e con la famiglia. [...] Dall'altro lato, quest'idea degli ordoliberali di fare dell'impresa un modello sociale universalmente generalizzato serve da supporto, nella loro analisi o nella loro programmazione, a quel che designano come la ricostituzione di tutta una serie di valori morali e culturali che potremmo chiamare "valori caldi" e che si presentano appunto come antitetici al meccanismo "freddo" della concorrenza. Questo perché, con lo schema dell'impresa, si tratta di fare in modo che l'individuo, per impiegare il vocabolario che era classico, alla moda ai tempi degli ordoliberali, non sia più alienato rispetto al suo ambiente di lavoro, al suo tempo di vita, alla sua casa, alla sua famiglia e al suo ambiente naturale⁷²⁹.

Da questo estratto capiamo che la condanna foucaultiana della critica marxista dell'alienazione del lavoro non si gioca su un terreno filosofico, ma storico e sociologico. Ispirate dalle dottrine di Röpke, Eucken e Rüstow, sostiene Foucault, le politiche neoliberali di «programmazione» della società cambiano profondamente la teoria economica del lavoro, le sue tecniche di amministrazione e, conseguentemente, l'esperienza del lavoratore.

Foucault sottolinea il contrasto tra la visione neoliberale del lavoro e quella liberale attraverso un dialogo immaginario con Marx⁷³⁰. Adottando la prospettiva marxiana, i neoliberali tengono conto della dimensione soggettiva dell'esperienza lavorativa, senza ridurre i lavoratori a meri fattori oggettivi del processo produttivo. Essi si discostano però dalla categoria di «lavoro produttivo» per estenderne la definizione oltre i confini economici, includendovi un insieme di attitudini psichiche, morali e culturali, forze creative e capacità di innovazione, innate o costruite con l'educazione. Secondo Foucault, si passa così «da una concezione della forza-lavoro a una concezione del capitale-competenza» che accompagna la generalizzazione della forma impresa a tutta la società. Contro le passioni tristi tipiche della standardizzazione e della meccanizzazione della società industriale, la diffusione della forma-impresa permette di riconnettere l'esperienza lavorativa a dei «valori caldi»: la formazione e il perfezionamento delle proprie competenze, la cura delle qualità affettive e comunicative, il gusto dell'avventura e del rischio, l'espressione del sé nei progetti imprenditoriali.

Con il management neoliberale, sostiene allora Foucault, il lavoratore non è più definibile come alienato, in nessuno dei quattro sensi attribuiti da Marx a questo concetto⁷³¹.

⁷²⁹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 196-197, [traduzione modificata].

⁷³⁰ Ivi, p. 182.

⁷³¹ Su questo punto, si veda Alexis Cukier, «Entrepreneur de soi ou travail aliéné? Penser l'organisation néomanagériale avec et au-delà de Foucault», in *Terrains/théories*, 6, 2017, disponibile online: <https://journals.openedition.org/teth/918>.

Non lo è rispetto ai i) prodotti e ai mezzi di lavoro, perché questi coincidono ormai con le competenze e le conoscenze delle quali il lavoratore si appropria accumulando «capitale umano». Non lo è rispetto al suo ii) ambiente di lavoro, nel quale il lavoratore investe delle facoltà empatiche che eccedono la mera forza-lavoro fisica; né rispetto ai suoi iii) rapporti sociali, perché proprio da questi egli deriva le energie e le idee per impegnarsi nella progettazione imprenditoriale. Infine, il lavoratore non è alienato nemmeno dalla iv) natura umana in generale, perché le emozioni, il linguaggio e la creatività che la ragione neoliberale domanda di mobilitare permettono di realizzare le sue facoltà essenziali nell'impresa. Per Foucault, la critica marxista dell'alienazione ha quindi perso d'attualità. L'imprenditore di sé stesso, e non il lavoratore alienato, è la figura della soggettività dominante nelle società plasmate dalla *Gesellschaft Politik* neoliberale⁷³². Evitando la concentrazione in grandi siti industriali, moltiplicando l'accesso alla proprietà e instaurando nuove forme di management, il neoliberalismo assorbe, per così dire, la critica marxista dell'alienazione tipica della fase fordista del capitalismo. Scavalcate da queste mutazioni fondamentali, le critiche che continuano a insistere sull'uniformità e la mercificazione dell'esperienza sociale sono ormai, per Foucault, del tutto anacronistiche⁷³³.

Ci pare tuttavia che Foucault compia questo congedo dalla critica marxista dell'alienazione al prezzo di una forte, e inconfessata, semplificazione concettuale. A ben guardare, l'obiezione foucaultiana si basa infatti sulla riduzione del concetto di alienazione a quello di reificazione. A causa di questa semplificazione, Foucault adotta allora una definizione a un tempo generalizzante e restrittiva dell'alienazione del lavoro. *Generalizzante* anzitutto, perché, seguendo il giovane Lukács – in questo senso erede della *Kulturkritik* di Simmel, Sombart e Weber ben più che della teoria marxiana del capitalismo⁷³⁴ – Foucault sovrappone l'alienazione del lavoro al più ampio fenomeno della mercificazione della vita

⁷³² M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 232. In questo modo, l'immagine iconica di Charlie Chaplin, impegnato in *Tempi Moderni* nella catena di montaggio taylorista, viene sostituita da quella di Steve Jobs, archetipo di ogni auto-imprenditore di successo. Cfr. Enrico Donaggio, «Industria culturale oggi. Steve Jobs: un esercizio di teoria», in *Costruzioni psicanalitiche*, n. 23, 2012, p. 73-85.

⁷³³ «Simplement, se trompent les critiques qui s'imaginent, lorsqu'ils dénoncent une société disons "sombartienne" entre guillemets, je veux dire cette société uniformisante, de masse, de consommation, de spectacle, etc., ils se trompent quand ils croient qu'ils sont en train de critiquer ce qui est l'objectif actuel de la politique gouvernementale. Ils critiquent quelque chose d'autre. Ils critiquent quelque chose qui a bien été sans doute à l'horizon explicite ou implicite, voulu ou non, des arts de gouverner des années vingt aux années soixante. Mais nous avons dépassé ce stade. Nous n'en sommes plus là. L'art de gouverner programmé vers les années 1930 par les ordolibéraux et qui est devenu maintenant la programmation de la plupart des gouvernements pays capitaliste, eh bien, cette programmation ne cherche absolument pas la constitution de ce type-là de société. Il s'agit, au contraire, d'obtenir une société indexée non pas sur la marchandise et sur l'uniformité de la marchandise, mais sur la multiplicité et la différenciation des entreprises». M. Foucault *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 154.

⁷³⁴ Su questo punto, si vedano S. Haber, *Aliénation*, cit., p. 97-134. Franck Fischbach, *Sans objets*, cit., p. 65-87.

sociale. Alienato, per lui, è quel soggetto ridotto a oggetto da scambiare sul mercato; alienato è il conseguente rapporto strumentale rispetto a sé stessi, agli altri e al mondo, che conduce all'impoverimento della personalità e alla perdita della propria autenticità. Ma la concezione foucaultiana è anche *restrittiva*, perché il concetto di alienazione, utilizzato da Marx per riferirsi agli effetti soggettivi di certe strutture sociali, è ridotto da Foucault al suo solo senso oggettivo, cioè alla critica «sombartiana» dei sistemi automatici e astratti che dominano la dinamica concreta della vita sociale. L'alienazione, in questo senso, designa il gigantismo degli apparati tecnici e burocratici delle società moderne sui quali ironizza Kafka: istituzioni dotate di una logica apparentemente autonoma e sovrastante rispetto agli individui. Grazie a questa concezione a un tempo generalizzante e restrittiva dell'alienazione, basata sulla sua riduzione al fenomeno della reificazione, Foucault può rifiutare doppiamente la critica marxista del lavoro alienato: tanto da un punto descrittivo quanto da un punto di vista esplicativo. Nel primo senso, perché il concetto di alienazione è inefficace nel rendere conto dell'esperienza soggettiva dei lavoratori, divenuta molto diversa da quella spersonalizzante della grigia fabbrica fordista. Nel secondo senso, perché il fenomeno dell'alienazione non spiega le trasformazioni oggettive del capitalismo, che non si basano più su grandi istituzioni implacabili e automatiche, ma scommettono piuttosto sul supplemento d'anima dato loro dalla flessibilità e dalla decentralizzazione.

In questo modo, come spesso capita nella sua opera, Foucault introduce un argomento concettuale alle spalle delle sue obiezioni storiche e sociologiche. Per un verso, come abbiamo visto, egli sostiene che la realtà storica del capitalismo ha hegelianamente oltrepassato il suo concetto: la critica marxista dell'alienazione del lavoro è divenuta desueta. Nel momento in cui la disciplina della fabbrica cede il passo a una politica di generalizzazione della forma-impresa a tutta la società, la nozione di lavoro alienato non descrive più l'esperienza sociale ordinaria di chi lavora⁷³⁵. Per un altro verso, però, l'inutilità storico-empirica del concetto di alienazione del lavoro rivela anche i suoi limiti teorici profondi. Per Foucault, la critica marxista dell'alienazione presuppone infatti un'essenza umana della quale riappropriarsi, un soggetto "vero" che risulta "falsato" dalle tecniche di potere, una realtà autentica che si perde nelle strutture sociali da lei stessa prodotte. Con l'avvento del neoliberalismo, ci si trova perciò di fronte a un'occasione: la possibilità di concentrarsi non sulla reificazione dei soggetti, sulla quale lo stesso Foucault aveva insistito in *Storia della follia*, ma sulle tecniche di «produzione di soggettività». Questo passaggio

⁷³⁵ S. Haber, «Du néolibéralisme au néocapitalisme? Sur quelques pistes foucauldienes», cit., p. 224.

appare, agli occhi di Foucault, come un definitivo congedo dalla critica marxista del lavoro alienato.

1.2. «L'uomo produce l'uomo»

Tuttavia, proprio slittamento dal tema della reificazione a quello della produzione dei soggetti riporta in realtà Foucault, suo malgrado, al cantiere teorico marxiano. Non al Marx del primo libro del *Capitale*, menzionato polemicamente in *Nascita della biopolitica*, ma al giovane Marx, pensatore dell'alienazione del lavoro. Alla luce di questo definitivo rifiuto della critica marxista del lavoro alienato, in effetti, risulta a prima vista paradossale che, nello stesso periodo di queste lezioni al Collège, Foucault si riferisca a Marx con un tono completamente diverso. Sollecitato nel 1978 da Duccio Trombadori a esprimersi sul suo rapporto con la Scuola di Francoforte, Foucault cita una misteriosa frase di Marx e pone il problema delle sue diverse interpretazioni possibili:

Giriamo intorno a una frase di Marx: l'uomo produce l'uomo. Come interpretarla? Per me, quel che deve essere prodotto non è l'uomo quale lo avrebbe disegnato la natura, o tale quale la sua presunta essenza lo prescrive; noi dobbiamo piuttosto produrre qualcosa che non esiste ancora e di cui non possiamo conoscere la forma. Per quanto riguarda la parola "produrre", non sono d'accordo con chi sostiene che questa produzione dell'uomo attraverso l'uomo avviene come la produzione del valore, la produzione della ricchezza o di un oggetto d'uso economico; si tratta anche della distruzione di ciò che siamo e della creazione di una cosa completamente altra, di una totale innovazione⁷³⁶.

L'enunciato marxiano citato da Foucault non è determinabile con precisione: incerto è il suo riferimento testuale. L'allusione potrebbe riferirsi alla conclusione ventunesimo capitolo del primo libro del *Capitale*, oppure al primo quaderno di appunti noti come *Grundrisse*. In entrambi questi testi, infatti, Marx introduce l'idea della produzione dell'umano da parte dell'umano e, più precisamente, la tesi che il capitalismo produce due soggetti sociali distinti e in conflitto tra loro. Come sottolineato da Jason Read, che sviluppa questo tema marxiano da ormai un ventennio, nel *Capitale* Marx sostiene che «la produzione capitalista non produce soltanto le merci, e non produce soltanto il plusvalore, ma produce e riproduce lo stesso rapporto capitalistico: il capitalista, da un lato;

⁷³⁶M. Foucault, «Entretien avec D. Trombadori», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 893, [traduzione nostra].

e l'operaio salariato, dall'altro»⁷³⁷. Nei *Grundrisse*, peraltro, Marx concepisce il «lavoro vivo come soggettività» in un rapporto di antagonismo con le strutture oggettive del dominio capitalistico⁷³⁸. Il tema della produzione di soggettività, insomma, è trasversale al pensiero di Marx. Risulta quindi difficile stabilire a quale fonte Foucault faccia riferimento.

Se la frase citata da Foucault è incerta, sicuro è invece che la prima formulazione dell'idea della «produzione di soggettività» si riscontra nella più antica bozza della critica marxiana dell'economia politica: i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* – quegli appunti che, con la scomunica di Althusser, furono stigmatizzati come «umanisti» da un'intera generazione di filosofi francesi. L'allusione di Foucault entra in risonanza, in particolare, con un passo del secondo Quaderno dei *Manoscritti*, nel quale Marx sostiene che «il lavoratore produce il capitale, il capitale produce lui, dunque sé stesso, e l'uomo come lavoratore, come merce, è il prodotto dell'intero movimento»⁷³⁹. Questa citazione rivela l'adesione di Foucault alla tesi del giovane Marx secondo la quale, lavorando sotto il capitale, gli individui non producono soltanto merci ma anche gli stessi rapporti sociali capitalistici, che riproducono a loro volta le figure soggettive del capitalista e del lavoratore. Si tratta dell'idea, cioè, che il capitalismo è un modo di produzione della soggettività nel doppio senso del genitivo: produzione delle strutture sociali da parte dei soggetti e produzione dei soggetti da parte delle strutture sociali⁷⁴⁰.

L'adesione di Foucault a questa tesi risulta però problematizzante, perché basata su una specifica lettura del concetto di produzione di soggettività. Nell'estratto appena citato, Foucault sostiene infatti che battersi contro la produzione di soggettività del capitalismo non significa riconquistare un'essenza o una natura umana perduta, né plasmare i soggetti secondo la stessa logica della produzione economica. Ciò significa, piuttosto, inventare qualcosa di nuovo e imprevedibile, cambiando il concetto stesso di «produzione». Possiamo quindi sostenere che, passato il tempo della querelle con Sartre⁷⁴¹,

⁷³⁷ K. Marx, *Capitale*, I, cit., p. 741. Cfr. Jason Read, *The production of subjectivity: Marx and philosophy*, Brill, London 2022.

⁷³⁸ K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, I, cit., p. 220.

⁷³⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 89. Nell'«integrazione» allo stesso, aggiunge poi che «sotto il presupposto della proprietà privata abolita in modo positivo, l'uomo produce l'uomo, sé stesso e l'altro uomo [...] il carattere sociale è il carattere generale dell'intero movimento; come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così essa è prodotta per il suo tramite». Ivi, p. 110.

⁷⁴⁰ Sul doppio senso attribuito da Marx al genitivo dell'espressione produzione del soggetto, si veda S. Mezzadra, *In the Marxian workshops*, cit.

⁷⁴¹ Quest'insistenza di Foucault sulla produzione di soggettività è stata anzi interpretata come un paradossale avvicinamento alla concezione che Sartre propone del soggetto nella conferenza del 1961 *Qu'est-ce que la subjectivité?*. Cfr. Jean Paul Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Amsterdam, Paris 2013 (1961). Hervé Oul'chen, «L'intelligibilité des luttes. Foucault et Sartre», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di) *Marx & Foucault*, cit., p. 113-128.

Foucault riprende, in modo probabilmente inconsapevole, una tesi del giovane Marx, e in particolare dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ritorcendola tuttavia contro l'essentialismo e l'umanesimo marxista. Questo concetto ci pare inoltre fare appello a una decisione interpretativa e una divergenza, con la quale Foucault sceglie, implicitamente, una lettura di Marx *contro* altre letture possibili. Per coglierne il senso, bisogna allora chiarire la posizione di Foucault rispetto alle altre interpretazioni possibili del concetto di produzione di soggettività, e in particolare rispetto alle due posizioni svolgono, a suoi occhi, la funzione di modelli negativi rispetto ai quali posizionarsi.

a. *L'essenza umana come prodotto sociale*

L'allusione foucaultiana alla frase del giovane Marx – «l'homme produit l'homme» – si situa in un contesto polemico, nel quale Foucault difende l'idea che l'essenza umana, più che un'origine alla quale ricongiungersi, è un prodotto dei rapporti sociali storicamente determinati. Nell'intervista con Trombadori (1978), questa polemica è occasionata da un'autocritica di ordine biografico, relativa al rapporto che Foucault *non* ha intrattenuto con la Scuola di Francoforte. Il mancato incontro con il pensiero francofortese degli anni Sessanta, sostiene in effetti Foucault, è stato un'occasione persa, perché «i rappresentanti della scuola avevano tentato di affermare, prima di me, delle cose che mi sforzavo anch'io di sostenere da decenni»⁷⁴². Questa autocritica dà però anche luogo a un chiarimento, che riguarda la sua divergenza dall'impianto teorico dei francofortesi. Chiarimento che comporta una seconda autocritica, di ordine teorico questa volta, con la quale Foucault precisa la sua interpretazione del concetto marxiano di «produzione di soggettività»:

Quando parlo della morte dell'uomo voglio mettere termini a tutto ciò che vuole fissare una regola di produzione, un fine essenziale della produzione dell'uomo attraverso l'uomo. In *Le parole e le cose*, mi sono sbagliato e ho presentato la morte dell'uomo come qualcosa che era già in corso nella nostra epoca. Ho confuso due aspetti. Il primo è un fenomeno di scala ridotta: [...] se la promessa delle scienze umane era stata di farci scoprire l'uomo, esse non l'hanno mantenuta; come esperienza culturale generale, si è piuttosto trattato della costituzione di una nuova soggettività attraverso una riduzione del soggetto umano a oggetto di conoscenza. Il secondo aspetto [...] è che nel corso della loro storia gli uomini non hanno mai cessato di trasformare loro stessi, cioè di spostare continuamente la loro soggettività, di costituirsi in una serie infinita di soggettività multiple e differenti, che non avranno mai fine e

⁷⁴² M. Foucault, «Entretien avec Trombadori», cit., p. 893, [traduzione nostra].

non ci metteranno mai davanti a qualcosa come l'uomo in generale. Gli uomini si impegnano perpetuamente in un processo che, costituendo degli oggetti, li sposta al tempo stesso, li deforma, li trasforma e li trasfigura come soggetti. Parlando della morte dell'uomo, in modo confuso, semplicistico, è questo ciò che volevo dire; ma sul fondo del problema non cedo. È qui che si gioca l'incompatibilità con la Scuola di Francoforte⁷⁴³.

In questo passo, Foucault si discosta dall'interpretazione della produzione di soggettività che lui stesso attribuisce, in modo vago, al pensiero dei francofortesi. Quest'ultima si basa, a suo dire, sulla riduzione del doppio genitivo della produzione del soggetto a uno soltanto dei suoi poli: quello della reificazione, l'idea che i rapporti sociali capitalisti producono il soggetto come un oggetto. Per Foucault, ciò segnala che i francofortesi restano intrappolati in una concezione tradizionale dell'Io, in definitiva umanistica, nella quale il soggetto umano è ontologicamente presupposto alle strutture sociali che lo reificano⁷⁴⁴. In quest'ottica, sostiene Foucault, i francofortesi intendono la produzione capitalistica di soggettività come lo smarrimento dell'essenza dell'umano e l'emancipazione come la restaurazione di quest'essenza perduta, la riconquista di una vera esistenza, la buona realizzazione della natura umana, distorta dal capitalismo.

Anche le inchieste archeologiche da lui stesso condotte negli anni Sessanta, ammette inoltre Foucault, avrebbero corso il rischio di ridurre la complessità del fenomeno della produzione di soggettività allo schema dialettico della perdita e della riconquista dell'essenza umana. L'annuncio della «morte dell'uomo» costituiva un modo per denunciare la reificazione connessa alle strutture epistemiche della modernità, cioè, in termini francofortesi, alla «razionalità strumentale» diffusasi con la «dialettica dell'Illuminismo»⁷⁴⁵. A differenza dei francofortesi – conclude però Foucault – le sue ricerche successive sfuggono alle strettoie del concetto di reificazione. Le inchieste genealogiche degli anni Settanta non si limitano a denunciare le tecnologie che riducono i

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ «Schematizzando si può affermare che la concezione del “soggetto” adottata dalla Scuola di Francoforte era abbastanza tradizionale, di stampo filosofico. Poi, era notevolmente impregnata di umanismo di tipo marxista. Si spiega anche così la particolare articolazione di quest'ultimo su alcuni concetti freudiani, nel rapporto tra alienazione e repressione, tra “liberazione”, dis-alienazione e fine dello sfruttamento. Sono convinto che, date queste premesse, la Scuola di Francoforte non può ammettere in nessun caso che il problema non sia quello di recuperare la nostra identità “perduta”, liberare la nostra natura imprigionata, la nostra verità di fondo, ma, invece, quello di muovere verso qualcosa di radicalmente “altro”. Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, cit., p. 82.

⁷⁴⁵ Cfr. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, cit. Per una lettura comparata della *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer e delle ricerche del Foucault degli anni Sessanta, si veda A. Honneth, *Critica del potere*, cit.

soggetti a oggetti di sapere e di potere, ma si concentrano sulle pratiche con cui i soggetti si trasformano e si trasfigurano continuamente. Come elegantemente sostenuto da Revel, vale la pena ricordarlo, Foucault giunge così una concezione «chiasmatica» della produzione di soggettività, nella quale il soggetto è inteso come «l'effetto provvisorio di modi di soggettivazione oggettivanti, come anche di modi autonomi di soggettivazione»⁷⁴⁶. Più che sull'essenza dell'umano, reificata dal capitale, Foucault basa quindi la sua lettura del concetto marxiano di «produzione di soggettività» sull'ambivalenza del doppio genitivo. Per lui, produzione del soggetto non significa soltanto creazione di strutture sociali che si ritorcono contro i produttori, reificandoli, ma significa anche produzione degli individui come soggetti dotati di un'essenza presuntamente naturale, che si può smarrire, distorcere o realizzare. Produzione del soggetto può inoltre significare, nel caso delle lotte contro il capitalismo, autoproduzione della soggettività attraverso delle pratiche che generano uno «spostamento» (*déplacement*, nel senso di scarto, deviazione).

Si può a questo punto affermare che siamo di fronte a un uso duplice del concetto marxiano di produzione di soggettività. Foucault se ne serve infatti per mettere in luce tanto le tecniche di produzione quanto le pratiche di invenzione autonoma della soggettività sotto il capitalismo. Così facendo, più che abbandonare il marxismo, Foucault riprende il filo di una sua pista di ricerca giovanile, abbozzata nelle lezioni tenute all'Università di Lille tra il 1954 e il 1955 (recentemente pubblicate). A quest'epoca, pur non impiegando ancora questo concetto, Foucault, Foucault lavora sul concetto giovanemarxiano di alienazione, proponendone la lettura anti-umanista che riemerge nell'intervista rilasciata a Trombadori nel 1978. Egli osserva infatti che «il marxismo è la fine di tutte le filosofie dell'uomo» e che «dare un senso al marxismo non significa farne l'erede di ogni insipidezza umanista, di ogni piattezza antropologica – nelle quali l'uomo e la verità si trovano mutualmente legati, dalle forme elementari dell'esistenza naturale fino ai più spirituali complimenti dell'essenza umana»⁷⁴⁷. Sempre in questo corso, Foucault esplicita inoltre perché, a suo avviso, esiste una profonda differenza tra la concezione idealistica dell'alienazione tipica di Hegel e Feuerbach e quella storica e materialistica di Marx. A suo avviso, i primi pensano l'abolizione dell'emancipazione dell'umanità come un'«interiorizzazione», come un ritorno alla verità interiore che precede l'alienazione,

⁷⁴⁶ Judith Revel, «Between ethics and politics. The question of subjectivation», in Laura Cremonesi et alii (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London, 2016, p. 171, [traduzione nostra].

⁷⁴⁷ Michel Foucault, *La question anthropologique. Cours à l'Université de Lille (1954-1955)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2022, p. 119, [traduzione nostra].

mentre Marx concepisce l'emancipazione come un'«esteriorizzazione reale»⁷⁴⁸, vale a dire attraverso le pratiche con cui i soggetti si esteriorizzano nel mondo, autoproducendosi.

Al centro della polemica ingaggiata da Foucault attraverso il riferimento alla misteriosa frase del giovane Marx vi è dunque il problema dell'essenza umana e del suo rapporto con l'alienazione del lavoro. A questo proposito, come abbiamo appena visto, Foucault si distanzia dai francofortesi e sostiene che l'essenza umana non è la premessa, bensì l'effetto della produzione capitalistica di soggettività. In questo modo, Foucault sembra condividere – e anzi, quasi anticipare, date le sue intuizioni degli anni Cinquanta – il marxismo risolutamente anti-umanista di Althusser⁷⁴⁹. Secondo quest'ultimo, infatti, l'essenza umana è un retaggio ideologico borghese, proveniente da Hegel e Feuerbach, del quale Marx si libera grazie al concetto scientifico di lavoro e di produzione economica. Tuttavia, una più attenta lettura dell'uso che Foucault fa del concetto marxiano di produzione di soggettività permette di distinguere la sua posizione da quella althusseriana.

b. Il lavoro come sintesi politica

Qualche anno prima dell'intervista rilasciata a Trombadori, nell'ultima delle conferenze note come *La verità e le forme giuridiche*, Foucault si concentra sul rapporto tra l'essenza umana e il lavoro. Sostiene, a questo proposito, che la sovrapposizione tra lavoro ed essenza umana è il risultato di una serie di «operazioni di potere». Difendendo questa tesi, Foucault rovescia le letture più comuni della teoria marxista dell'alienazione e suggerisce una critica della produzione di soggettività non soltanto anti-umanista, ma anche anti-economicista. «Qualcuno ha detto: l'essenza concreta dell'uomo è il lavoro»⁷⁵⁰, scrive in effetti Foucault ricapitolando le conclusioni alle quali la sua genealogia del potere disciplinare lo ha condotto. Tesi celebre, aggiunge, – «la ritroviamo in Hegel, nei post-hegeliani e anche in Marx»⁷⁵¹ – sulla quale si fonda, secondo l'interpretazione tradizionale dei *Manoscritti economico-filosofici*, la critica del capitalismo promossa dal giovane Marx: alienazione del lavoro, dunque dell'essenza dell'uomo. Tesi celebre, e tuttavia scorretta, e anzi, addirittura da capovolgere, secondo Foucault. Egli scrive infatti quanto segue:

⁷⁴⁸ Il passo intero recita come segue: «la riflessione hegeliana e feuerbachiana poteva presentare la filosofia come cammino di ritorno dall'alienazione [...] ma l'alienazione marxista, come condizione reale e immediata della filosofia della vita umana, non può essere superata attraverso la lo strappo, il distacco – non con l'interiorizzazione ideale, ma con l'esteriorizzazione reale». Ivi, p. 118. [traduzione nostra].

⁷⁴⁹ Sul dialogo tra il giovane Foucault e Althusser intorno al rapporto tra umanismo e marxismo, si veda di nuovo J. Vuillerod, «Coupure épistémologique ou coupure politique? Sur un dialogue de jeunesse entre Foucault et Althusser», cit.

⁷⁵⁰ M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1489, [traduzione nostra, corsivo nostro].

⁷⁵¹ *Ibidem*.

Quel che vorrei mostrare è che, in realtà, il lavoro non è assolutamente l'essenza dell'uomo o l'esistenza dell'uomo della sua forma concreta. Affinché gli uomini siano effettivamente collocati nel lavoro, legati al lavoro, c'è bisogno di *un'operazione o di una serie di operazioni complesse*, con cui gli uomini si trovano effettivamente – in modo non analitico, ma *sintetico* – legati all'apparato di produzione per il quale lavorano⁷⁵².

In questo passo, Foucault propone una sorta di critica immanente all'antropologia economica che un certo marxismo implicitamente presuppone⁷⁵³. A differenza di ciò che chiama «l'analisi marxista tradizionale», Foucault sostiene che, per criticare la società capitalistica, è necessario comprendere che essa non si limita a privare gli individui della loro essenza naturale. Al contrario, in quanto modo di produzione della soggettività, il capitalismo investe «più profondamente» i soggetti e produce una determinata figura dell'essenza umana: quella del «soggetto produttivo».

Si tratta di una figura ambivalente: un individuo che fa del lavoro la propria essenza, ma la cui capacità di lavoro è anche separabile dal suo corpo, misurabile quantitativamente e dunque vendibile sul mercato⁷⁵⁴. Per criticare questa specifica produzione di soggettività bisogna allora, secondo Foucault, analizzare la «serie di operazioni complesse» tramite cui «il corpo e il tempo degli uomini diventano tempo di lavoro e forza-lavoro, e possono essere effettivamente utilizzati per trasformarli in sovrapprofito (*surprofit*)»⁷⁵⁵. Tali operazioni, a suo avviso, non servono tanto a separare l'essere umano da sé stesso, alienandolo dalla sua essenza, ma «fissano» piuttosto il soggetto all'apparato di produzione e lo «legano» così al lavoro. In questo modo, Foucault suggerisce che, per comprendere la separazione dell'umano dalla sua essenza, bisogna prima studiare le tecniche che «sintetizzano» l'essenza umana come lavoro produttivo. Alla «sintesi sociale» della forza-lavoro come merce delineata Alfred Sohn-Rethel⁷⁵⁶, Foucault antepone la *sintesi politica* della vita come lavoro, definendola come preconditione del momento «analitico» del capitalismo, che separa il lavoratore dalla sua essenza umana. Possiamo pertanto sostenere

⁷⁵² *Ibidem*, [corsivo nostro].

⁷⁵³ Su questi temi, si veda anche Alberto Toscano, «What is capitalist power? Reflections on *Truth and juridical forms*», in Sophie Fuggle, Yari Lanci, Martina Tazzioli (a cura di), *Foucault and history of our present*, Palgrave, London 2015, p. 26-41.

⁷⁵⁴ Cfr. P. Macherey, *Il soggetto produttivo*, cit.

⁷⁵⁵ M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1489, [traduzione nostra].

⁷⁵⁶ Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis*, Suhrkamp, Berlin 1970, [trad. it. *Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per una teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977].

che, per Foucault, la «sintesi della vita», cioè la riduzione dell'«energia esplosiva» della corporeità – «piacere, discontinuità, festa, riposo, istati, azzardi, violenze»⁷⁵⁷ – all'erogazione misurabile di forza-lavoro costituisce uno dei presupposti storici, o meglio, uno dei momenti che compongono il processo dell'alienazione del lavoro.

Questo capovolgimento dell'analisi marxista «tradizionale», come la chiama Foucault, rivela che l'uso foucaultiano del concetto di produzione di soggettività comporta un duplice spostamento rispetto alla teoria marxista dell'alienazione. Spostamento antropologico, come abbiamo visto, nella misura in cui è la definizione dell'essenza umana come lavoro ad essere messa in discussione. Rievocando il concetto di «*dépense*» elaborato da Bataille⁷⁵⁸, Foucault muove infatti la sua critica a partire da una concezione multilaterale, espressiva, in definitiva “dissipante” dell'attività vitale. Essendo la vita anche «festa» e «dissipazione», e non soltanto produzione e utilità, l'identificazione dell'essenza umana con il lavoro non è che l'effetto di certe tecniche di potere, che riducono la vita alla capacità di produrre detenuta da un'astratta «funzione-soggetto»⁷⁵⁹. Ma lo spostamento concettuale imposto da Foucault rispetto al marxismo «tradizionale» è anche sociologico, perché modifica il rapporto tra strutture sociali alienanti ed essenza umana. Se il lavoro non è l'essenza dell'uomo, bensì effetto della sintesi politica della sua attività vitale, esso non viene “prima” di tali strutture. Nella prospettiva di Foucault, al contrario, i due poli si costituiscono contemporaneamente. Della concezione marxiana della produzione di soggettività – per la quale il lavoratore produce il capitale, che riproduce a sua volta l'uomo come lavoratore, in un circolo senza fine – Foucault valorizza così lo schema chiasmatico.

Da questo punto di vista, ci pare che Foucault si distingua tanto dai marxisti «umanisti» quanto dagli «anti-umanisti». Contro i primi, egli evidenzia infatti che, per criticare il capitalismo, non basta ammettere che il capitale aliena l'essenza umana – il lavoro come oggettivazione del sé – ma bisogna, al contrario, studiare le forme con le quali esso «sintetizza» l'essenza umana come lavoro produttivo. A differenza dei secondi, Foucault assume una posizione non soltanto anti-umanista, ma anche anti-economicista. Per Althusser, in effetti, il problema posto dall'«umanismo» del giovane Marx consiste nella presupposizione di un'astratta idea di «uomo», ereditata dalle filosofie borghesi del

⁷⁵⁷ M. Foucault, *La société punitive*, cit., p. 236.

⁷⁵⁸ Georges Bataille, *La notion de dépense*, Éditions Lignes, Paris 2011 (1933). Per la cosmologia di Bataille e la concezione della vita naturale come dissipazione dell'energia, si veda inoltre Georges Bataille, *La part maudite*, Éditions de Minuit, Paris 2014 (1949).

⁷⁵⁹ «La disciplina – sostiene d'altronde Foucault – è quella tecnica di potere in virtù della quale la funzione-soggetto arriva a sovrapporsi e ad aderire esattamente alla singolarità somatica». M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 64.

soggetto, e non nella definizione del lavoro e della produzione economica come cardini della teoria marxista della storia⁷⁶⁰. Per Foucault, invece, il difetto dell'antropologia del giovane Marx non si riduce all'idea di un'umanità universale che precede il lavoratore alienato. Il problema consiste soprattutto nell'identificazione dell'essenza umana con il lavoro produttivo. In questo senso, l'obiezione di Foucault è rivolta certo, in modo indiretto, al pensiero del giovane Marx, ma anche al Marx del *Capitale* e al marxismo di Althusser.

c. *Prassi e pratiche, totalità e differenze*

Abbiamo visto che, polemizzando con i francofortesi e distanziandosi da Althusser, Foucault prende implicitamente posizione tra le diverse letture possibili del concetto giovane marxiano di «produzione di soggettività». Più che denunciare la perdita o la reificazione dell'essenza umana, questo concetto rimanda, a suo dire, alla «sintesi politica» delle diverse facoltà corporee nel lavoro produttivo. Per cogliere l'uso emancipatorio, e non soltanto critico, di questo concetto conviene però evidenziare che la sintesi dell'essenza umana nel lavoro risulta conflittuale. Come sottolineato nella lezione al Collège del 26 febbraio 1975, per Foucault il «corpo» non rappresenta l'origine, la natura o il fondamento dal quale le strutture di potere ci separano, ma funziona come un campo di battaglia, nella misura in cui non che è che l'effetto di uno scontro tra diversi «processi di soggettivazione»⁷⁶¹. Questa battaglia, precisa Foucault, è combattuta attraverso delle «pratiche del sé», che possono essere «divisive» (*pratiques divisantes*), cioè alienanti, nella misura in cui «il soggetto è diviso all'interno di sé stesso oppure separato dagli altri», oppure esistere come «pratiche di libertà» (*pratiques de liberté*), resistenti e trasformatrici, con le quali «il soggetto si costituisce in modo attivo»⁷⁶².

Questa distinzione tra «pratiche alienanti» e «pratiche liberatrici» ci riporta, almeno per analogia, all'opposizione giovane marxiana «alienazione/emancipazione» e all'idea che

⁷⁶⁰ Cfr. Louis Althusser, «Sur le jeune Marx», in L. Althusser, *Pour Marx*, cit., [trad. it. «Sul giovane Marx» in L. Althusser, *Per Marx*, p. 33-78].

⁷⁶¹ Esempio, in questo senso, è il caso dei corpi delle «possedute», analizzato da Foucault nel suo corso al Collège del 1974-1975. Comparandolo con quello delle streghe, Foucault sottolinea che il corpo delle possedute non è semplicemente un oggetto di potere come repressione e violenza, ma un campo di conflitto tra forze divergenti. «Le corps de la possédée est tout différent. Il n'est pas enveloppé de prestiges. Il est le lieu d'un théâtre. C'est en lui, dans ce corps, à l'intérieur de ce corps, que se manifestent les différentes puissances, leurs affrontements. Ce n'est pas un corps transporté: c'est un corps traversé dans son épaisseur: c'est le corps de investissements et des contre-investissements. C'est un corps, au fond, forteresse: forteresse investie et assiégée. Corps-citadelle, corps bataille: bataille entre le démon et la possédée qui résiste». Michel Foucault, *Les anormaux*, cit., p. 197.

⁷⁶² Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit., p. 1538.

l'emancipazione (o la liberazione) si produce attraverso la «prassi». A tal proposito, la nostra tesi è che si possa leggere la nozione foucaultiana di «pratiche» come un contraltare del concetto marxiano di «prassi». Secondo Pierre Dardot⁷⁶³, in effetti, i concetti di «prassi» e di «pratiche» condividono un'intuizione di partenza, ma si oppongono frontalmente per la loro struttura logica. Questi concetti condividono l'idea che la critica della società non deve muovere da un presupposto soggettivista (la coscienza intenzionale dell'agente) né da una premessa oggettivista (la determinazione di tale coscienza da parte del reale). Essi si dividono però l'eterogeneità delle «pratiche» e per l'omogeneità associata alla «prassi». Contrariamente a quanto sostenuto da Dardot, tuttavia, più che di opposizione conviene parlare di eresia. Con l'espressione «die Praxis», infatti, il giovane Marx condensa diverse nozioni. Nelle *Tesi su Feuerbach*, egli fonde nel concetto di «prassi» i diversi sensi possibili dell'«operare», accuratamente distinti invece da Hannah Arendt⁷⁶⁴: produzione materiale, creazione artistica e azione politica. In questo contesto, marcato dal dibattito post-hegeliano, la «prassi» rimanda alla dimensione «oggettiva» dell'attività umana, ma designa anche la forza trasformativa di questa stessa attività, che può essere intesa tanto come produzione tecnica degli oggetti quanto come l'auto-costituzione dei soggetti nella lotta politica⁷⁶⁵.

Questa polisemia della prassi è stata spesso rimproverata al giovane Marx⁷⁶⁶, ma Foucault sembra invece scegliere di valorizzarla. Più precisamente, egli pare intraprendere la strada di quella che possiamo chiamare la «pluralizzazione» il concetto marxiano di prassi e ne riprende la definizione da almeno tre punti di vista. Sul piano dell'ontologia sociale, Foucault recupera l'idea che le pratiche sociali sono a un tempo condizionate e condizionanti, determinate dall'accumulo di stratificazioni storiche ma anche capaci di cambiare tale accumulo. Pur essendo inquadrare all'interno delle «maglie del potere», esse dispongono di un margine di gioco, di una relativa malleabilità e reversibilità⁷⁶⁷. Si tratta di

⁷⁶³ Pierre Dardot, «De la praxis aux pratiques», in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 184-198.

⁷⁶⁴ Cfr. Hannah Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998 (1958), [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017].

⁷⁶⁵ Sulla polivocità del concetto marxiano di prassi si veda É. Balibar, *La philosophie de Marx*, cit., p. 56-65. Ma si veda anche Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris 2015, p. 27-29.

⁷⁶⁶ Come abbiamo visto nel primo capitolo di questa tesi, Habermas gli rimprovera ad esempio l'eccessiva densità di tale concetto, che conduce, a suo avviso, a delle sostanziali confusioni normative.

⁷⁶⁷ «Ce que j'essaie d'analyser, ce sont des pratiques, c'est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu'on leur propose. Je crois solidement à la liberté humaine. En interrogeant les institutions psychiatriques et pénitentiaires, n'ai-je pas présupposé et affirmé qu'on pouvait s'en sortir en montrant qu'il s'agissait là de formes historiquement constituées à partir d'un certain moment et dans un certain contexte, c'était montrer que ces pratiques, dans un contexte autre,

un'intuizione già presente nella prima delle *Tesi su Feuerbach*. Il difetto del materialismo finora esistito, sostiene infatti Marx, è di considerare l'oggetto soltanto come oggetto teorico, oggetto del pensiero, e non come stratificazione storica oggettiva dell'«attività sensibilmente umana»⁷⁶⁸, che viene continuamente trasformata da questa stessa attività. Sul piano antropologico, Foucault riprende l'idea marxiana secondo cui i soggetti sociali sono a un tempo *subjectus* e *subjectum*, agenti e patenti. La storicità e la trasformabilità sono quindi qualità prime non soltanto dell'essere sociale, ma anche dei soggetti che lo abitano e lo producono. Infine, Foucault riprende dal giovane Marx l'ipotesi secondo la quale esiste una fondamentale asimmetria tra le diverse pratiche sociali che sedimentano le circostanze storiche. Dato il margine di gioco di cui dispongono, sostiene Foucault, le «pratiche liberatrici» possono sempre eccedere i rapporti di potere, infrangendo. La relazione «agonistica» che lega le «pratiche divisive» alle «pratiche di libertà» non è una meccanica, ma un'interazione dinamica, esposta a rotture e insorgenze. Si tratta di un'intuizione presente, anche se in un contesto molto diverso, nella conclusione del II Quaderno dei *Manoscritti economico-filosofici*, sulla quale torneremo a breve. In esso, Marx sostiene che «lavoro» e «proprietà privata» stanno in «ostile e reciproca contrapposizione»⁷⁶⁹: una relazione antagonista ma anche asimmetrica. Se i capitalisti vogliono conservare il rapporto di dominio nel quale l'essere umano esiste soltanto come lavoratore, i lavoratori lottano invece per trasformarlo: per abolire, cioè, la loro esistenza come lavoratori salariati, cambiando così la loro soggettività attraverso delle pratiche liberatrici.

Il punto di eresia tra i concetti di prassi e pratiche ci aiuta a precisare la specificità della posizione di Foucault rispetto al marxismo di Althusser. Diversamente da Althusser – per il quale l'«omologia di struttura» tra le diverse pratiche (scientifiche, ideologiche, politiche, etiche) ha per archetipo il lavoro (cioè la produzione in quanto «trasformazione di una materia prima determinata in un prodotto determinato»)⁷⁷⁰ – Foucault valorizza i molteplici sensi del concetto marxiano di prassi. In questo modo, Foucault non insiste sulla *totalizzazione* delle diverse pratiche sociali nella produzione economica, ma sulla *differenziazione* delle diverse attività umane. Più che abbandonare la filosofia giovane

devaient pouvoir être défaites parce que rendues arbitraires et inefficaces. Ce type d'analyse dit la précarité, la non-nécessité et la mobilité des choses. Tout cela est absolument lié à une pratique et des stratégies qui sont elles-mêmes mobiles et se transforment. Je suis ahuri de constater que des gens ont pu voir dans mes études historiques l'affirmation d'un déterminisme auquel on ne peut pas échapper». Michel Foucault, «Entretien avec C. Baker», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 1512.

⁷⁶⁸ Karl Marx, «Tesi su Feuerbach», I.

⁷⁶⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 98.

⁷⁷⁰ Lavoro, per Althusser, è in effetti «tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de production) déterminés». L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 167.

marxiana, Foucault pare così giocare le intuizioni filosofiche del giovane Marx le une contro le altre. Se fin dal periodo giovanile Marx pare talvolta sovrapporre l'emancipazione sociale all'oggettivazione dell'essenza umana nel lavoro, Foucault difende al contrario un pluralismo delle pratiche liberatrici. Egli mobilita, in questo modo, la ricchezza del concetto di prassi contro le tendenze riduzioniste del marxismo.

* * *

Nei paragrafi precedenti, abbiamo ricostruito il rapporto di Foucault con il concetto di alienazione. Rileggendo alcune pagine di *Storia della follia*, abbiamo notato che egli critica la filosofia hegeliana dell'alienazione servendosi del concetto di «reificazione», elaborato dal giovane Lukács. Abbiamo però anche sottolineato che, servendosi del concetto di reificazione, Foucault ne eredita anche il presupposto: la necessità di riappropriarsi di un'essenza umana che esiste prima della sua reificazione. Commentando le lezioni al Collège del 1979, abbiamo inoltre mostrato che, a questo punto, Foucault ritiene ormai il concetto di alienazione inservibile, tanto sociologicamente quanto filosoficamente, e gli preferisce ormai il concetto di produzione di soggettività. A questo proposito, abbiamo però sostenuto che, impiegando la nozione di produzione di soggettività, egli continua a situarsi all'interno del cantiere di ricerca di Marx e, in particolare, del giovane Marx, teorico dell'alienazione del lavoro. Seguendo questo punto di eresia, abbiamo infine mostrato che, commentando Marx, Foucault rovescia due noti approcci marxisti a quella al problema che definisce con il concetto di produzione di soggettività. Da un lato, egli rifiuta l'approccio francofortese, che qualifica come umanista ed essenzialista. Dall'altro, si distanzia da quello di Althusser, che risulta ai suoi occhi economicista. Per evidenziare l'originalità della sua posizione, abbiamo allo suggerito che Foucault, a differenza di tali marxismi, concepisce la produzione capitalistica di soggettività come una «sintesi politica» dell'essenza umana, cioè come un insieme di «operazioni di potere» che producono l'essere umano come individuo che ha per essenza il lavoro. Per precisare la sua posizione, abbiamo infine aggiunto che Foucault recupera dalla *Tesi su Feuerbach* la filosofia marxiana della prassi, dandone un'interpretazione che abbiamo definito «pluralistica», nella misura in cui valorizza i molteplici sensi del concetto marxiano, opponendosi alle letture che lo appiattiscono su quelli di lavoro e produzione. In Foucault, abbiamo detto, accanto alle «pratiche alienanti» esistono delle «pratiche liberatrici», con le quali i soggetti resistono alla produzione di soggettività, sviluppando dei processi di soggettivazione autonoma proliferanti, molteplici e differenti.

Come nel caso dei concetti di «sfruttamento» e di «ideologia», il rapporto di Foucault con la critica dell'alienazione di ispirazione marxiana risulta quindi variabile, in definitiva ambivalente. Partito da un uso estensivo del concetto lukacsiano di reificazione, Foucault diventa sempre più scettico, sia filosoficamente che sociologicamente, rispetto all'utilità del concetto marxista di alienazione, ma continua a porsi delle domande derivate dal pensiero del giovane Marx fino alla fine degli anni Settanta. Ci pare però che quest'ambivalenza di Foucault conduca a un esito determinato. Ricavando il concetto di produzione di soggettività da una frase del giovane Marx, Foucault stravolge le interpretazioni più comuni della critica marxista del lavoro alienato, ma conferma anche l'ineludibilità della teoria del capitalismo ad essa connessa. A nostro parere, Foucault conserva in effetti il nucleo argomentativo elementare del concetto marxiano di alienazione: l'idea che, sotto il capitalismo, l'attività umana produce delle strutture sociali che determinano a loro volta le condizioni in cui tale attività si svolge, distorcendola. Per un verso, la produzione del soggetto-lavoratore è intesa come una distorsione dell'attività vitale, perché la potenza corporea, «sintetizzata» nel lavoro produttivo dalle operazioni di potere, viene ridotta a una soltanto delle sue espressioni possibili. Al tempo stesso, tuttavia, le strutture sociali alienanti (la proprietà privata, il capitale) non sono per Foucault delle entità passive, che pervertono soltanto a posteriori l'attività vitale. Al contrario, sono anch'esse dotate di un'attività, di una sorta di produttività o di creatività del dominio, poiché regolano la produzione di quella figura dell'essenza umana (l'individuo produttivo, proprietario di una capacità di lavoro alienabile sul mercato) della quale successivamente si nutrono.

2. Soggettività e lotta di classe. Ritorno sui *Manoscritti economico-filosofici del 1844*

L'interpretazione del concetto di «produzione di soggettività» che abbiamo appena difeso non permette solo di sbarazzarsi dell'immagine codificata di un Foucault monoliticamente antimarxista. Essa aiuta anche a complicare le letture secondo cui, nonostante il suo «cripto-marxismo», Foucault resta, in quanto allievo di Althusser, un detrattore della teoria marxiana dell'alienazione⁷⁷¹. A tal proposito, abbiamo infatti notato che, formulando il concetto di produzione di soggettività, Foucault si riferisce a una frase impiegata da Marx per analizzare proprio il processo di alienazione del lavoro. Come nei capitoli precedenti, i punti di eresia riscontrati in Foucault non si limitano però a illuminare i presupposti taciuti dell'analitica dei poteri, ma forniscono anche dei prismi interpretativi per scovare le eresie interne alla critica dell'economia politica: quelle intuizioni abbozzate, ma rimosse, nei testi di Marx. Dopo aver ricostruito la concettualizzazione marxiana dei «rapporti di potere» nel primo libro del *Capitale*, e dopo aver riletto l'*Ideologia tedesca* alla luce dell'analisi foucaultiana del discorso, si tratta allora di tornare sui quaderni di appunti noti come *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Dai passi in cui Marx formula i concetti di «sfruttamento» e di «ideologia», passiamo così a quelli in cui Marx, ancora «filosofo», elabora la sua critica del capitalismo in termini di «alienazione».

Il nostro ritorno ai *Manoscritti economico-filosofici* si basa sul concetto di produzione di soggettività, per come formulato da Foucault nei passi appena commentati. Va però sottolineato che tale espressione non si trova tal quale in Marx, ma è piuttosto prefigurata da una serie di formulazioni simili: l'idea che «la vita produce la vita» (*das Leben erzeugende Leben*), ad esempio, oppure la frase poco sopra citata, in cui Marx, descrivendo l'alienazione, sostiene che «il lavoratore produce il capitale, il capitale produce lui, dunque sé stesso, e l'uomo come lavoratore [...] è il prodotto dell'intero movimento»⁷⁷². Ripartire da queste prefigurazioni marxiane della «produzione di soggettività» permette di superare, a nostro avviso, le opzioni interpretative più diffuse nella storia del marxismo a proposito del cosiddetto «giovane Marx»⁷⁷³. Questo concetto permette anzitutto di schivare le letture chiamate spesso «umaniste», che identificano «ontologicamente» lavoro e natura umana,

⁷⁷¹ Per quest'interpretazione del rapporto Foucault-Marx, si vedano i già citati R. Leonelli, «Foucault lecteur du *Capital*», cit. P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom: Karl*, cit. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, cit.

⁷⁷² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 89.

⁷⁷³ Per la storia delle interpretazioni del giovane Marx, si rimanda a Marcello Musto, «I *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Karl Marx. Vicissitudini della pubblicazione e interpretazione critica», in *Studi storici*, n. 3, 2008, p. 763-792.

intendendo l'alienazione come la perdita di un'essenza che preesiste al capitale⁷⁷⁴. Ma questo prisma permette anche, di converso, di evitare le interpretazioni dette «strutturaliste», inaugurate da Althusser e dai suoi allievi, che considerano invece la filosofia giovane-marxiana come una sorta di zavorra umanista, della quale Marx si sbarazza a partire dalla «rottura epistemologica» del 1845, elaborando la sua «concezione materialistica della storia»⁷⁷⁵.

Deviando rispetto a queste interpretazioni canoniche, la nostra ipotesi è che il prisma della «produzione di soggettività» permette di opporsi all'idea che il capitalismo aliena una «natura umana» data una volta per tutte, senza con ciò abbandonare il concetto marxiano di alienazione del lavoro. Per difendere quest'ipotesi, analizzeremo sia la definizione marxiana dell'alienazione sia la sua concezione della lotta per abolirla. Interrogando il rapporto tra «produzione di soggettività» e «lotta di classe», prenderemo in conto due obiezioni che Foucault rivolge spesso al marxismo: l'accusa di essenzialismo e quella di economicismo. Queste obiezioni, ci pare, dipendono infatti dall'interpretazione dell'alienazione come smarrimento dell'essenza umana, identificata con il lavoro produttivo. Contro quest'idea, sottolineeremo l'instabilità concettuale del pensiero del giovane Marx, valorizzandone le oscillazioni e le faglie interne. In un primo tempo, sosterremo che, accanto a un'antropologia filosofica del lavoro produttivo, nei *Manoscritti economico-filosofici* Marx elabora anche una critica della «produzione del lavoro alienato», delle sue «condizioni disciplinari» e della proprietà privata come «a priori storico dell'essenza umana». Si mostrerà così che, oltre a una teoria dell'alienazione *del* lavoro, il giovane Marx sviluppa anche una critica dell'alienazione *nel* lavoro capitalistico. In un secondo tempo, ci concentreremo invece sulla concezione giovane marxiana delle lotte proletarie contro il

⁷⁷⁴ Possiamo far risalire queste interpretazioni alla pionieristica recensione dei *Manoscritti economico-filosofici* redatta da Marcuse nel 1932. A suo avviso, infatti, «se l'alienazione del lavoro significa totale annullamento ed estraneazione della natura umana, lo stesso lavoro deve allora essere inteso come l'espressione e la realizzazione propria e peculiare della natura umana. Ma ciò significa che esso è concepito come una categoria filosofica. Anche se le cose stanno, dunque, nel modo che abbiamo cercato di spiegare, non oseremmo tuttavia usare a proposito della teoria marxiana un termine di cui è stato fatto così cattivo uso come quello di ontologia, se non lo usasse esplicitamente Marx». Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», in Herbert Marcuse, *Werke*, Band 2, [trad. it. «Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico», in Herbert Marcuse, *Marxismo e filosofia*, Einaudi, Torino 1975, p. 73].

⁷⁷⁵ Per queste letture basti ricordare una famosa dichiarazione di Althusser a proposito del giovane Marx, viziato ancora, a suo parere, dalla filosofia idealistica borghese. «Io spero solo d'aver dato qui un'idea dello straordinario rapporto che esiste tra il pensiero schiavo del giovane Marx e il pensiero libero di Marx, mostrando, cosa in generale trascurata, da quale inizio contingente (rispetto alla sua nascita) dovette partire, e quale gigantesca cappa di illusioni dovette attraversare prima ancora di poterla percepire. Si capisce allora che in un certo senso, se si guarda a questo inizio, non si può assolutamente dire che la "giovinanza di Marx appartiene al marxismo" salvo voler dire che, come ogni fenomeno storico, l'evoluzione di questo giovane borghese tedesco può essere illuminata dall'applicazione dei principi del materialismo storico». L. Althusser, «Sul giovane Marx», cit., p. 65.

lavoro alienato. A questo proposito, ci opporremo sia all'idea che queste lotte siano agite da una soggettività piena, saldamente ancorata a un'ontologia vitalista della produzione, sia all'idea che l'alienazione produca dei soggetti vuoti e impotenti, passivamente esposti al potere del capitale. Ricostruendo la concezione materialistica del «corpo» presente nei *Manoscritti economico-filosofici*, sosterrremo che Marx intende la soggettività in modo «ambivalente»: come un campo di battaglia materiale, nel quale si oppongono processi di alienazione, o di «oblio del corpo», e «pratiche comuniste» di soggettivazione autonoma.

2.1. Alienazione come produzione di soggettività

Ripartiamo dalla stoccata polemica che Foucault rivolge al marxismo in *La verità e le forme giuridiche*. Essa contiene, in effetti, entrambe le obiezioni abitualmente rivolte alla teoria giovane marxiana dell'alienazione del lavoro: quella di essenzialismo e quella di economicismo. «Qualcuno ha detto: l'essenza concreta dell'uomo è il lavoro. In verità, questa tesi è stata enunciata da molte persone. La ritroviamo in Hegel, nei posthegeliani e anche in Marx, il Marx di un certo periodo»⁷⁷⁶, scrive ironicamente Foucault. Egli sostiene poi che il suo obiettivo è di mostrare che, al contrario, il lavoro produttivo non è l'essenza dell'umano, ma la norma veicolata dalle tecnologie di potere-sapere di un tempo determinato: quello del capitalismo. La polemica di Foucault sembra allora, a prima vista, giustificata. «La grandezza della *Fenomenologia* hegeliana – ammette in effetti Marx nell'Integrazione al II Quaderno dei *Manoscritti economico-filosofici* – [...] è che Hegel coglie l'auto-generazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come de-oggettivazione [*Entgegenständlichkeit*], come alienazione e come soppressione di quest'alienazione [...] e che intende il lavoro come l'essenza, come l'essenza dell'uomo che dà prova di sé»⁷⁷⁷. Questo estratto mostra in effetti che il debito del giovane Marx nei confronti di Hegel è doppio. Esso consiste nella definizione dell'essenza umana come lavoro e nell'uso del concetto di alienazione per riferirsi alla de-oggettivazione dell'uomo, cioè alla mancata realizzazione della sua essenza nel lavoro.

Tale interpretazione può naturalmente essere naturalmente affinata. Come più volte notato⁷⁷⁸, Marx non eredita semplicemente il concetto hegeliano di alienazione, ma lo trasforma. Da un lato, riprendendo Feuerbach, egli abbandona il senso descrittivo che

⁷⁷⁶ M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», cit., p. 1489.

⁷⁷⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 132.

⁷⁷⁸ Si vedano ad esempio Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1972. Emmanuel Renault (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, PUF, Paris 2008. Franck Fischbach, *Sans objet*, cit., p. 129-149.

l'alienazione ha in Hegel, per farne un concetto *critico*, che denuncia una situazione da abolire. Dall'altro lato, distanziandosi da Feuerbach, Marx non concepisce l'alienazione come un'illusione teologica, ma come un fenomeno *pratico*: la perdita di controllo sull'attività produttiva e il rovesciamento dei suoi prodotti contro i produttori. Quest'interpretazione più sofisticata del concetto marxiano di alienazione non mette però in discussione l'idea che l'essenza dell'uomo consiste nel lavoro, e dà quindi indirettamente ragione alla polemica di Foucault. Il concetto critico elaborato dal giovane Marx sembra così cadere nello scoglio dell'essenzialismo e in quello dell'economicismo. Se intesa in questo modo, l'alienazione capitalistica designa infatti la perdita di un'essenza umana universale o, più precisamente, l'impossibilità di oggettivare tale essenza nella sua forma più propria: il lavoro produttivo. In tal senso, il concetto di alienazione non presuppone soltanto una natura umana data, ma concepisce anche questa natura sul modello dell'*homo oeconomicus*: un individuo proprietario di sé stesso, delle sue facoltà e dei suoi prodotti, che si realizza nella produzione dei suoi artefatti⁷⁷⁹.

Come anticipato, la scoperta di un punto di eresia, cioè di un punto in cui si aprono delle ipotesi inattese, nei *Manoscritti economico-filosofici* può tuttavia autorizzare una lettura alternativa della critica marxiana dell'alienazione del lavoro. Leggendo questo testo attraverso il filtro foucaultiano si può cogliere che, per il giovane Marx, alienazione del lavoro non significa soltanto separazione dall'essenza umana, ma anche produzione dell'essenza umana come lavoro alienabile. La ricostruzione di quest'oscillazione concettuale nel pensiero del giovane Marx permette di insistere sul senso positivo, e non soltanto sottrattivo, della sua critica dell'alienazione del lavoro: più che sulla perdita della verità fondamentale dell'umano, sulla sua costituzione tramite delle operazioni di potere economiche ed extra-economiche. Per difendere quest'interpretazione, conviene anzitutto concentrarsi sulla prima, specifica definizione che il giovane Marx dà del lavoro alienato; bisogna poi identificare i rapporti di potere che, a suo avviso, corroborano tale alienazione; e identificare, infine, ciò che coordina e sincronizza tali rapporti di potere.

⁷⁷⁹ Se letta in questo modo, la critica dell'alienazione del lavoro presuppone inoltre un'antropologia filosofica analoga a quella liberale di John Locke. Essa si basa infatti sul riconoscimento di un naturale «diritto di proprietà» detenuto dal lavoratore sui risultati della sua attività produttiva. Quest'antropologia dell'individuo proprietario entra però in contraddizione con la critica della proprietà privata sviluppata da Marx proprio nei *Manoscritti economico-filosofici* e genera quindi un'aporìa. Cfr. Daniel Brudney, «Two Marxian Themes. The alienation of labor and the linkage thesis», in Jan Kandiyali (a cura di), *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Capitalism, and Human Flourishing*, Routledge, London 2018, p. 38-211.

a. *La produzione del lavoro alienato*

Diversamente da quanto sostiene Althusser, non è a partire dal postulato di un'essenza umana universale che il giovane Marx introduce, nel primo quaderno dei *Manoscritti*, la sua critica dell'alienazione del lavoro. Un «doppio movimento» caratterizza la lettura degli economisti che egli glossa, a Parigi, tra maggio e agosto 1844. Con lo scopo di elevarsi «verso l'alto», per cogliere l'economia politica non solo come scienza ma come ambito della realtà sociale, Marx intraprende un movimento «verso il basso»⁷⁸⁰. Come abbiamo visto nel terzo capitolo di questo lavoro, rompendo con la sedicente neutralità dell'economia, egli compie una «presa di partito» epistemologica: assume una prospettiva situata e parziale, quella dei proletari. Per assumere il punto di vista dei proletari, e da lì criticare le mediazioni concettuali degli economisti, egli muove dall'immediato dato empirico della miseria fisica, morale e intellettuale dei lavoratori nella società dominata dalla proprietà privata⁷⁸¹.

Come a suo tempo notato da Jacques Rancière e da Jean-François Lyotard, e come recentemente ribadito da Emmanuel Renault⁷⁸², più che con un'antropologia filosofica bell'e pronta, Marx inaugura quindi i *Manoscritti* con una disamina delle esperienze sociali negative vissute nella società capitalista. Da esse deriva poi, riflessivamente, i tratti distintivi di un'esistenza libera e realizzata. Questa «fenomenologia dell'esperienza proletaria» è esposta da Marx grazie alla giustapposizione straniante di diverse istantanee della realtà sociale. Alle descrizioni dell'economia politica, egli fa seguire delle contro-descrizioni dell'esperienza vissuta dai lavoratori⁷⁸³. Una specifica strategia critica sottende, inoltre, tale esposizione e permette di stabilire un nesso tra le contraddizioni teoriche degli economisti

⁷⁸⁰ Riprendiamo questa distinzione da Enrico Donaggio, Peter Kammerer, «Postfazione», in K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 223-257.

⁷⁸¹ È in questo senso che Marx sottolinea, ad esempio, che «perfino nella situazione della società che è più favorevole al lavoratore [una fase di «benessere crescente»] la conseguenza necessaria per il lavoratore è eccesso di lavoro e morte precoce, degradazione a macchina [...] morte per fame o accattonaggio». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 18. Ed è sempre in questo orizzonte che, con una formula folgorante, sostiene che «lo scopo dell'economia politica è l'infelicità della società», perché «la situazione di maggior ricchezza della società conduce alla sofferenza del maggior numero» e «l'economia politica [...] conduce a questa situazione di maggior ricchezza». Ivi, p. 19.

⁷⁸² Jacques Rancière, «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital*», in Louis Althusser et alii, *Lire le Capital*, cit., p. 23. Jean-François Lyotard, «La place de l'aliénation dans le retournement marxiste», in Jean-François Lyotard, *Dérives à partir de Marx et Freud*, Galilée, Paris 1993 (1973), p. 41-43. Emmanuel Renault, «Introduction: comment lire les *Manuscrits de 1844*?», in E. Renault (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, cit., p. 7-32.

⁷⁸³ Riprendiamo quest'idea da Frédéric Monferrand, che utilizza a sua volta la formula di Claude Lefort per designare la disamina dell'esperienza sociale proletaria proposta dal giovane Marx. Cfr. Claude Lefort, «L'expérience prolétarienne», in Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Travaux de sciences sociales, Paris 1971, p. 39-58. Cfr. Frédéric Monferrand, «Ontologie sociale et critique du capitalisme. Une lecture des *Manuscrits économique-philosophique de 1844*», thèse de doctorat en philosophie, 2016, Université Paris Nanterre, Laboratoire Sphiapol.

e le contraddizioni reali della società. Marx insiste, da un lato, sull'«inversione» (*Verkehrung*) tra i rapporti materiali e la loro formalizzazione nelle leggi economiche, cioè sul «capovolgimento dei concetti dell'economia politica»⁷⁸⁴. A questo proposito, egli evidenzia ad esempio che «mentre secondo l'economista politico il lavoro è l'unico prezzo immutabile delle cose, non c'è nulla di più accidentale del prezzo del lavoro»⁷⁸⁵. Ma Marx precisa anche, dall'altro lato, che quest'inversione non è dovuta a un casuale misconoscimento. Al contrario, essa è necessariamente prodotta all'interno dell'economia politica come «fatto attuale», nel quale vige una «connessione essenziale tra la proprietà privata, l'avidità, la separazione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, di scambio e concorrenza, valore e svalorizzazione dell'uomo»⁷⁸⁶.

È in questo contesto che il giovane Marx mobilita il concetto di «alienazione». Alla prima occorrenza, esso è designato con il termine tedesco *Entäusserung*, cioè, letteralmente, «perdita di espressione»⁷⁸⁷. Il concetto è introdotto per descrivere la sofferenza causata dall'eccesso di lavoro in una fase di aumento dei salari, nella quale i lavoratori «quanto più vogliono guadagnare, tanto più devono sacrificare il proprio tempo e, alienandosi [*sich entäusserend*] completamente da ogni libertà, compiere un lavoro da schiavi al servizio dell'avidità»⁷⁸⁸. Alienazione, *prima facie*, è quindi senza dubbio, per il giovane Marx, il nome di una sottrazione o di una perdita. Perdita non di un'essenza, tuttavia, ma della libertà di esprimersi al di fuori del lavoro produttivo, a causa di un'organizzazione del tempo interamente determinata dalla necessità di guadagnare.

Le cause e la struttura di quest'organizzazione del tempo, che ordina l'espressione vitale, sembrano essere precisamente l'enigma che il concetto di alienazione dovrebbe risolvere. Per Marx, due fenomeni ne costituiscono la chiave di volta: la trasformazione dell'attività umana in «lavoro unilaterale» e «astratto» e la riduzione degli esseri umani a

⁷⁸⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 53.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 20.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 71. Prova di questa connessione è, secondo Marx, la contraddizione tra aumento della ricchezza generale e immiserimento della vita di chi la produce, visto che «mentre la divisione del lavoro incrementa la forza produttiva del lavoro, la ricchezza e la raffinatezza della società, impoverisce il lavoratore fino a farne una macchina». Ivi, p. 20.

⁷⁸⁷ Sulla difficile traduzione dei termini tedeschi *Entäusserung* ed *Entfremdung*, si rimanda all'introduzione dell'ultima edizione francese dei *Manoscritti economico-filosofici*. In essa, Fischbach propone di tradurre *Entäusserung* con «perte de l'expression» (perdita di espressione), per restituire l'importanza del concetto di espressione (*Äusserung*) nella filosofia del giovane Marx. Oltre ad essere convincente sul piano testuale, questa scelta di traduzione risulta feconda, come vedremo, per una lettura incrociata di Foucault e del giovane Marx. Cfr. Franck Fischbach, «Présentation», in Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Vrin, Paris 2007, p. 13-26. Segnaliamo che nessuna delle traduzioni italiane disponibili rende conto della specificità concettuale del termine *Entäusserung*, tradotto alternativamente con «alienazione» o «estranazione».

⁷⁸⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 16.

meri portatori soggettivi di tale capacità astratta di lavoro⁷⁸⁹. Entrambi i fenomeni sono ricondotti al potere che la proprietà privata esercita sulla vita sociale. Alla domanda sul fondamento del capitale – «su cosa si fonda il capitale, cioè la proprietà privata sui prodotti del lavoro altrui? [...] Che cosa si acquisisce con il capitale, cioè con l’eredità di una grande fortuna, per esempio?»⁷⁹⁰ – risponde, in queste note marxiane, un’idea di Adam Smith: «“il genere di potere che questo possesso gli trasmette immediatamente e direttamente è il *potere di comprare*, è un diritto di comando su tutto il lavoro degli altri e su ogni prodotto di quel lavoro esistente in quel momento sul mercato”, Smith. t. I, p. 61»⁷⁹¹. La proprietà privata, sostiene Smith, è potere non solo di acquisto, ma di comando sul lavoro. Il giovane Marx ne deduce allora che «il capitale è dunque il *potere di governo* sul lavoro e i suoi prodotti»⁷⁹².

Due tesi possono a questo punto essere abbozzate da Marx. La prima è intuitiva. Non essendo semplicemente un oggetto posseduto, ma una forma di potere, la proprietà privata ha una natura relazionale. Presentata dagli economisti politici come un «presupposto» che non merita di essere spiegato⁷⁹³, nella sua forma capitalistica essa rimanda al rapporto che lega il lavoratore, costretto a vendere la sua capacità di lavoro, separata dai suoi mezzi di espressione e dalle sue condizioni di riproduzione (in questo senso, «astratta»), e il capitalista, ossia il proprietario di tali mezzi e condizioni. La seconda tesi di Marx, meno intuitiva, recita invece come segue. Se la proprietà privata appare come la *causa* del lavoro alienato, la sua genesi rivela che essa è anche l’*effetto* dello svolgimento dell’attività umana in stato di alienazione⁷⁹⁴. Ne deduciamo che se l’*origine* del lavoro alienato si trova logicamente nella proprietà privata, il suo *sviluppo* rivela invece che, storicamente, questi due poli si costituiscono all’interno di una relazione biunivoca. Con un concetto derivato dalla Logica di Hegel, Marx concepisce questa relazione come un’«azione reciproca» (*Wechselwirkung*)⁷⁹⁵, nella quale la proprietà privata è al tempo stesso il *prodotto* dell’attività umana alienata e il *mezzo* attraverso il quale tale attività si aliena. Reciproca,

⁷⁸⁹ Ivi, p. 17. In queste pagine, Marx è lontano dall’idea del lavoro come essenza umana della quale bisogna riappropriarsi. Egli denuncia anzi denunciare il lavoro come una forma sociale che appiattisce le possibilità vitali su una sola dimensione. A suo avviso, infatti, «il lavoro stesso però non soltanto nelle condizioni attuali, ma in generale nella misura in cui il suo scopo è il mero accrescimento della ricchezza, che il lavoro stesso [...] sia dannoso e funesto deriva, senza che l’economista politico lo sappia, dalle sue deduzioni». Ivi, p. 21.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 31.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² *Ibidem*.

⁷⁹³ Ivi, p. 70.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 84.

⁷⁹⁵ Nella Logica del Concetto, Hegel dedica un intero paragrafo alla *Wechselwirkung*, definendola come «causalità mutua di sostanze presupposte che si condizionano [...] passività posta dalla sua stessa attività [...] nient’altro che la causalità stessa; non solo causa che ha un effetto, ma effetto che sta come causa in relazione con sé stessa». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, II, p. 643-644].

precisa Marx, ma anche contraddittoria, o meglio, conflittuale, nella misura in cui tende a divenire «ostile reciproca contrapposizione»⁷⁹⁶.

Su questo punto, la prossimità della critica giovane marxiana dell'alienazione all'ipotesi foucaultiana della produzione di soggettività risulta molto forte. Potremmo addirittura dire la critica dell'alienazione giovane marxiana rivela qui il suo punto di eresia. Secondo Marx, lavorando nelle condizioni capitalistiche, l'individuo non esprime liberamente la sua attività, ma la oggettiva nella forma di un'entità autonoma, estranea e contrapposta al produttore. Ma questa «potenza alienata», aggiunge Marx, non si limita a esercitare passivamente il suo potere, facendo dipendere i proletari dall'alea del mercato del lavoro. Essa riproduce anche attivamente il dominio del capitalista, assoggettando i proletari come individui produttivi, proprietari della loro capacità di lavoro. La proprietà privata, in questo senso, è un rapporto sociale produttivo e chiasmatico: generata dagli esseri umani che lavorano, essa produce e riproduce il soggetto lavoratore. Marx espone questo argomento in un passo decisivo, situato del II Quaderno dei *Manoscritti economico-filosofici*:

Il rapporto della proprietà privata contiene in sé latente il rapporto della proprietà privata come *lavoro*, così come il rapporto della stessa come capitale e la *relazione* reciproca di entrambe queste espressioni. La *produzione dell'attività umana come lavoro* [*Die Produktion der menschlichen Tätigkeit als Arbeit*], quindi come un'attività completamente estranea a sé stessa, all'uomo e alla natura, quindi anche un'attività estranea alla coscienza e alle manifestazioni vitali, l'esistenza astratta dell'uomo come un mero uomo da lavoro [...]⁷⁹⁷.

Lungi dall'essere un'essenza della quale si piange la perdita, per il giovane Marx il lavoro è quindi il risultato di un processo di «produzione» (*Die Produktion*), nel quale l'«attività» (*Tätigkeit*) degli esseri viventi è prodotta «come lavoro» (*als Arbeit*). Una volta ridotta a lavoro, tale attività si aliena: diventa «estranea» alle «manifestazioni vitali», riducendo la vita dei proletari a un'«esistenza astratta»: all'individuo come «mero uomo da lavoro». L'alienazione del lavoro, in questa prospettiva, costituisce senza dubbio una forma di spossessamento e di distorsione dell'essenza umana, perché rovescia l'oggettivazione del sé in un'attività estranea, che genera impoverimento materiale e spirituale. Quel di cui si è spossessati, tuttavia, non è qualcosa di naturale, proprio o essenziale. Al contrario,

⁷⁹⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 98.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 92.

quest'essenza umana distorta dal capitalismo è a sua volta il prodotto del movimento chiasmatico nel quale gli esseri umani, lavorando in condizioni determinate, producono il capitale come potenza ostile, che riproduce a sua volta «l'uomo come lavoratore». La produzione capitalistica di soggettività, in altri termini, «fissa» il lavoro produttivo come tratto distintivo dell'attività vitale degli esseri umani negandone, al tempo stesso, le condizioni di realizzazione. Soltanto una volta prodotto come verità profonda del soggetto come principale attività «essenziale», in effetti, il lavoro può essere alienato, cioè organizzato in modo che non ci si possa realizzare attraverso di esso. L'alienazione *dal* lavoro e *del* lavoro sembra dipendere, in questo passo marxiano, da un fenomeno preliminare: l'alienazione dell'attività vitale *nel* lavoro come essenza antropologica universale⁷⁹⁸. Risulta allora legittimo sostenere che il concetto marxiano di alienazione come *Entäußerung*, cioè come perdita dell'espressione vitale a causa del lavoro, spiega e critica precisamente questo processo.

b. Le condizioni disciplinari dell'alienazione

Ma come avviene – ci si potrebbe chiedere – questa produzione capitalistica dell'essenza umana come lavoro? Come si passa cioè, per usare i termini marxiani, dall'«attività generica della specie umana» al «lavoro alienato»? Una terza, implicita ipotesi – abbozzata, ma subito abbandonata dal giovane Marx – risponde a tale quesito e può essere colta grazie alla lente fornitaci da Foucault. L'assonanza tra la concezione marxiana della proprietà privata come rapporto sociale produttivo e la concezione foucaultiana del potere come insieme di relazioni eterogenee suggerisce, in effetti, un'ulteriore scelta interpretativa. Ne abbiamo appena visto la premessa, che risiede nel sottile slittamento semantico grazie al quale Marx riformula la definizione della proprietà privata data da Smith. Sul piano linguistico, la differenza non sembra sostanziale. Se per Smith la proprietà privata consiste nel «diritto di comando» sul processo di produzione, Marx la intende invece come un «potere di governo» sul lavoro e sui prodotti di questo lavoro. La specificità concettuale di questo slittamento risiede però in un formidabile ampliamento della definizione smithiana. Da un lato, Marx estende tale definizione oltre l'ambito giuridico e coglie la natura politica della proprietà privata: essa non è solo «diritto» ma «potere»; non

⁷⁹⁸ Questo non significa, tuttavia, che per Marx il lavoro dei capitalisti e quello dei lavoratori salariati sia ugualmente alienato. La sua analisi dell'alienazione nel lavoro rende anzi conto della specificità delle diverse condizioni di classe. Nel capitalismo, infatti, il lavoro è conficcato nell'essenza umana per poi essere, nel caso dei proletari, separato dalle condizioni che permettono di effettuarlo in ricchezza, libertà e autonomia; mentre i capitalisti godono precisamente della ricchezza, della libertà e dell'autonomia sottratte ai proletari.

solo forma legale ma rapporto di forza. Dall'altro lato, Marx estende l'ambito di esercizio di questo potere della proprietà privata. Non essendo soltanto un «comando sul lavoro», ma un «potere di governo», la proprietà investe non solo il processo di produzione delle merci, ma anche la riproduzione delle condizioni sociali nelle quali tale produzione si svolge. Il suo potere, dunque, è a un tempo economico ed extra-economico: deborda la sfera della produzione e taglia diagonalmente il sociale.

Bisogna però sottolineare che, verosimilmente, Marx giunge a questa tesi in modo inconsapevole. Non vi è dubbio, inoltre, che Marx non possa assumerne tutte le conseguenze teoriche, dissonanti rispetto all'indiscutibile centralità occupata dal concetto di «lavoro produttivo» nella sua opera. La marginalità di questa intuizione è peraltro confermata da un punto di vista testuale: soltanto una manciata di righe suffraga la nostra ipotesi. Esse sono tuttavia intramezzate in alcuni luoghi strategici dell'argomentazione dei *Manoscritti economico-filosofici*, e meritano perciò di essere prese in conto. Nel primo Quaderno, anzitutto, definendo il lavoro alienato come riduzione della vita ad «attività astratta», Marx non si riferisce soltanto al momento della produzione, ma allarga la prospettiva all'insieme di operazioni di potere che prendono in carico la vita umana al di fuori dell'orario di lavoro. Per lui, infatti,

Va da sé che l'economia politica considera il *proletario*, cioè colui che, senza capitale e rendita fondiaria, vive unicamente del suo lavoro, e di un lavoro unilaterale, astratto, soltanto come *lavoratore*. Può quindi fissare in principio che costui, come qualsiasi cavallo, deve guadagnarsi il tanto che basta per poter lavorare. Non lo considera come uomo nel suo tempo di disoccupato, ma affida questa considerazione alla giustizia criminale, ai medici, alla religione, alle tabelle statistiche, alla politica e agli sbirri che sorvegliano l'accattonaggio⁷⁹⁹.

Marx riprende inoltre quest'idea, quasi con gli stessi termini, nel momento in cui sintetizza l'«intero movimento» della proprietà privata capitalista: un estratto che abbiamo già menzionato, ma che vale la pena citare per intero. Qui, Marx compie un passo ulteriore: articola il potere di governo della proprietà privata all'idea che l'alienazione *dal* lavoro dipende dall'alienazione *nel* lavoro come essenza umana universale.

⁷⁹⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 22.

Il lavoratore produce il capitale, il capitale produce lui, dunque sé stesso, e l'uomo come *lavoratore*, come *merce*, è il prodotto dell'intero movimento. Per l'uomo, che non è niente più che lavoratore, in quanto lavoratore le sue qualità umane esistono solo in quanto esistono per il capitale a lui estraneo. [...] Il lavoratore esiste solo come lavoratore quando esiste *per sé* come capitale, ed esiste solo come capitale quando un *capitale* esiste *per lui*. L'esistenza del capitale è la sua esistenza, la sua vita, per come esso determina il contenuto della sua vita in modo a lui indifferente. L'economia politica non conosce quindi il lavoratore non occupato, l'uomo da lavoro, nella misura in cui si trova al di fuori di questo rapporto di lavoro. Il furfante, lo scroccone, il mendicante, l'uomo da lavoro non occupato, affamato, miserabile e delinquente sono *figure* che non esistono *per essa*, ma soltanto per altri occhi, quelli del medico, del giudice, del becchino, dello sbirro che sorveglia l'accattonaggio, ecc. spettri fuori dal suo regno. I bisogni del lavoratore sono dunque per essa soltanto il *bisogno* di mantenerlo *durante il lavoro* in modo che la *razza dei lavoratori* non si *estingua*⁸⁰⁰.

Gli «altri occhi» che completano il potere dell'economia politica rivelano il sentiero interrotto marxiano che ci interessa. La metafora visiva veicola in effetti l'idea dell'autonomia relativa dei rapporti di potere capitalistici che abbiamo individuato nel quarto capitolo di questo lavoro. In questo passo, Marx mostra che il «potere di governo» della proprietà privata tracima infatti l'ambito economico e taglia trasversalmente la società. Esso designa, nella nostra prospettiva, l'insieme delle *condizioni disciplinari* che assicurano la produzione e la riproduzione dell'essere umano come lavoratore.

Possiamo definire le condizioni disciplinari dell'alienazione distinguendo l'economia politica come struttura di sapere e l'economia politica come pratica di potere. In quanto sapere, sostiene Marx in questo passo, l'economia politica «conosce» il proletario solo come lavoratore, cioè come individuo proprietario di un'astratta facoltà di lavoro. L'economista non argomenta tuttavia questa restrizione ma, precisa Marx, la «fissa in principio», come si stabiliscono i valori etici o le massime di condotta. In questo modo, l'economia politica si rivela come un inconfessato discorso *moralizzante* sul mondo sociale. Analogamente alle scienze umane di cui Foucault propone l'archeologia, l'economia politica ha però anche una pretesa scientifica, nella misura in cui intende delineare le leggi generali della ricchezza. Essa oscilla di conseguenza tra essere e dover essere, descrizione e prescrizione: ogni suo enunciato è anche un precetto che invita alla frugalità, al risparmio, all'ascetismo. «Questa scienza della ricchezza – scrive Marx – è nello stesso tempo scienza della rinuncia [...] questa scienza dell'industria meravigliosa è allo stesso tempo scienza

⁸⁰⁰ Ivi, p. 89-90.

dell'*ascesi*, il suo vero ideale è l'avaro ascetico ma *usuraio* e lo schiavo ascetico ma *produttivo* [...]. Essa è quindi, nonostante il suo aspetto mondano e lussurioso, una scienza realmente morale, la più morale di tutte le scienze»⁸⁰¹. Ne deduciamo che la critica del giovane Marx all'economia politica non funziona solo una «critica esterna», basata sul confronto delle sue parole con la realtà, né semplicemente una «critica interna», che denuncia le contraddizioni tra le sue proposizioni. La critica giovane-marxiana all'economia è anche in qualche modo, da questo punto di vista, una critica «archeologica», perché svela la compresenza di diversi strati discorsivi, in tensione tra loro, all'interno del medesimo sapere.

In quanto pratica, inoltre, l'economia politica costituisce l'istituzione specifica nella quale gli esseri umani esistono come lavoratori. Il potere esercitato da quest'istituzione, aggiunge però Marx, non basta a sé stesso. Esso deve anzi «affidarsi», cioè delegare le sue funzioni, a degli «spettri di fuori dal suo regno», vale a dire a una panoplia di poteri extra-economici. Tra questi spettri, Marx nomina in particolare la giustizia penale, la medicina, la statistica e la polizia, ossia il complesso della *Polizeiwissenschaft* studiato da Foucault nel momento in cui introduce il concetto di «biopotere»⁸⁰². In questo senso, possiamo sostenere che la moralizzazione dei proletari, per il giovane Marx, si estende dalla fabbrica alla società e serve a produrre i soggetti come individui-produttori. È grazie a quel che Foucault chiama la «tenaglia giuridico-disciplinare dell'individualismo» costituita da questi saperi e da queste istituzioni che l'economia politica può trattare il proletario soltanto come lavoratore⁸⁰³. Da questo punto di vista, si può notare una contraddizione, o una doppia ingiunzione, dell'economia politica. Per garantire ampi margini di profitto ai capitalisti, le leggi dell'economia politica mantengono i lavoratori devono restare uno stato di miseria,

⁸⁰¹ Ivi, p. 156. Nelle *Note su Mill*, riferendosi al sistema di credito bancario, Marx critica, inoltre, quello che Foucault chiamerebbe l'«ingranaggio economico-morale» dell'economia politica. «La vita del povero, il suo talento, come la sua attività – sostiene – valgono per il ricco come una *garanzia* della restituzione del denaro prestato, cioè dunque tutte le virtù sociali del povero, il contenuto della sua attività vitale, la sua stessa esistenza, rappresentano per il ricco il rimborso del suo capitale con i normali interessi. [...] Il *credito* è il giudizio *economico-politico* sulla *moralità* di un uomo». Ivi, p. 190.

⁸⁰² Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 224-262. In un articolo dedicato all'insurrezione degli operai slesiani, contemporaneo alla redazione dei *Manoscritti economico-filosofici*, il giovane Marx si concentra ancora più precisamente sui dispositivi istituzionali che moralizzano il proletariato. Anticipando le tesi di Foucault sulla natura contro-insurrezionale del potere disciplinare, Marx sostiene che obiettivo del primordiale welfare inglese non è combattere la povertà, bensì impedire che essa si trasformi in insorgenza politica organizzata. «Il pauperismo – scrive infatti Marx – si è venuto configurando come un'istituzione nazionale ed è quindi inevitabilmente divenuto oggetto di una *ramificata e assai estesa amministrazione*, un'amministrazione la quale, però, *non* ha più il compito di eliminarlo, bensì quello di *disciplinarlo*, e di eternarlo. Questa amministrazione ha rinunciato ad eliminare la fonte del pauperismo con mezzi positivi; essa si accontenta di scavarli con poliziesca tenerezza la fossa, ogniqualvolta esso erompe alla superficie del paese ufficiale». Karl Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"*, 1843, [trad. it. «Glosse marginali all'articolo "Il Re di Prussia e la riforma sociale", firmato "Un prussiano"», disponibile online, corsivo nostro]

⁸⁰³ Cfr. M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, cit., p. 59, [traduzione nostra].

che li induce alla degradazione fisica e morale, favorendo comportamenti malsani, autodistruttivi, in definitiva lesivi per la loro stessa capacità di produrre. Per controbilanciare questi effetti autodistruttivi, e garantire così la “profittabilità” del lavoro, l’economia deve quindi moralizzare i proletari, invitandoli discorsivamente e costringendoli praticamente alla parsimonia e alla frugalità. L’economia politica produce, in altri termini, l’immoralità che si propone poi di correggere con l’etica del lavoro. Pur presentandosi come «scienza della ricchezza», ossia come sapere capace di assicurare il benessere della società, essa produce malessere e disagio, e fa fronte a tale disagio con la più ferrea disciplina.

Alla luce di questi passi, l’accusa di economicismo solitamente rivolta al giovane Marx risulta letteralmente spazzata, vale a dire spostata su un altro piano. Grazie al prisma foucaultiano, abbiamo infatti visto che, nei *Manoscritti economico-filosofici*, l’alienazione del lavoro consiste nella produzione, a un tempo economica ed extra-economica, dell’essere umano come individuo che ha per essenza il lavoro. L’alienazione economica, potremmo riassumere, ha per condizione di possibilità l’instaurazione di una determinata un’economia del potere, che produce il proletario come individuo che si identifica nella sua capacità di produrre. Questa economia del potere, abbiamo aggiunto, trova per Marx la sua funzione di coordinamento nella proprietà privata, che «governa» e «moralizza» i proletari, fissandoli al lavoro come loro essenza. È sul rapporto tra proprietà privata capitalistica ed essenza umana, dunque, che conviene allora concentrarsi.

c. *La proprietà privata come a priori storico*

In un passo del II Quaderno Marx radicalizza ulteriormente la sua critica della proprietà privata come rapporto sociale di potere. Egli sostiene che essa incorpora il lavoro alienato come un momento interno alla sua stessa essenza. «Sotto l’apparenza di un riconoscimento dell’uomo, il cui principio è il lavoro – scrive Marx – l’economia politica è soltanto la coerente attuazione della sconfessione dell’uomo, dal momento che esso stesso non sta più in una tensione esteriore con l’essenza esteriore della proprietà privata, ma è lui stesso diventato questa essenza in tensione della proprietà privata»⁸⁰⁴.

Questa curiosa affermazione ci permette di passare dal tema del presunto economicismo alla questione dell’essentialismo antropologico presupposto, secondo i detrattori, alla critica dell’alienazione proposta nei *Manoscritti economico-filosofici*. Per affrontare il problema, conviene ritornare sul passo nel quale è condensato il sentiero

⁸⁰⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 100.

interrotto marxiano che abbiamo appena fatto emergere. «Noi abbiamo certamente acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) dall'economia politica come risultato a partire dal *movimento della proprietà privata*»⁸⁰⁵, scrive Marx. Lavoro alienato significa quindi, come confermato dalla parentesi tonda, che la vita in generale è alienata, cioè espressa nella sola forma del lavoro. Eccoci però confrontati con un'ambiguità, legata allo sfondo filosofico che pesa sulla critica marxiana dell'alienazione. Innegabile, infatti, è la matrice feuerbachiana alla quale Marx, analogamente ai suoi interlocutori giovani hegeliani, deve i presupposti di questa definizione dell'alienazione⁸⁰⁶. L'essere umano non è solo «autocoscienza» – sostiene Feuerbach contro Hegel e Cartesio – ma è dotato di un'essenza sensibile e naturale, che viene alienata dagli istituti storici da essa generati – la «teologia», a suo avviso; il «denaro», per Moses Hess; la «proprietà privata», secondo il giovane Marx⁸⁰⁷. Su questa base, Marx sembra concepire la vita umana come una sorta di fondamento ontologico del processo di alienazione: essa occuperebbe il posto di un'essenza perduta, espropriata dalla proprietà privata⁸⁰⁸. Nonostante i nostri sforzi interpretativi, l'obiezione anti-essenzialista rivolta al pensiero dei *Manoscritti economico-filosofici* sembra quindi rimanere valida. Non ci troviamo forse di fronte a un argomento vitalista, con il quale il giovane Marx torna surrettiziamente a presupporre la vita (o, secondo il suo lessico, l'«essere generico», la *Gattungswesen*) come l'essenza naturale dalla quale gli esseri umani sarebbero spossessati nel capitalismo?

Il concetto foucaultiano di «a priori storico», tuttavia, permette di dare una risposta eretica a questo interrogativo. La lettura dell'unico passo dei *Manoscritti* nel quale Marx formula esplicitamente la sua analisi della proprietà privata in termini ontologici può, a questo proposito, essere d'aiuto:

⁸⁰⁵ «Nell'analisi di questo concetto – prosegue Marx – si mostra che, se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa è piuttosto una conseguenza di questo [...]. Successivamente, questo rapporto si converte in azione reciproca». Ivi, p. 84. Ciò conferma che l'alienazione è il concetto critico per designare l'azione reciproca tra l'attività vitale e la proprietà privata dei suoi mezzi di espressione.

⁸⁰⁶ Cfr. E. Renault, *Marx et la philosophie*, cit., p. 75-92.

⁸⁰⁷ Cfr. Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie des Zukunfts*, 1843, [trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979, paragrafo 32, p. 118-119; paragrafo 36, p. 122]. Gian-Mario Bravo, «L'essenza del denaro». Da Moses Hess a Karl Marx», in *Rivista di Storia delle Idee*, n. 4:1, 2015, p. 73-83.

⁸⁰⁸ Sul piano epistemologico, come abbiamo visto, l'essenza umana non è invece presupposta da Marx, ma derivata grazie a un approccio «deittico», che parte dal «qui e ora» della sofferenza sociale. Quest'approccio deittico rimanda però a sua volta al paragrafo 44 dei *Principi di filosofia dell'avvenire*. È con una metafora «ostensiva», infatti, che Feuerbach riassume l'idea che la realtà sensibile, e più precisamente spaziale, è la prima «determinazione dell'essere». «Il dito indice mostra la strada che conduce dal nulla all'essere. Il “qui” è il primo limite, la prima separazione. Tu sei qui, io sono là. [...] La determinazione spaziale è la prima determinazione razionale, dalla quale ogni altra determinazione prende le mosse». L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 129.

Se le *sensazioni*, passioni ecc. dell'uomo non sono soltanto determinazioni antropologiche in senso [stretto], ma davvero affermazioni *ontologiche* dell'essenza (della natura) (*die Empfindungen, Leidenschaften, des Menschen [...] wahrhaft ontologische Wesens-(natur-) bejahungen sind*) – e se esse si affermano realmente per il solo fatto che il loro *oggetto* è per esse *sensibile* allora [...] il modo della loro affermazione non è assolutamente unico e identico, ma piuttosto il diverso modo dell'affermazione costituisce la peculiarità della loro esistenza, della loro vita; [...] solo attraverso l'industria sviluppata, cioè attraverso la mediazione della proprietà privata, l'essenza ontologica della passione umana evolve tanto nella sua totalità quanto nella sua umanità [...]; il senso della proprietà privata è l'*esistenza* stessa degli *oggetti essenziali* tanto per l'uomo come oggetto di godimento quanto dell'attività⁸⁰⁹.

Nella prima metà di quest'estratto, Marx riprende – anzi, trascrive quasi parola per parola – il paragrafo 33 dei *Principi della filosofia dell'avvenire*, nel quale Feuerbach sostiene che «le sensazioni umane non hanno un significato empirico e antropologico nel senso della vecchia filosofia trascendentale, ma hanno un significato ontologico e metafisico»⁸¹⁰. Un'ontologia naturalista e vitalista fa dunque da sfondo alla definizione delle «passioni» come «affermazioni ontologiche»⁸¹¹.

Nella seconda metà dell'estratto, Marx propone però un argomento estraneo alle pagine di Feuerbach. Si tratta della *socializzazione* di quest'ontologia vitalista. Introducendo i concetti di «industria» e di «proprietà privata», Marx stabilisce infatti una stretta connessione tra vita naturale e strutture sociali. Diversamente da quanto ci si aspetta, questa socializzazione non viene messa in opera tramite il riferimento alla potenza creatrice del lavoro, inteso come «espressione» e «realizzazione» della natura umana⁸¹². È attraverso

⁸⁰⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 176.

⁸¹⁰ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 121. Marx sostiene dal canto suo che «l'uomo come essere oggettivo sensibile è quindi un essere *sofferente* e poiché avverte di soffrire è un essere *appassionato*. La sofferenza, la passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energicamente al suo oggetto». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 138.

⁸¹¹ È infatti una triplice intuizione di Spinoza che viene ereditata da Marx tramite la mediazione del dibattito post-hegeliano: la tesi secondo cui gli esseri viventi non sono la causa ma l'effetto delle loro passioni; l'idea che la loro vita si esteriorizza negli oggetti mondani, parte della loro stessa essenza; e la concezione monistica del cosmo, nella quale l'essere umano è un vivente che appartiene alla natura alla stregua degli altri viventi, e non «un impero in un impero». Cfr. Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, Paris 2005. Franck Fischbach, «Activité et négativité chez Marx et Spinoza», in *Archives de Philosophie*, 2005/4, n. 68, p. 593-610. L'idea marxiana della produttività della natura è stata avvicinata all'ontologia di Schelling. Cfr. Manfred Franck, «La critique schellingienne de Hegel et les débuts de la dialectique de Marx», in Gherard Seel (a cura di), *Marx et les sciences humaines*, L'Age de l'homme, Lausanne, 1987, p. 36-37. Questa tesi è ripresa in P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom: Karl*, cit., p. 148-156. Per le implicazioni ecologiche contemporanee del naturalismo ontologico del giovane Marx, si veda invece Paul Guillibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Amsterdam, Paris 2021.

⁸¹² Come sostenuto da Marcuse in H. Marcuse, «Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico», cit. Sulle diverse interpretazioni ontologiche del concetto di lavoro nei *Manoscritti*, si veda anche Jürgen Habermas, «Sulla discussione filosofica intorno a Marx e al marxismo», in Jürgen Habermas, *Dialectica e razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, p. 23-107.

l'«industria», cioè tramite la «mediazione» della proprietà privata, in realtà, che le passioni umane si trasformano in affermazioni ontologiche. Su questo punto, la differenza tra Marx e Feuerbach è profonda. Per Marx, l'affermazione delle passioni umane non è la manifestazione di un'essenza naturale, ma dipende piuttosto dall'istituzione sociale, storicamente determinata, che ne ordina lo sviluppo⁸¹³. In altre parole, l'essenza umana non esiste come una sostanza data, ma emerge soltanto dentro rapporti e attività sociali in cui gli individui producono i loro «oggetti essenziali» e istituiscono la vita sociale.

La socializzazione del naturalismo di Feuerbach permette di capire che, per Marx, la proprietà privata costituisce una istituzione sociale nella quale la vita è, al tempo stesso, elevata e degradata, sviluppata e alienata. Possiamo allora sostenere che, nel capitalismo, la proprietà privata funge da «a priori storico» dell'essenza umana: essa è l'ordine che rende la natura umana a un tempo esistente e alienabile. Quest'interpretazione chiarisce la paradossale tesi marxiana secondo cui la proprietà privata è, contemporaneamente, «potenza alienata» e «esistenza stessa degli *oggetti essenziali*» della specie. Con ciò, in effetti, Marx non sostiene soltanto che, nel capitalismo, la proprietà di alcuni oggetti è essenziale per la sopravvivenza. Egli sostiene anche e soprattutto che, con il capitalismo, la proprietà privata costituisce l'ordinamento istituzionale nel quale le forze naturali umane sono potenziate, ma continuamente sviliate. Una volta espropriati gli oggetti nei quali le passioni umane si affermano come determinazioni ontologiche, infatti, l'essenza umana stessa è negata. Si può comprendere quest'idea grazie a una seconda ambiguità del ragionamento di Marx: l'estrema flessibilità ch'egli accorda al concetto di «industria». Con questo termine, il giovane Marx designa sia la produzione sociale in generale sia quell'intricata rete di poteri che più tardi chiamerà «rapporti sociali di produzione», e che concettualizza a quest'altezza del suo itinerario come «proprietà privata»⁸¹⁴. Una rete di rapporti di potere nella quale, comprendiamo ora, l'attività vitale della specie si trova a un tempo oggettivata, cioè ontologicamente realizzata, e alienata, cioè storicamente de-realizzata.

⁸¹³ Quest'intuizione del giovane Marx anticipa la definizione che Merleau-Ponty dà dell'«istituzione» (*Stiftung*). Come in Merleau-Ponty, infatti, per Marx l'espressione della vita non è un aristotelico divenire atto della potenza, ma piuttosto l'istituzione di un'essenza (*Wesen*) che esiste soltanto nella sua espressione processuale (*Äusserung*).

⁸¹⁴ Da un lato, l'industria è quindi «esistenza divenuta oggettiva [...] libro aperto delle *forze essenziali umane*»; ma dall'altro vi è anche una «parte speciale dell'industria», nella quale l'attività umana «che è stata finora intesa solo come lavoro» è resa «estranea a sé stessa», dall'altro. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 117, 118. Su quest'ambiguità, si veda ad esempio Stéphane Haber, «Le naturalisme accompli de l'homme»: travail aliéné et nature», in E. Renault (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, cit., p. 129-145. Per una ripresa di questa distinzione del giovane Marx in ambito macrosociologico, si veda Romano Alquati, *Lavoro e attività. Per un'analisi della schiavitù neomoderna*, manifestolibri, Roma 1998.

Una volta letta in questo modo, la tesi vitalista, che il giovane Marx sembra mobilitare per legittimare la sua critica dell'alienazione, si complica di molto e «spiazza» così l'accusa di essenzialismo, dislocandone i termini. Come abbiamo visto, infatti, l'argomento marxiano non rimanda tanto alla vita come essenza alienata nel lavoro, quanto al rapporto di potere (chiamato alternativamente «industria» o «proprietà privata») che istituisce, sviluppa e rende alienabile la vita come attività naturale generica. Con una formula di Paolo Virno, possiamo quindi sostenere che, sviluppando le forze naturali della specie come forze sociali da sfruttare, il capitalismo porta «la radice in superficie» e rivela «l'ontologia come fenomeno»⁸¹⁵. Diversamente da Virno, tuttavia, la definizione della proprietà privata come «a priori storico» permette di individuare più precisamente l'antagonismo latente che lo attraversa. In quanto rapporto sociale di potere, in effetti, la proprietà privata non è per Marx soltanto una condizione di possibilità per l'alienazione dell'essere generico, ma anche «ostile e reciproca contrapposizione» tra lavoro e capitale⁸¹⁶: una relazione fragile, costantemente destabilizzata dalle lotte sociali. È su questo aspetto conflittuale della critica giovane-marxiana dell'alienazione che si tratta dunque di concludere il capitolo.

2.2. Organizzare la *Gattungswesen*: la soggettivazione proletaria

Per comprendere il ruolo svolto dalla lotta di classe all'interno della produzione capitalistica di soggettività conviene tornare sull'essenzialismo che sarebbe sotteso – secondo i detrattori, tra cui Foucault – alla critica marxiana dell'alienazione. Anche ammettendo la validità della nostra lettura del concetto di proprietà privata, ci si può in effetti domandare se, sul piano politico, il giovane Marx ricorra nuovamente al postulato metafisico che abbiamo appena superato. Presupporre una potenza vitale degli esseri umani, irriducibile all'alienazione capitalistica, permetterebbe infatti a Marx di risolvere due problemi con un'unica mossa: la definizione dell'essere generico, la *Gattungswesen*, come una realtà naturalmente votata al comunismo. Da un lato, con questa mossa Marx potrebbe fondare ontologicamente la lotta politica e spiegare la resistenza dei proletari all'alienazione appellandosi alla loro «essenza». Dall'altro lato, su questa base, Marx potrebbe formulare i criteri normativi della sua concezione del comunismo, concependolo come la realizzazione della natura dell'umanità, negata dal capitalismo. Se ciò fosse vero, le obiezioni rivolte implicitamente da Foucault al giovane Marx risulterebbero utili per cogliere la dimensione

⁸¹⁵ P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 65.

⁸¹⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 98.

produttiva, e non solo negativa, del concetto di alienazione. Ma esse condurrebbero anche al rifiuto dell'orizzonte di emancipazione comunista che tale concetto porta con sé.

Dal punto di vista della storia delle idee, il problema ruota sempre intorno al rapporto del giovane Marx con il naturalismo di Feuerbach. A questo livello, si può in effetti sostenere che il giovane Marx si limita a politicizzare la tesi secondo cui «la natura è il fondamento dell'uomo»⁸¹⁷, facendo di questa natura una forza che si oppone intrinsecamente all'alienazione. Oppure, al contrario, si può sostenere che Marx, rompendo con Feuerbach, considera la stessa idea di «soggetto» come un effetto dell'alienazione dell'essere generico⁸¹⁸. Dal punto di vista della ricezione dei concetti di Marx nel dibattito recente, il problema può essere declinato in termini di teoria del capitalismo. A tal proposito, ci si può in effetti chiedere quale tipo di soggettività si presuppone quando si critica del capitalismo come sistema alienante. Questo significa domandarsi se, come sostenuto ad esempio da Postone⁸¹⁹, i soggetti prodotti dal capitalismo siano degli individui reificati e svuotati, vittime delle strutture sociali dalle quali dipendono (il mercato, il denaro, il lavoro); oppure se, come sostenuto ad esempio da Hardt e Negri⁸²⁰, essi siano delle singolarità vitali, piene e dinamiche, dotate di un primato ontologico rispetto al dominio del capitale e perciò capaci di rovesciarlo.

Che lo si affronti sul piano storico-filosofico o su quello del dibattito contemporaneo, il presunto essenzialismo del giovane Marx ci conduce dunque alla domanda seguente. Qual è il posto occupato dalla soggettività nella sua critica dell'alienazione capitalista? Quello di un fondamento saldo, situato al di sotto dei dispositivi capitalistici di cattura dell'attività vitale, oppure quello di un prodotto interamente determinato dal loro potere? Grazie alla nozione di «processo di soggettivazione» elaborata da Foucault, possiamo provare a sfuggire a quest'alternativa binaria, oltrepassando la dicotomia tra umanismo e anti-umanismo, essenzialismo e anti-essenzialismo⁸²¹. Una volta concepita come «farsi-soggetto» (soggettiv/azione), la soggettività è infatti intesa come un processo materiale, come un divenire soggetto

⁸¹⁷ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 138. Ci pare che sia questa, ad esempio, la posizione di Finelli, secondo il quale il pensiero del giovane Marx resta, da questo punto di vista, dipendente da quello di Feuerbach e di Hegel. Cfr. Roberto Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

⁸¹⁸ È questa, ad esempio, la posizione di Fischbach, secondo il quale l'alienazione consiste nella de-oggettivazione degli individui, cioè nella loro produzione come soggetti portatori di forza-lavoro, separati dai loro oggetti essenziali. «Di fronte al capitale – scrive Fischbach – non appare il lavoratore come individuo, ma il lavoro come soggetto». F. Fischbach, *Sans objet*, cit., p. 164, [traduzione nostra].

⁸¹⁹ Moishe Postone, *Time, labor and social domination*, cit.

⁸²⁰ M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit. M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit.

⁸²¹ J. Revel, «Between ethics and politics: the question of subjectivation», cit.

attraverso pratiche e conflitti, piantati dentro a rapporti di potere storicamente determinati. La nozione di soggettivazione suggerisce così una via per oltrepassare la divisione tra critiche del capitalismo svolte in nome di una vita irriducibile all'alienazione e critiche del capitalismo che insistono sull'impotenza dei soggetti alienati dal capitale. A tal fine, conviene evidenziare un ultimo punto di eresia nel testo di Marx, che si può scovare riprendendo l'invito di Foucault a tornare sulla sua concezione del «corpo»⁸²². Esso riguarda la definizione ambivalente che Marx propone del corpo proletario e il ruolo delle pratiche corporee nella lotta di classe. Rileggendo i *Manoscritti economico-filosofici* attraverso questo prisma, si capisce che il giovane Marx non concepisce la soggettivazione proletaria come una vita che eccede il capitale o come il prodotto delle sue strutture alienanti, ma la intende piuttosto come processo contraddittorio, un campo di battaglia nel quale è possibile organizzare politicamente l'attività vitale dei proletari.

a. *Oblio del corpo*

Leggendo certe pagine dei *Manoscritti economico-filosofici*, si può notare che, prima ancora che in termini spirituali, come coscienza, già nel 1844 Marx declina la soggettività in termini fisici, come corpo. Marx non affronta il problema del corpo soltanto in modo indiretto, denunciando le violenze e le mutilazioni dovute alla miseria nella quale versano i lavoratori⁸²³, ma si focalizza anche direttamente sul corpo dei proletari in una delle più note definizioni dell'alienazione. Alla fine del secondo Quaderno dei *Manoscritti*, dopo aver distinto il proletario come «soggetto fisico» dalla sua «esistenza sociale» come lavoratore⁸²⁴, Marx completa la tassonomia dei diversi generi di alienazione. Con il capitalismo, sostiene, non viene semplicemente alienato il prodotto dal suo produttore, né soltanto l'atto con il quale si compie la produzione, ma anche la relazione che l'individuo intrattiene con la sua specie e con il mondo naturale. Per precisare questa forma di alienazione, Marx introduce allora proprio il concetto di «corpo»:

⁸²² «Oggi le rivendicazioni, più che dei salariati, sono piuttosto quelle del corpo dei salariati, anche se non se ne parla quasi in quanto tali... È come se i discorsi dei rivoluzionari restassero penetrati da alcuni temi rituali, riferiti alle analisi marxiste. E se anche ci sono delle cose molto interessanti sul corpo in Marx, il marxismo – in quanto realtà storica – le ha terribilmente occultate a favore della coscienza e dell'ideologia». Michel Foucault, «Potere-corpo», in M. Foucault, *Microfisica del potere*, cit., p. 140-141, [traduzione modificata].

⁸²³ Come Marx fa, per esempio, nel primo Quaderno dei *Manoscritti*, nel quale risuonano le immagini di miseria, deturpazione e infermità dei corpi proletari riportate da Engels nella sua inchiesta sui quartieri operai di Manchester e Londra. Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 16-21.

⁸²⁴ Ivi, p. 74.

Poiché il lavoro estraniato degrada a mezzo l'attività autonoma, l'attività libera, fa della vita dell'uomo come essere appartenente alla specie un mezzo della sua esistenza fisica. [...] Il lavoro alienato fa dunque: 3) dell'essere generico dell'uomo (*das Gattungswesen des Menschen*), della natura quanto della sua capacità spirituale specifica, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale. Estrania all'uomo il suo proprio corpo (*sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib*), quanto la natura fuori di lui, quanto il suo essere spirituale, il suo essere umano⁸²⁵.

L'alienazione – cioè la trasformazione dell'attività libera degli esseri umani in un'attività sottomessa – ha per effetto la separazione dal «suo proprio corpo» e della «natura fuori di lui»⁸²⁶. Con Fischbach e Silvia Federici⁸²⁷, possiamo interpretare quest'idea sostenendo che l'alienazione capitalistica ha per effetto l'*oblio* del corpo, nel doppio senso di oblio del corpo comune e oblio del corpo singolare. Ciò significa che la produzione capitalistica di soggettività presuppone la separazione di una classe sociale dalle condizioni naturali che ne assicurano la riproduzione e la separazione dell'individuo dai bisogni e dai desideri corporei che costituiscono le sue forze essenziali.

Ne abbiamo visto il perché nell'estratto dei *Manoscritti* nel quale Marx definisce le passioni umane come determinazioni ontologiche. Il modo con il quale si esprime l'«affermazione ontologica» degli esseri umani, scrive Marx, «non è assolutamente unico e identico» ma, al contrario, «il diverso modo dell'affermazione costituisce la peculiarità della loro esistenza, della loro vita»⁸²⁸. Producendo l'individuo come lavoratore, l'alienazione capitalistica consiste nel rovesciamento di questa affermazione libera e plurale dell'attività umana nella sua negazione, ossia in un'attività unilaterale ed eteronoma: il lavoro produttivo. Capiamo ora che questo processo comporta un sostanziale cambiamento nel rapporto che i proletari hanno con la loro corporeità. Per esistere come lavoratori, infatti, gli esseri umani sono plasmati come soggetti dotati di una capacità di lavoro astratta, cioè separata dalla natura esterna e da quella interna. Per il capitalista, in effetti, il corpo operaio esiste soltanto

⁸²⁵ Ivi, p. 80.

⁸²⁶ Distinzione che Marx formula più volte, parlando anche di «corpo organico» e «corpo inorganico» dell'umano. Per approfondire questa distinzione, si rimanda a Judith Butler, *Due letture del giovane Marx*, Mimesis, Milano-Verona 2021.

⁸²⁷ Seguendo una tesi di Slavoj Žižek, Fischbach sostiene che l'oblio del corpo indotto dall'alienazione capitalistica conduce a un «trasferimento della passività» al di fuori del corpo umano. F. Fischbach, *Sans objet*, cit., p. 156-159. Da una prospettiva femminista, Federici si riferisce invece più precisamente al corpo sessuato, criticando l'alienazione a partire dalla divisione sessuale del lavoro all'interno del capitalismo. Silvia Federici, *Calibano e la strega*, cit. Va sottolineato dell'alienazione del corpo sessuato, per come analizzata da Federici, è assente tanto in Marx quanto in Foucault. Sul rapporto tra Federici, Marx e Foucault intorno al problema dell'alienazione, si veda Christian Julian Fajardo Carillo, «Mystified alienation: a discussion between Marx, Foucault and Federici», in «Triple C», 19/2, p. 287-300.

⁸²⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 176.

nel momento in cui presta la sua potenza fisica e intellettuale alla produzione di merci, attuandola secondo ritmi e regole stabilite. L'esistenza fisica dell'operaio, in altre parole, coincide con la sua esistenza sociale. Egli non esiste come soggetto in carne e ossa, ma solo come produttore in potenza: le sue affezioni corporee sono importanti per il capitalista solo quando assumono una forma utile all'ottenimento del profitto. Tutte le attività che servono a nutrire e reintegrare la capacità produttiva sono trascurate dal capitalista, mentre esse diventano, per il proletario, l'obiettivo principale del suo lavoro. È in questo senso che Marx sostiene che le attività umane più elementari (quelle riproduttive: mangiare, bere, procreare) subiscono una «astrazione» che «le separa dalla restante cerchia delle attività umane e ne fa scopi finali ultimi e unici»⁸²⁹.

Definendo l'alienazione capitalistica come oblio del corpo, ci sembra che Marx abbozzi i tratti di una critica dell'alienazione non solo del prodotto e della sua produzione ma, più generalmente, del corpo fisico del proletario come complesso di bisogni e di desideri. Ne segue che l'alienazione del lavoro non è da intendersi unicamente come una perdita del senso e della finalità delle attività sociali (delle virtù spirituali dell'essere umano), ma anche come negazione della materialità vivente (delle sue capacità corporee). Possiamo riassumere quest'idea sostenendo che, per il giovane Marx, il corpo proletario è anzitutto *corpo alienato*: materia vivente investita da tecniche e norme che lo astraggono nella forma del soggetto proprietario della capacità di produrre. Tuttavia, l'approccio giovane-marxiano al corpo si estende ben oltre questa dimensione critico-negativa. Nei *Manoscritti economico-filosofici*, come altri suoi scritti, Marx non si limita a pensare la fisicità come esperienza della sofferenza e carne in cui si iscrive il dominio sociale. Egli la intende, anche e soprattutto, come efficacemente riassunto da Haber e Renault, come il «luogo materialista della soggettività»: un luogo contraddistinto da una forte «ambivalenza politica»⁸³⁰. La sua teoria del corpo proletario come corpo alienato si accompagna, in questo senso, a un'analisi del corpo come positività.

b. *Ambivalenza del corpo*

Analogamente a quanto sostenuto da Foucault, il corpo si presenta in effetti, per il Marx di questi passi, come un campo di battaglia, sul quale si scontrano spinte e controspinte. L'introduzione di questa seconda dimensione della sua teoria del corpo proletario avviene nel terzo Quaderno dei *Manoscritti*. Qui, Marx presenta il comunismo come una

⁸²⁹ Ivi, p. 76.

⁸³⁰ Stéphane Haber, Emmanuel Renault, «Une analyse marxiste des corps?», in *Actuel Marx*, n. 41, 2007/1, p. 14-27, [traduzione nostra].

sorta di rivoluzione del sensibile. Se la proprietà privata non è che «l'espressione sensibile» del fatto che l'individuo «diventa oggettivo e anzi ancor più diventa per sé un oggetto estraneo, che la sua manifestazione della vita è la sua alienazione della vita»⁸³¹, allora, ne conclude Marx,

la soppressione positiva della proprietà privata, cioè l'*appropriazione* sensibile (*die sinnliche Aneignung*) dell'essenza e della vita umana [...], deve essere intesa non solo nel senso dell'immediato godimento unilaterale, non solo nel senso del possesso, nel senso dell'avere. L'uomo si appropria del suo *essere onnilaterale in una maniera onnilaterale*, quindi come uomo totale (*als ein totaler Mensch*). Ognuno dei suoi rapporti umani con il mondo, vedere, udire, odorare, gustare, sentire, pensare, intuire, essere sensibile, volere, essere attivo, amare, in breve tutti gli organi della sua individualità, così come gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono nel loro [...] comportamento verso l'oggetto l'appropriazione di quest'ultimo, l'appropriazione della realtà umana. Il loro comportamento verso l'oggetto è *l'attivazione dell'effettività umana (die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit)* (essa è quindi tanto molteplice quanto sono molteplici le determinazioni essenziali e le attività umane) – umana *efficacia* e umano *patire (menschliche Wirksamkeit und menschliche Leiden)*, perché il patire, umanamente inteso, è un godimento di sé dell'uomo⁸³².

In questo passo, Marx sostiene che il corpo alienato, negato dal lavoro capitalistico, ha come contrappunto il corpo emancipato, realizzabile con l'abolizione «positiva» dei rapporti di proprietà. Analogamente alla struttura chiasmatica della produzione di soggettività, la riduzione del corpo proletario a soggetto produttivo si accompagna dunque alla sua resistenza e alla sua possibile liberazione, cioè al suo farsi soggettività comunista.

Il lessico impiegato dal giovane Marx in queste pagine rischia però di trarre in inganno. Il sostantivo «appropriazione» (*Aneignung*) induce l'idea che il comunismo consiste nella riconquista di un'essenza sensibile naturale, della quale bisogna tornare ad essere padroni. A una lettura più attenta, tuttavia, si scopre che l'«appropriazione sensibile dell'essenza umana» non consiste nella riappropriazione di un'essenza: essa non deve essere intesa «solo nel senso del possesso», precisa Marx. Al contrario, quest'appropriazione comunista del sensibile consiste nell'espressione processuale di una serie di virtualità, che

⁸³¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit. p. 113.

⁸³² Ivi, p. 113-114, [traduzione modificata; corsivo nostro].

esistono soltanto nella loro effettuazione⁸³³. In questo passo, Marx si riferisce a tale processo con il termine «attivazione» (*Betätigung*), altrove definito anche come «auto-attivazione» (*Selbstbetätigung*)⁸³⁴. Questo termine designa la messa in opera delle potenzialità vitali del corpo. Marx intende inoltre la vita come una «effettività» (*Wirklichkeit*), e non come una realtà astratta⁸³⁵, e sostiene che essa è composta da una serie di «forze» che «esistono come disposizioni e facoltà, come *pulsioni*»⁸³⁶. A questo punto, Marx può allora dichiarare che l'effettività della vita umana è «molteplice quanto sono molteplici le diverse determinazioni essenziali e le attività umane» e può aggiungere che essa è tanto attività e produzione («umana *efficacia*», *menschliche Wirkksamkeit*) quanto passività e affezione («umano *patire*», *menschliche Leiden*).

Tale chiarimento lessicale comporta due importanti acquisizioni concettuali. Grazie ad esso si può anzitutto notare che Marx definisce l'appropriazione comunista delle proprie pulsioni come «essere onnilaterale in una maniera onnilaterale». Questo significa che molteplici e imprevedibili sono i modi con i quali si può effettuare la potenza corporea di ciascuno, una volta tolte le restrizioni della proprietà privata. Ne segue che, per Marx, il comunismo non consiste nell'inglobamento della singolarità da parte del collettivo, né nel primato della totalizzazione delle facoltà umane sulla loro differenziazione. Egli intende anzi il comunismo come proliferazione delle differenze (corporee e spirituali) all'interno di uno spazio che non è né individuale, né collettivo, ma che pertiene all'«essere comune»

⁸³³ Sulla differenza tra i concetti di «possesso» e «espressione» nel giovane Marx, si veda Franck Fischbach, «“Possession” VS “expression”»: Marx, Hess et Fichte», in E. Renault (a cura di), *Lire les Manuscrits de 1844*, cit., p. 71-87.

⁸³⁴ Riprendiamo dall'ultima edizione francese dei *Manoscritti* la scelta di tradurre *Betätigung* con «attivazione» (*activation*). Quest'espressione rende infatti conto della qualità affermativa, oltre che processuale ed espressiva, della realtà umana. Il termine «attuazione», scelto dagli ultimi traduttori italiani, rimanda invece alla concezione aristotelica del rapporto atto-potenza, lasciando intendere che la natura umana si attua in quanto implicitamente contenuta nell'essenza di ciascun individuo. Cfr. K. Marx, *Manuscrits philosophico-économiques de 1844*, cit., p. 149. A differenza delle traduzioni francese e italiana, tuttavia, proponiamo di rendere la formula *Menschlichen Wirklichkeit* con «effettività umana», e non semplicemente con «realtà umana», in modo da distinguere la realtà effettiva della natura umana dalla sua semplice realtà logica.

⁸³⁵ Marx impiega implicitamente la distinzione tra *Wirklichkeit* (realtà effettiva) e *Realität* (realtà logico-ideale), distinguendo tra la possibilità logica dell'esistenza di una natura umana in generale e l'effettività della sua esistenza storica nella società capitalista. Questa distinzione viene introdotta da Kant nella «dialettica trascendentale» della Prima Critica per fondare il suo rifiuto della prova ontologica e sarà ripresa da Hegel nella Logica.

⁸³⁶ Ivi, p. 137. Nella *Questione ebraica* (1844), Marx si riferisce alle forze essenziali dell'uomo con l'espressione francese «forces propres» e sostiene che la loro liberazione, inscindibilmente sociale e politica, genera l'emancipazione realmente umana. «Solo quando l'uomo ha organizzato le sue “forces propres” come forze *sociali* e quindi non scinde più da sé la forza sociale in forma di forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta». Karl Marx, *Zur Judenfrage*, 1843-1844, [trad. it. «Sulla questione ebraica», in G. M. Bravo (a cura di), *Annali franco-tedeschi*, cit. p. 290].

(*Gemeinwesen*)⁸³⁷. Ciò che Marx chiama in questo estratto l'«uomo totale» è precisamente la soggettività che sperimenta tali possibilità di singolarizzazione, oltre l'opposizione tra individuale e collettivo, io e società⁸³⁸. In secondo luogo, come suggerito da Fischbach, è importante associare il concetto di «auto-attivazione» a quelli di «autoproduzione della vita», di «auto-trasformazione del sé» (*Selbstveränderung*) e «cambiamento delle circostanze» (*des Änderns der Umstände*)⁸³⁹. Grazie a tale associazione, si comprende che, per Marx, il processo di effettuazione delle forze corporee coincide con la soggettivazione politica e con cambiamento della società. Il comunismo, in questo senso, non è soltanto riconciliazione con il proprio corpo alienato, ma anche e soprattutto mutamento materiale della soggettività grazie all'«abolizione dello stato di cose presenti»: una rivoluzione al tempo stesso soggettiva e oggettiva, che cambia il rapporto con il sé e con gli altri trasformando il mondo.

Né risorsa inesauribile della resistenza né vittime inermi dell'alienazione, i corpi proletari sono dunque per Marx uno spazio di contesa. Per questo motivo, essi risultano decisivi per sua definizione del comunismo come processo di soggettivazione. Abbiamo appena visto che questa soggettivazione consiste anzitutto nell'effettuazione singolare delle forze corporee, cioè nell'espressione sensibile e nell'autoproduzione del sé. Con un concetto di Canguilhem⁸⁴⁰, si può allora sostenere che, per Marx, una sorta di «normatività del vivente» accompagna la concezione del comunismo come auto-attivazione dell'essere generico. Con Foucault, tuttavia, possiamo e dobbiamo aggiungere che tale normatività del vivente non in sé sufficiente a garantire l'auto-attivazione delle forze essenziali umane e la soggettivazione comunista. Per attivare in modo «onnilaterale» le loro forze vitali i proletari devono infatti prima di tutto abolire la loro esistenza sociale «unilaterale»: per realizzarsi,

⁸³⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 108. Basso sviluppa questa partire da una lettura dei *Grundrisse*, che si può tuttavia estendere, a nostro avviso, anche ai *Manoscritti del 1844*. Cfr. Luca Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.

⁸³⁸ Sulla natura astratta dell'opposizione tra individuale e collettivo, soggetto e società, il giovane Marx è quantomai esplicito. «Bisogna anzitutto evitare di fissare di nuovo la “società” come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'essere sociale. La sua manifestazione di vita – anche se non appare nella forma immediata di una manifestazione della vita *in comune* – è quindi manifestazione e conferma della *vita sociale*. La vita individuale e la vita della specie non sono *differenti*, per quanto il modo di esistere [...] della vita individuale sia un modo più particolare [...]». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 112.

⁸³⁹ «L'attività vitale, la *vita produttiva* stessa appare all'uomo soltanto come *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita della specie. È la vita generante la vita». Ivi, p. 78. «Tanto per la produzione di massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una rivoluzione». F. Engels, K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., p. 100. Su questo si veda F. Fischbach, *La production des hommes*, cit.

⁸⁴⁰ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit.

essi devono auto-sopprimersi come classe, cioè come soggetto prodotto dal capitale⁸⁴¹. A questo proposito, la nostra ipotesi è infatti che, per Marx, l'auto-abolizione della soggettività proletaria e la sua auto-trasformazione sono possibili soltanto grazie a delle pratiche sociali che traducono l'attività vitale in prassi politica – delle pratiche che, pur apparendo soltanto in un passo dei *Manoscritti del 1844*, vale la pena approfondire concludendo questo capitolo.

c. *Pratiche comuniste*

Come ripetutamente notato, nel pensiero di Marx l'evocazione del comunismo è connessa a una gravosa filosofia della storia: la teleologia che annuncia la necessaria abolizione della proprietà nell'evoluzione del capitalismo⁸⁴². Questa riduzione teleologica del rompicapo politico della transizione rivoluzionaria trova conferma in almeno due passi dei *Manoscritti economico-filosofici*. Nel primo, ricapitolando i caratteri della proprietà privata, Marx sostiene che «questa contrapposizione [tra lavoro e capitale], spinta all'estremo, è necessariamente l'estremo, l'apice e il declino dell'intero rapporto»⁸⁴³. La sua piena realizzazione («l'apice») coincide con la sua fine («il declino») ⁸⁴⁴. In un secondo passo, Marx spiega che questo declino porta in seno il comunismo. Negazione della negazione capitalistica della natura umana, esso è la sintesi dialettica tra la specie umana e la natura interna ed esterna. In questo senso, per Marx «umanesimo» significa «compiuto naturalismo»⁸⁴⁵. Questa teleologia comunista entra però in tensione con un terzo estratto dei *Manoscritti*. Qui, Marx sostiene che il comunismo è «la posizione in quanto negazione della negazione [...]»⁸⁴⁶, ma egli aggiunge anche che esso «non è come tale la meta

⁸⁴¹ Questa lotta per l'auto-abolizione di una figura sociale della soggettività è definita da Balibar come la «dissociazione dei modi di socializzazione antagonistici». Étienne Balibar, «Trois concepts de politique», in É. Balibar, *La crainte des masses*, cit., p. 31.

⁸⁴² Per una disamina delle diverse concezioni della storicità del capitalismo presenti in Marx, non tutte riducibili alla teleologia e al progressismo, si veda ad esempio Stéphane Haber, «Diversité et historicité du capitalisme, d'après le livre I du *Capital*: origines, évolutions, transformations, différenciations», in *Les études philosophiques*, 2015/4, n. 115, p. 539-554. Per una ripresa della teoria marxiana della storia in un'ottica post-coloniale e anti-progressista, si veda Harry Harootunian, *Marx after Marx. History and time in the expansion of capitalism*, Columbia University Press, New York 2015, p. 21-72.

⁸⁴³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 92.

⁸⁴⁴ Con questa tesi, Marx anticipa la sua concezione della transizione da un modo di produzione all'altro, che sarà esposta nella Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*. Qui, egli sostiene che, se spinti al loro massimo grado di sviluppo, i rapporti di proprietà diventano un vincolo per le forze produttive sociali e vengono perciò superati. «A un dato punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà [...] dentro le quali tali forze per innanzi si erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale». Karl Marx, «Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*», cit., p. 1013-1014.

⁸⁴⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 136.

⁸⁴⁶ Ivi, p. 123.

dell'evoluzione umana – la forma della società umana»⁸⁴⁷. Per quanto suscitato dallo sviluppo dei rapporti di proprietà, ne deduciamo, il comunismo resta una virtualità che non si traduce automaticamente nella realtà storica. Secondo Marx ed Engels, solo la lotta politica del proletariato può assicurare tale traduzione. La concezione strategica del comunismo come *costruzione* politica della prassi rivoluzionaria contraddice così la sua definizione come *tendenza* storica immanente al capitalismo⁸⁴⁸.

Possiamo tuttavia intendere la contraddizione tra queste due concezioni del comunismo come una sorta di ulteriore punto di eresia interno al ragionamento del giovane Marx. Ciò ci pare possibile a patto di leggere quest'esitazione marxiana attraverso la nozione di «pratiche di libertà», con la quale Foucault designa le pratiche che conducono ai processi di soggettivazione autonoma. Se è infatti vero che, nei *Manoscritti economico-filosofici*, Marx presenta talvolta il comunismo dentro una macroteoria della storia, è altrettanto vero che egli descrive la resistenza dei proletari all'alienazione anche sotto una luce che possiamo definire micro-politica. Nelle «aggiunte» al terzo Quaderno, ad esempio, dopo aver distinto il «pensiero della proprietà privata» dalla «proprietà privata reale», Marx sostiene che «per sopprimere la proprietà privata reale, occorre un'azione comunista reale»⁸⁴⁹. E per determinare il contenuto di questa «azione comunista reale», egli evoca allora le pratiche corporee dei proletari comunisti durante un'assemblea:

Quando gli operai comunisti si riuniscono, hanno anzitutto come fine la dottrina, la propaganda. Ma al tempo stesso si appropriano di un nuovo bisogno, il bisogno di società (*das Bedürfnis der Gesellschaft*), e quel che sembra mezzo è diventato fine. Questo movimento pratico (*praktische Bewegung*) può essere osservato nei suoi risultati più luminosi, se si guardano riuniti degli *ouvriers* socialisti francesi. Fumare, bere, mangiare, ecc. non sono più lì solo come mezzi per unirsi, mezzi che uniscono. L'assemblea, l'associazione, la conversazione che ha di nuovo per fine la società, gli bastano, la fratellanza umana non è per loro una frase vuota, ma verità, e la nobiltà dell'umano risplende verso di noi da quelle figure indurite dal lavoro⁸⁵⁰.

In questo estratto, Marx presenta l'assemblea dei proletari comunisti come un «movimento pratico» (*praktische Bewegung*) che permette di riappropriarsi del «bisogno di

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ Come abbiamo visto nel primo capitolo di questo lavoro, secondo Dardot e Laval tale giustapposizione attraversa tutta l'opera di Marx, sfociando in una contraddizione irresolubile, ch'essi risolvono sostituendo la teoria di Marx con quella di Foucault.

⁸⁴⁹ *Ivi*, p. 162.

⁸⁵⁰ *Ivi*, p. 162-163, [traduzione modificata].

società». Con il dominio della proprietà privata, in effetti, l'interazione sociale è finalizzata soltanto alla sopravvivenza, dal lato dei proletari, e al profitto, dal lato dei capitalisti. Nell'«assemblea», invece, l'interazione sociale torna ad avere il proprio fine in sé stessa. Per Marx, l'assemblea dei proletari è quindi una sorta di prefigurazione del comunismo: in essa «risplende» un nuovo genere di produzione di soggettività, forgiato nella lotta contro il lavoro alienato. Con l'assemblea, sostiene infatti Marx, «quel che sembra mezzo è diventato fine». Il movimento dei proletari non è soltanto uno strumento strategico utile per lottare contro i capitalisti, ma costituisce una sorta di sperimentazione della nuova società comunista⁸⁵¹. In questo passo, per riassumere, il comunismo non è presentato da Marx semplicemente un risultato al quale aspira l'azione politica, né come l'esito al quale necessariamente conduce la storia umana. Il comunismo non è solo una costruzione politica o una tendenza storica, ma anche una *pratica* sociale messa in opera nel corso della lotta di classe.

Questa pratica del comunismo non sembra tuttavia consistere, in questo passo, nella restaurazione di un'essenza, sottratta ai proletari dal capitale. Al contrario, in questo estratto Marx sostiene che la «verità della fratellanza» si istituisce grazie a una pluralità di atti vitali ordinarie che, sotto certe condizioni, diventano dei vettori di soggettivazione politica. Nella lotta di classe, «fumare, bere, mangiare», scrive più precisamente Marx, acquistano nuovo senso: se messe in opera nel contesto dell'organizzazione proletaria, esse sono contemporaneamente attività naturali e pratiche politiche. Con Foucault, possiamo definirle come «pratiche di libertà» nel doppio senso del genitivo. Da un lato, si tratta di pratiche di libertà in quanto pratiche *liberamente* scelte. Esse sono autonomamente adottate dai proletari, che decidono di esteriorizzare la loro attività vitale riunendosi in assemblea. Dall'altro lato, si tratta di pratiche *che liberano* l'espressione di quest'attività vitale generica. Se l'economia politica, come scrive Marx, fa della «rinuncia alla vita il suo dogma fondamentale»⁸⁵², le pratiche di lotta dei proletari riaprono le possibilità dell'espressione

⁸⁵¹ L'«assemblea» è stata recentemente definita come una pratica politica performativa in Judith Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015. Secondo Butler, «l'assemblea sta già parlando prima ancora di pronunciare qualunque parola [...] essa è già l'emanazione (*enactment*) di una volontà collettiva [...]». Il «noi» espresso (*voiced*) nel linguaggio è già attuato (*enacted*) dall'assemblaggio dei corpi, dai loro gesti e movimenti, dalle loro vocalizzazioni, dai loro modi di agire di concerto». Ivi, p. 156-157, [traduzione nostra]. Tuttavia, laddove in Marx queste pratiche performative sono agite da corpi proletari, in Butler esse non sono socialmente situate. Più vicina al pensiero di Marx risulta la definizione dell'assemblea come organizzazione politica della «moltitudine», presentata in M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, cit. In Hardt e Negri, come in Marx, resta tuttavia aperto il problema della decisione con cui i proletari scelgono di esprimere la loro «attività vitale» nell'assemblea comunista: il rompicapo del «divenire-classe» della moltitudine.

⁸⁵² «La rinuncia a sé stessi, la rinuncia alla vita, a tutti i bisogni umani, è il suo dogma fondamentale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo, in osteria, pensi ami, teorizzi, canti, dipingi, tiri di scherma, ecc., tanto più risparmi». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 156.

vitale. Riunendosi nell'associazione rivoluzionaria, i proletari non compiono soltanto un atto politico, ma «auto-attivano» anche le forze essenziali umane. In questo senso, l'assemblea è un processo di organizzazione politica dell'«essere generico» (*Gattungswesen*), con cui i proletari, lottando per cambiare la società, trasformano anche la loro stessa soggettività. Con il concetto foucaultiano di soggettivazione, si può allora dire che le pratiche corporee dell'assemblea proletaria sono quei processi materiali attraverso cui la vita individuale diventa soggettività politica, prendendo «coscienza di sé»⁸⁵³. Con una distinzione di Arendt, si può inoltre precisare che l'assemblea proletaria non è solo una «praxis» ma anche una «poiesis». Con essa, i proletari *fanno* qualcosa di sé stessi *agendo* nello spazio pubblico, e *creano* così una nuova figura della soggettività mentre *cambiano* l'ordine della polis.

E tuttavia, per il giovane Marx, tuttavia, queste pratiche comuniste dei proletari sembrano presentarsi sono delle «forme di vita» rivoluzionarie per essenza. Le pratiche di soggettivazione, in altri termini, non costituiscono la lineare attuazione della natura comunista della specie umana. Dal passo appena citato, si deduce al contrario che tali pratiche diventano comuniste solo nel momento in cui sono messe in opera nel contesto della lotta di classe. Soltanto quando si oppongono a quelle alienanti, le pratiche quotidiane dell'associazione proletaria diventano vettori di soggettivazione autonoma. In termini marxiani, si può quindi sostenere che il movimento pratico dell'assemblea proletaria è «disalienante» perché si basa sull'«ostile e reciproca contrapposizione» (tra capitale e lavoro) che opera dentro il rapporto di proprietà privata. In termini foucaultiani, si può sostenere che queste pratiche di libertà esprimono i «drammi quotidiani della lotta di classe»⁸⁵⁴. Nei nostri termini, tra Marx e Foucault, diciamo che l'attività vitale dei proletari diventa pratica comunista nel momento in cui interrompe la produzione capitalistica di soggettività, per sperimentare dei processi aperti di soggettivazione autonoma.

Quest'ultimo punto di eresia presente nei *Manoscritti economico-filosofici* smussa la contraddizione tra concezione tendenziale e concezione strategica del comunismo che sembra spezzare in due il pensiero di Marx. Analizzare la lotta di classe sul piano delle pratiche di soggettivazione conduce a porre il rompicapo della transizione rivoluzionaria sul piano micro-politico, senza abbandonare l'idea che l'antagonismo immanente al rapporto di capitale riunisce virtualmente le basi storiche per il suo superamento. Pur

⁸⁵³ «J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi». Michel Foucault, «Le retour de la morale», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 1525.

⁸⁵⁴ Michel Foucault, «L'immanenza del potere. Intervista a "Rouge"», cit., p. 245.

trovando le sue condizioni di possibilità *dentro* il rapporto di proprietà privata, l'attività vitale dei proletari si istituisce infatti *contro* la struttura economica che l'aveva al tempo stesso sviluppata e alienata. Né fondamento ontologico della lotta rivoluzionaria, né effetto del potere del capitale; né potenza antecedente al dominio, né soggetto impotente, la soggettività del proletariato si presenta, allora, come un materialissimo terreno di contesa della lotta di classe. Riletto con Foucault, il giovane Marx ci consegna così l'idea che la produzione di soggettività costituisce quel campo sul quale la rottura e la trasformazione dei rapporti sociali, se non necessaria, può diventare almeno possibile.

* * *

In questo capitolo abbiamo mostrato che anche la terza e più profonda antinomia che separa la critica dell'economia politica e analitica dei poteri può essere interpretata come un punto di eresia. Come negli altri capitoli, questo punto di eresia è stato declinato, in modi diversi, sia nel pensiero di Marx che in quello di Foucault. Una volta ricostruito alla luce del concetto di alienazione, l'itinerario di Foucault ci è parso travagliato dal concetto di produzione di soggettività, che egli elabora proprio riprendendo una tesi dal giovane Marx, teorico dell'alienazione del lavoro. Una volta riletta dopo e con Foucault, viceversa, la critica dell'alienazione contenuta nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx ci è parsa oscillare tra una concezione negativa, che concepisce l'alienazione come perdita dell'essenza umana, e una posizione produttiva, secondo cui alienazione del lavoro e lotta di classe sono due forme antagoniste di produzione di soggettività.

In un primo tempo, abbiamo mostrato che, in *Storia della follia*, Foucault elabora un'archeologia della filosofia hegeliana dell'alienazione servendosi del concetto marxista di reificazione, derivato dal giovane Lukács. A questo proposito, abbiamo però anche sottolineato che Foucault confonde alienazione e reificazione, e che in virtù di questa confusione abbandona la critica marxista del lavoro alienato, perché incapace, a suo avviso, di rendere conto delle forme di lavoro del neoliberalismo. Abbiamo poi sostenuto che, pur annunciandone l'abbandono, Foucault resta comunque, suo malgrado, all'interno del cantiere di ricerca legato alla critica dell'alienazione elaborata da Marx. Per sviluppare il concetto di produzione di soggettività, abbiamo detto, Foucault parte infatti da una misteriosa frase di Marx, che abbiamo attribuito all'epoca in cui egli critica il capitalismo in termini di alienazione. Ripercorrendo il filo della «produzione di soggettività» nelle sue conferenze degli anni Settanta, abbiamo allora mostrato che Foucault se ne serve per focalizzare quelle operazioni di potere che producono una presunta essenza umana universale, sintetizzando il tempo di vita in tempo di lavoro e fissando i soggetti agli

apparati di produzione. In virtù di queste ipotesi, la posizione di Foucault ci è parsa originale rispetto a due note teorie marxiste del suo tempo: quella della Scuola di Francoforte e quella di Althusser. Della prima, Foucault rifiuta in effetti l'essentialismo: l'idea che l'abolizione dell'alienazione corrisponda con la riconquista di una verità essenziale dell'umano. Della teoria althusseriana, pur riprendendone l'anti-umanismo, Foucault rifiuta invece l'economicismo: l'idea che le diverse pratiche materiali con cui la soggettività si produce possano essere ridotte all'archetipo del lavoro, cioè della produzione economica.

Simmetricamente, siamo poi tornati sulle pagine in cui Marx sviluppa la sua teoria dell'alienazione del lavoro, proponendone una lettura che oltrepassi le interpretazioni tradizionali (umanista e anti-umanista) di questo scritto. Abbiamo in effetti basato il nostro ritorno ai *Manoscritti economico-filosofici* sul concetto di produzione di soggettività per come teorizzato da Foucault. Siamo allora partiti dalle accuse di essentialismo ed economicismo che lo stesso Foucault rivolge al marxismo, rivedendole alla luce del rapporto che il giovane Marx stabilisce tra produzione di soggettività e lotta di classe. Verificandone la validità di tali obiezioni alla luce del testo marxiano, abbiamo riletto la teoria marxiana dell'alienazione come una critica della «produzione del lavoro alienato» e delle operazioni di potere che ne costituiscono la condizione storica di possibilità. Interrogandoci sullo statuto della soggettività al centro di quest'opera di produzione, abbiamo poi sostenuto che, nel giovane Marx, la lotta di classe può essere intesa anche al livello micro-politico, cioè come un insieme di pratiche corporee che producono dei processi di soggettivazione comunista. A differenza degli altri capitoli, tuttavia, il punto di eresia tra i concetti di alienazione e soggettivazione squaderna un problema che non può essere affrontato nello spazio di questa ricerca. Dopo aver esposto la contraddizione tra concezione strategica e concezione tendenziale del comunismo nella quale Marx sembra cadere, abbiamo provato a smussarla, sostenendo che il comunismo può essere inteso come una pratica di soggettivazione piantata nel rapporto di potere antagonista costituito dalla proprietà privata. Ci pare però che questa tesi ci conduca a un'ulteriore antinomia, che oppone frontalmente la critica dell'economia politica di Marx e l'analitica dei poteri di Foucault, riguardante le loro diverse teorie della storia e della trasformazione sociale.

È su questo punto, allora, che conviene proporre qualche riflessione conclusiva.

CONCLUSIONI

Resistenze o rivoluzione

Il proletariato ha la possibilità di dare allo sviluppo un'altra direzione, utilizzando consapevolmente le tendenze presenti. [...] Certo, questo passo consegue "necessariamente" dalla situazione di classe del proletariato. Eppure, questa necessità ha essa stessa il carattere di un salto.

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*⁸⁵⁵

Nell'Introduzione di questa tesi abbiamo affermato che il suo obiettivo è anzitutto terapeutico. Più che annullare, omogeneizzandole, le differenze che separano la critica dell'economia politica di Marx e l'analisi dei poteri di Foucault, la presente ricerca aspira a superare le confusioni e i pregiudizi che ostacolano il concatenamento tra questi diversi apparati teorici. Si tratta, dicevamo, non di risolvere, bensì di dissolvere i falsi problemi che impediscono di vedere i punti dove le teorie di Marx e di Foucault si toccano e dove talvolta addirittura si intersecano. Questi falsi problemi, abbiamo precisato, assumono la forma di una serie di alternative esclusive. Essi consistono nelle presunte grandi antinomie che oppongono specularmente i concetti più noti di questi autori, divenuti le vere e proprie incarnazioni simboliche di due diversi paradigmi, apparentemente rivali, del pensiero critico contemporaneo.

Per dissolvere, o almeno incrinare, tali antinomie, non abbiamo convocato Marx e Foucault di fronte al tribunale di una dottrina terza, né abbiamo deciso di compiere una scelta di campo, usando il pensiero dell'uno come perimetro in cui far entrare quello dell'altro. Ricostruendo quelli che, con Balibar, abbiamo chiamato i «punti di eresia» che, dissociandoli, collegano il pensiero di Marx a quello di Foucault siamo partiti dal loro «confronto reale», cioè dalle tracce marxiane presenti in Foucault, per sviluppare il loro

⁸⁵⁵ György Lukács, «Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione», in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 387.

«confronto possibile». Abbiamo perciò delineato un dialogo basato tanto su quel che i due autori dicono quanto su quel che tacciono e, soprattutto, su ciò che da soli non possono (o non vogliono?) dire; e abbiamo così mostrato che l'avvicinamento dei loro concetti permette di *far dire* ai testi di Marx e di Foucault qualcosa di più di quanto direbbero se presi isolatamente o se letti all'interno della tradizione di pensiero inaugurata dall'uno e dall'altro. Nel caso dell'analisi dei poteri di Foucault, tale confronto rivela una serie di presupposti teorici marxiani, che Foucault dichiara di abbandonare, ma che vengono continuamente premessi, celati e trasformati nel corso della sua ricerca. Nel caso della critica dell'economia politica, esso rivela una serie di faglie – degli «spazi bianchi», nel lessico di Althusser, o dei «sentieri interrotti», quello heideggeriano – nel suo impianto teorico: delle ipotesi che Marx accenna, ma senza svilupparle, perché non sempre compatibili con i postulati della sua teoria.

Il nostro sguardo retrospettivo su Marx e Foucault non è nato dal nulla, ma si è piuttosto basato sulle questioni lasciate aperte da alcuni di quei pensatori che, nell'ultimo ventennio, ha tentato di articolare in un quadro analitico unitario concetti marxiani e foucaultiani. Siamo perciò partiti, nel primo capitolo, da quelli che abbiamo chiamato, con una semplificazione, i «marxismi foucaultiani» degli anni Duemila. Senza tralasciare le loro forti differenze, abbiamo collocato le teorie di autori come Jaeggi e Saar (in Germania), Dardot, Laval e Bidet (in Francia), e Hardt e Negri (tra Stati Uniti e Italia) all'interno di un ambito di discussione nel quale, in modi irriducibili e talvolta allusivi, si riflette sulla realtà sociale impiegando congiuntamente categorie marxiane e foucaultiane. Dopo aver esposto le tesi più conosciute di questi autori e dopo aver ricostruito le loro interpretazioni di Marx e di Foucault, abbiamo sostenuto che questi marxismi foucaultiani giungono a delle impasse, e che tali difficoltà dipendono, in ultima istanza, da una concezione antitetica del rapporto tra critica dell'economia politica e analisi dei poteri.

La parziale rassegna proposta nel primo capitolo ci ha permesso di identificare i principali assi su cui si gioca lo scontro, o la competizione, tra il pensiero marxiano e quello foucaultiano: l'antinomia tra i concetti di «potere» e «sfruttamento», «norme» e «ideologia», «soggettivazione» e «alienazione». Nel secondo capitolo, abbiamo quindi proposto il metodo di lettura incrociata dei «punti di eresia» come mezzo per tradurre queste antinomie in altrettante occasioni interpretative. Ci siamo così appropriati di una nozione elaborata da Balibar, quella di «punto di eresia», ma ne abbiamo rovesciato il senso. Invece di ridurre i «punti di eresia» ai «punti di avversità» insormontabili che dividono Marx e Foucault, come fatto da Balibar, siamo piuttosto partiti da quelle stesse avversità, per convertire

quella che viene presentata come la necessità di una scelta esclusiva (Marx oppure Foucault) in una «sintesi disgiuntiva» dei loro concetti. Su queste basi, abbiamo dedicato il resto del lavoro al superamento delle antinomie tra una serie di coppie concettuali in cui si suppone che sia in gioco questa scelta alternativa tra Marx e Foucault, interpretandole come dei punti di eresia all'opera sia tra di loro che all'interno dei loro testi. La nostra lettura ha perciò preso la forma di un doppio movimento: da Foucault Marx, e da Marx a Foucault. Nella prima parte di ogni capitolo, partendo dalle critiche che Foucault rivolge a Marx e al marxismo, siamo risaliti alle difficoltà in cui i suoi argomenti cadono se letti senza presupporre dei concetti di matrice marxiana. Più che una coerente teoria antimarxista, l'analitica dei poteri foucaultiana si è così presentata come una griglia concettuale attraversata da una serie di aporie, che possono essere risolte a patto di rintracciare le sue eresie marxiste: una serie di premesse marxiane inconfessate e di riformulazioni di categorie marxiane, quali ad esempio quelle di «modo di produzione», «forza-lavoro», «ideologia» o «reificazione». Viceversa, nella seconda parte di ogni capitolo siamo ritornati sui testi di Marx alla luce delle eresie marxiste riscontrate in Foucault. Questo secondo movimento ci ha permesso di rintracciare le ipotesi accennate, ma non sviluppate, che punteggiano l'elaborazione della critica dell'economia politica. Più che un sistema di pensiero stabile e chiuso, essa si è così presentata come una griglia concettuale instabile e aperta, nella quale si scoprono delle piste di ricerca che anticipano alcune tesi di Foucault – come quelle della «produttività del potere», della «materialità del discorso» o della «produzione di soggettività» – che possono essere percorse a patto di indossare le lenti interpretative fornite da Foucault.

La lettura incrociata dei loro testi ha fatto emergere dei concetti in cui teoria dello sfruttamento e microfisica del potere, critica dell'ideologia e genealogia delle norme, critica dell'alienazione e analisi della soggettivazione si intrecciano. Questo intreccio riguarda anzitutto il metodo d'indagine con cui Marx e Foucault elaborano i loro concetti critici. Esso dipende infatti da quelle che abbiamo chiamato le «analogie metateoriche» che avvicinano Marx e Foucault, cioè dall'«aria di famiglia» che accomuna il loro modo di pensare il rapporto tra «critica» e «pratica dell'inchiesta». Nel terzo capitolo, abbiamo allora esplicitato e approfondito quest'aria di famiglia, mostrando le affinità e le divergenze tra l'«inchiesta-intolleranza» alla quale Foucault partecipa con il GIP e l'«inchiesta operaia» promossa da Marx.

Sulla base di quest'aria di famiglia metodologica, abbiamo poi affrontato tre dei principali assi concettuali su cui si oppongono critica dell'economia politica e analitica dei

poteri. Problematizzando la presunta antinomia tra le categorie di potere e di sfruttamento, nel quarto capitolo abbiamo sostenuto l'ipotesi secondo cui l'economia capitalistica costituisce la «causa finale» della «disciplina» e del «biopotere» analizzati da Foucault in *Sorvegliare e punire*. In questo senso, abbiamo argomentato che, se letto al di fuori della teoria dello sfruttamento capitalistico, il concetto foucaultiano di «società disciplinare» risulta aporetico. Queste aporie si risolvono, invece, nel momento in cui si accetta che lo sfruttamento capitalistico del lavoro costituisce il punto di caduta della molteplicità di tecnologie, disparate e aleatorie, che si saldano nelle «discipline» e nei «biopoteri». Parallelamente, rileggendo il primo libro del *Capitale*, abbiamo sostenuto che Marx sviluppa un'autentica «analisi dei rapporti di produzione», vale a dire un'analisi dei rapporti di potere immanenti, ma irriducibili, alla produzione capitalistica. Abbiamo così rintracciato le molteplici «figure del potere capitalistico» e le diverse «figure della resistenza operaia» presenti nella teoria marxiana dello sfruttamento, sostenendo che esse risultano «relativamente autonome» dalle esigenze immediate dell'accumulazione di profitto.

Nel quinto capitolo, problematizzando l'opposizione frontale tra l'archeologia delle norme e la critica dell'ideologia, abbiamo sostenuto l'ipotesi di un «raddoppiamento normativo» dell'ideologia borghese, nel caso di Foucault, e quella della «materialità discorsiva» dell'ideologico nel caso di Marx. L'analisi della *Storia della follia* e di altri testi foucaultiani ha giustificato la tesi secondo cui, con il concetto di normatività, Foucault si riferisce alle «dominanti discorsive» che garantiscono la circolazione di certi «codici ideologici» da un sapere all'altro (dal diritto all'economia, dalla psichiatria alla giustizia penale). La rilettura dell'*Ideologia tedesca* ci ha permesso, viceversa, di scoprire le oscillazioni presenti nella critica dell'ideologia elaborata da Marx ed Engels. Valorizzando queste oscillazioni, a lato della concezione dell'ideologia come «falsa coscienza», abbiamo rintracciato una definizione dell'ideologia come «pratica discorsiva», dotata di una materialità discorsiva e di determinate strutture normative, e una teoria delle «prese di parola» proletarie che resistono discorsivamente a tali strutture.

Nel sesto capitolo, ci siamo infine concentrati sulla più profonda antinomia che separa gli impianti filosofici della critica dell'economia politica e dell'analisi del potere: quella tra i concetti di soggettivazione e di alienazione. Mettendo quest'antinomia alla prova di diversi scritti foucaultiani, abbiamo mostrato che, pur criticando le filosofie e le sociologie dell'alienazione, Foucault ricava il concetto di «produzione di soggettività» partendo da una tesi del giovane Marx, teorico dell'alienazione. Egli pone così al centro della sua ricerca, volente o nolente, il processo che Marx designa con il concetto di lavoro

alienato. Ritornando al giovane Marx, abbiamo perciò riletto i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* alla luce dell'ipotesi foucaultiana della produzione di soggettività. Mettendo in evidenza le ambiguità della definizione marxiana dell'alienazione, abbiamo sostenuto che il concetto di lavoro alienato non rimanda alla perdita di un'essenza umana universale, ma designa il processo storico di produzione/riproduzione degli esseri umani come soggetti la cui «essenza» deve essere il lavoro. In questo processo, abbiamo aggiunto, intervengono molteplici operazioni di potere, che eccedono l'ambito economico in senso stretto, ma che trovano una figura unitaria nella proprietà privata, intesa come «a priori storico» dell'essenza umana sotto il capitalismo. Delle operazioni di potere alienanti alle quali si oppongono, abbiamo detto applicando delle nozioni foucaultiane al giovane Marx, le «pratiche comuniste» dei proletari in lotta contro l'alienazione del lavoro, con le quali essi si «soggettivano» autonomamente, trasformando la loro attività vitale in azione politica.

In questo modo, abbiamo provato ad assolvere il compito proposto nell'Introduzione: non chiudere, ma «spiazzare», nel senso letterale di «spostare su un altro piano», i termini dell'*aut aut* dal quale siamo partiti: «critica dell'economia politica o analitica dei poteri?». Abbiamo infatti posto questa presunta alternativa esclusiva di fronte ad alcune delle analogie, delle divergenze e degli anacronismi che si incontrano mettendo in relazione Marx e Foucault. Questo spiazzamento del rapporto Marx-Foucault ha reso la loro opposizione, troppe volte considerata come frontale e lineare, di fatto, inoperante. Una volta messe in tensione con quelle dell'altro, le faglie e le oscillazioni che si scoprono nelle loro rispettive teorie hanno rivelato la presenza di una serie di ipotesi interdipendenti ben più che esclusive – ipotesi che abbiamo definito «eretiche», nella misura in cui si scostano dalle idee generalmente associate a questi due pensatori. Seguendo il filo di queste eresie – la concettualizzazione del potere in Marx, o quella dello sfruttamento in Foucault, e via di seguito – non abbiamo però preteso di proporre una teoria marx-foucaultiana completa e sistematica, ma abbiamo piuttosto tentato di contribuire al superamento di un problema che si colloca *oltre* il rapporto tra questi autori. In quanto terapeutico, vale a dire votato a liberare il campo da confusioni e falsi problemi, il nostro lavoro è rivelato anche, da un certo punto di vista, propedeutico. Rendendo inoperante l'alternativa esclusiva tra critica dell'economia e l'analitica del potere, tra teoria del dominio di classe e analisi delle singole forme di potere e di oppressione, la nostra ricostruzione dei «punti di eresia» tra Marx e Foucault fornisce in effetti una base storico-concettuale a chi, nel dibattito contemporaneo, intende superare la reciproca diffidenza tra analisi marxiste e analisi intersezionali. Spiazzando il presunto disaccordo tra due filosofi appartenenti al passato, questa ricerca

tenta in realtà di tracciare la preistoria di un incontro futuro. In tal senso, il essa aspira a dare un contributo, storico e teorico, a quel cantiere che abbiamo chiamato, con Bohrer, nell'Introduzione di questa tesi, il «marxismo intersezionale».

Più che parteggiare per l'antagonismo o la conciliazione di Marx e Foucault, il nostro approccio ha individuato presupposti comuni e deviazioni, affinità e divergenze, introducendo dei concetti ibridi, a cavallo tra i due autori. Così facendo, esso apre però anche un campo di ricerca, scevro da confusioni, relativo a quel che divide i paradigmi di cui Marx e Foucault sono il nome. A un tempo operativi e rimossi, presenti ma soffocati nei loro testi, i punti di eresia non chiudono infatti la controversia, ma ridispongono i termini del confronto, ponendo una serie di dubbi e di domande. Sulla base di quanto visto, vale allora la pena di chiudere questa tesi delineando uno dei problemi ai quali ci pare conduca l'opera terapeutica fin qui compiuta. Si tratta semplicemente, in queste ultime pagine, di abbozzare i tratti di un'ulteriore antinomia tra critica dell'economia politica e analitica dei poteri: quella tra la teoria della «rivoluzione» e la prospettiva delle «resistenza», vale a dire tra le due diverse concezioni della trasformazione storica sottese al pensiero di Marx e a quello di Foucault.

1. Due concezioni antitetiche della storia?

Ripartiamo dalla presunta antinomia tra il concetto marxiano di «alienazione» e quello foucaultiano di «soggettivazione», affrontata nel sesto capitolo di questo lavoro. Grazie alla ricostruzione dei diversi momenti in cui Foucault si esprime sul tema, abbiamo relativizzato il suo rifiuto del concetto marxiano di «lavoro alienato». Problematizzando l'idea di una «condanna» foucaultiana delle filosofie dell'alienazione, si è sostenuto che il concetto di «produzione capitalistica di soggettività», che Foucault riprende proprio dal giovane Marx, occupa il centro della sua riflessione. Più che di un'opposizione insormontabile, abbiamo allora parlato di un punto di eresia che lega la critica marxiana dell'alienazione capitalistica e l'analisi foucaultiana della soggettivazione. Tuttavia, quest'ultimo punto di eresia ci consegna un'ulteriore tensione tra la critica dell'economia politica e l'analisi dei poteri, che oltrepassa i temi affrontati nel sesto capitolo. Si tratta della distanza tra una prospettiva di liberazione basata sull'idea della *realizzazione* totale degli esseri umani e un orizzonte in cui la liberazione è invece intesa come una *deviazione* singolare dei soggetti rispetto alle norme dominanti. Questa frattura è legata alle diverse teorie dell'emancipazione di Marx e di Foucault, ma risulta profondamente radicata nei loro retroterra filosofici. Ispirandosi all'ontologia di Hegel, da un lato, e a quella di Nietzsche⁸⁵⁶, dall'altro, Marx e Foucault sembrano condannati a sviluppare due paradigmi antitetici: quello dialettico della «dis-alienazione», che vede nell'emancipazione la piena *oggettivazione* del sé nel mondo storico, e quello vitalistico dell'«affermazione», che vede nell'emancipazione la continua *trasfigurazione* delle potenze individuali.

L'ontologia, si dirà, non è un problema insuperabile quando ci si occupa di teoria sociale e politica. La lontananza di Marx e Foucault sul piano della concezione dell'essere non comporta necessariamente la loro incompatibilità sul piano della critica della società contemporanea. Come abbiamo mostrato nel sesto capitolo, nella concezione giovane-marxiana del comunismo è peraltro presente l'idea dell'«affermazione» delle virtualità della potenza corporea. In Foucault, inoltre, l'idea della potenza del divenire, della vitalità intrinseca delle differenze, è sempre storicizzata, cioè calata nelle determinazioni storiche

⁸⁵⁶ Sul percorso della storia della filosofia ottocentesca che va da Hegel a Nietzsche, non si può che rimandare a Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zurich 1941, [trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000]. Più recentemente, il dibattito sul rapporto Marx-Nietzsche si è riaperto con il contributo del filosofo youtuber Jonas Ceika. Cfr. Jonas Ceika, *How to philosophize with the hammer and the sickle. Marx and Nietzsche for the 21st Century*, Repeater, London 2021. Mat MacManus, «Getting Karl Marx and Friedrich Nietzsche talking», in *Jacobin Magazine*, January 2022, disponibile online: <https://jacobin.com/2022/01/marx-nietzsche-jonas-ceika-cck-philosophy-book-review>.

dei rapporti di potere. Le due diverse teorie dell'emancipazione di Marx e di Foucault comportano però un altro problema, relativo alle loro rispettive concezioni della storia. Per il giovane Marx, in effetti, l'affermazione comunista della potenza vitale comporta una sorta di sintesi dialettica delle scissioni che travagliano la storia dell'umanità. Il comunismo, in questo senso, è «la verace risoluzione del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e attività autonoma, tra libertà e necessità, tra individuo e specie»⁸⁵⁷, che conduce l'essere umano alla «totalità»⁸⁵⁸. Secondo il paradossale «comunismo nietzscheano» di Foucault⁸⁵⁹, invece, la liberazione delle soggettività oppresse è una continua differenziazione, senza sintesi possibile: una variazione delle pratiche di «cura del sé», con cui si massimizzano gli «spazi di libertà», contro le «arti di governo». Per Foucault, infatti, «come contropartita, o piuttosto contemporaneamente come partner e come avversario delle arti di governo, come maniera di diffidarne, di respingerle, di limitarle, di trovar loro la giusta misura, di trasformarle [...] ci sarebbe qualcosa [...] che chiamerò semplicemente arte di non essere governato o ancora arte di non essere governato così e a questo prezzo»⁸⁶⁰.

La frattura tra le teorie dell'emancipazione di Marx e di Foucault implica, allora, due modi antitetici di pensare la trasformazione storica. La definizione marxiana del comunismo come conciliazione delle scissioni che lacerano l'umanità è associata all'idea dell'*abolizione* delle istituzioni attuali e dell'*instaurazione* di una nuova società. Alla sconfitta del dominio borghese segue il superamento del modo di produzione capitalistico e l'istituzione di quello comunista. L'idea foucaultiana dello scarto rispetto alle norme dominanti sembra invece associata a un orizzonte di *allentamento* e *disattivazione* delle maglie del potere che soffocano le virtualità dei soggetti. Si tratta dell'allargamento provvisorio dei margini di gioco di cui i soggetti dispongono dentro la rete della disciplina e del biopotere. Al modello marxiano del *rovesciamento definitivo* del dominio di classe pare opporsi, in questo modo, l'ipotesi foucaultiana di uno *spostamento indefinito* dei rapporti di potere. Alla concezione moderna della temporalità come linea di sviluppo, un progresso eventualmente accelerato da un salto decisivo, si oppone una concezione circolare della temporalità, nella quale si ripetono eternamente una serie di differenze e in cui ogni avanzamento costituisce anche un ritorno indietro. Tale tensione prende perciò la forma

⁸⁵⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 108-109.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 112.

⁸⁵⁹ Cfr. R. Nigro, «Communiste nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault», cit.

⁸⁶⁰ «Et je proposerais donc [...] – ne conclude Foucault – cette caractérisation générale [de la critique] : l'art de n'être pas tellement gouverné Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La Culture de soi*, Vrin, Paris 2015, p. 38, [traduzione nostra].

di un'ulteriore *aut aut*. Da un lato, vi è la teoria moderna della *rivoluzione*, che Marx spostando dalla politica alla società e all'economia: l'idea di un evento dirimpente, che rompe il continuum storico, segnando un prima e un dopo e assicurando un progresso per l'umanità⁸⁶¹. Dall'altro lato, invece, vi è il modello delle *resistenza*, di conflitti puntuali che si oppongono a un potere percepito come eccessivo: dei processi tattici, contingenti e mutevoli, che incrinano le tecniche di governo e che possono avanzare, ma anche regredire⁸⁶². Da una parte, l'immagine della storia come risultato dell'attività umana, e più precisamente della lotta di classe: una dinamica complessa e intermittente, ma che può comunque marcare una cesura netta, che «chiude la preistoria delle società umane»⁸⁶³, e che indica il senso della storia. Dall'altra, l'immagine di un groviglio di strati, diagonali, molteplici e imbricate, in cui le differenze proliferano all'infinito: «l'individuazione di serie differenti, che si giustappongono, si succedono, si accavallano, si incrociano, senza che si possano ridurre a un schema lineare»⁸⁶⁴. Da un lato, verosimilmente, l'exemplum della Rivoluzione francese, del rovesciamento completo e improvviso dei rapporti sociali, dal quale Marx fatica a separarsi⁸⁶⁵; dall'altro, probabilmente, l'ipotesi di un'insurrezione «inoperosa», che Foucault eredita da Maurice Blanchot e dalla sua interpretazione dei cambiamenti sociali incorsi con il Sessantotto⁸⁶⁶.

La difficile articolazione tra queste due concezioni della trasformazione storica genera una delle principali aporie in cui cadono i marxismi foucaultiano che abbiamo riassunto e criticato nel primo capitolo di questo lavoro. Questi approcci risolvono solitamente il dilemma scegliendo tra la concezione della storia legata al nome di Marx e quella legata a Foucault, e ne ereditano dunque le rispettive le difficoltà. Nel caso della critica del neoliberalismo di Dardot e Laval, per esempio, l'adozione della prospettiva tattica e contingente delle pratiche di resistenza conduce a una concezione debole, per non dire contraddittoria, delle lotte per l'emancipazione. Il loro rifiuto dell'escatologia marxista, cioè dell'idea del progressivo partorimento del comunismo da parte capitalismo, si accompagna all'evocazione del «Comune» come «principio politico alternativo», in nome del quale i soggetti resistono alla «razionalità neoliberale»⁸⁶⁷. Sganciata dalle tendenze

⁸⁶¹ Per una recente ricostruzione storica delle teorie moderne della rivoluzione, a partire da Marx e Benjamin, si veda Enzo Traverso, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Feltrinelli, Milano 2021.

⁸⁶² Cfr. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit.

⁸⁶³ K. Marx, «Introduzione a *Per la critica dell'economia politica*», cit.

⁸⁶⁴ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 12.

⁸⁶⁵ Su questo si veda ad esempio Salvatore Tiné, «Marx e la rivoluzione francese», in *Pólemos*, n.2, II, 2008, p. 159-176.

⁸⁶⁶ Cfr. Étienne Balibar, «Pensée du dehors ? Foucault avec Blanchot?», in J. Braunstein et alii (dir.), *Foucault(s)*, cit., disponibile online: <https://books.openedition.org/psorbonne/96227>.

⁸⁶⁷ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune*, cit.

storiche del capitalismo, tuttavia, il principio del Comune risulta astratto, perché autonomo – o meglio, trascendente – rispetto alle dinamiche sociali. Dal canto loro, Hardt e Negri risolvono invece il dilemma in senso tradizionalmente marxista. Il «Comune», nella loro prospettiva, non è un principio, ma un «modo di produzione», che emerge dalle tendenze immanenti al capitalismo e che può affermarsi grazie alle lotte della «moltitudine»⁸⁶⁸. Una «teleologia materialista», che indica la direzione del corso storico seguita dalle lotte per la liberazione, garantisce la composizione delle soggettività e delle istanze differenti della moltitudine nella figura unitaria di un soggetto rivoluzionario. Il marxismo di Hardt e Negri implica quindi, se non alla centralizzazione, almeno alla sincronizzazione delle diverse lotte sociali, sacrificando così la specifica temporalità di ognuna. Il difetto di questi approcci ci pare in effetti speculare. Una teoria basata unicamente sulle tattiche di resistenza, senza riferimenti a tendenze e contraddizioni storiche profonde, fatica a individuare le condizioni oggettive su cui fondare le lotte sociali. Viceversa, una teoria che conserva l'idea della rivoluzione come evento che chiude la storia del capitalismo rischia di condurre a un approccio teleologico, che non rende conto della compresenza di temporalità e soggettività differenti in quelle stesse lotte.

L'ipotesi che proponiamo in conclusione è allora che l'antinomia tra la concezione marxiana e quella foucaultiana della storia costituisca una delle principali poste in gioco per chi si propone di «concettualizzare», nel mondo di oggi, diversi paradigmi di lettura del sociale, come quelli legati alla storia dei marxismi e quelli legati agli approcci intersezionali. Per questo cantiere di ricerca, la teoria della trasformazione storica risulta determinante per almeno due motivi, tra loro interconnessi. In primo luogo, perché si tratta di un ambito nel quale, ancora una volta, le teorie marxiste e quelle dell'intersezionalità sembrano irrimediabilmente divergere. Nonostante i numerosi sforzi per complicare l'idea di Marx «filosofo della storia» teleologico ed eurocentrico⁸⁶⁹, molte analisi marxiste restano legate a una concezione unitaria della storicità, nella quale la trasformazione del capitalismo consiste in una cesura – improvvisa o graduale, ma comunque dirimpante – attuata da un soggetto cosciente (la classe «in sé e per sé»), che unifica i desideri di liberazione e determina un cambiamento irreversibile. Dal canto loro, le teorie dell'intersezionalità sembrano invece cadere nella difficoltà opposta. Moltiplicando i fattori di oppressione, le soggettività

⁸⁶⁸ Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Comune*, cit.

⁸⁶⁹ Sulle diverse concezioni marxiane della storia nel primo libro del *Capitale*, si veda ad esempio Stéphane Haber, «Diversité et historicité du capitalisme d'après le livre I du *Capital*», cit. Sull'importanza dei «margini» nella teoria marxiana del capitalismo e nella concezione materialistica della storia, si veda invece Kevin B. Anderson, *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*, Chicago University Press, London-Chicago 2010. Sulla teoria delle «temporalità plurali» in Marx, si veda M. Tomba, *Strati di tempo*, cit.

e i focolai di lotta, esse faticano a individuare la soglia nella quale questa pluralità di pratiche e singoli conflitti si combina, rovesciando i rapporti di forza complessivi.

La tensione tra i concetti di evento e processo, unitarietà e molteplicità storica risulta inoltre più forte, e addirittura lacerante, con l'acuirsi della crisi ecologica. Come argomentato da Dipesh Chakrabarty⁸⁷⁰, il passaggio all'era dell'«Antropocene» costituisce infatti una sfida ineludibile per le teorie che aspirano a pensare la storicità in senso critico. Essa marca un'epoca nella quale un fattore specifico di dominio – quello della natura – minaccia le condizioni stesse di vivibilità del globo. La connessione sempre più stretta tra storia naturale e storia umana, terra e società, pianeta e modo di produzione interroga allora chi riflette, in una prospettiva critica, nell'ambito della filosofia politica e delle scienze sociali. E questo non soltanto perché gli effetti ormai planetari del capitalismo influenzano l'ipotesi dell'intersezione tra diverse forme di dominio e pratiche di liberazione, ponendo il problema del dominio della natura come nodo sempre più rilevante nella rete delle diverse forme di oppressione. Nella misura in cui pone il problema di un processo storico indipendente dall'*agency* umana, di un evento catastrofico imminente e di un'azione urgente, la condizione antropocenica interroga i presupposti stessi delle nostre concezioni della trasformazione storica, invitandoci a tornare sul rapporto tra i concetti di rivoluzione e resistenza che, spesso, il dibattito contemporaneo eredita proprio da due autori come Marx e Foucault.

⁸⁷⁰ Dipesh Chakrabarty, «The climate of history: four theses», in *Political Inquiry*, vol. 35, n. 2, 2009, p. 197-222. Per approfondire la posizione di Chakrabarty su questo tema, si veda Dipesh Chakrabarty, *The climate of history. In a planetary age*, Chicago University Press, London-Chicago 2021. Per un'introduzione al concetto di Antropocene e alle più recenti ricerche che vi hanno riflettuto in senso critico, si veda Paolo Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

2. Tre piste di ricerca

Senza dubbio caricaturale, e molto semplificata per le esigenze della presente esposizione, anche l'antinomia tra le concezioni della storia di Marx e di Foucault può essere complicata e sfumata. Sul piano della storia delle idee, si può per esempio sottolineare che, nel *Manifesto comunista*, Marx non profetizza una rivoluzione improvvisa, che esplode *ex nihilo*, ma sviluppa una teoria in cui le resistenze proletarie, che si danno sempre *ex aliquo*, producono le «congiunture» favorevoli al processo rivoluzionario⁸⁷¹. Seguendo questa linea, si può poi notare che, nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx non concepisce la lotta di classe come uno necessario sviluppo teleologico, ma come un insieme di processi stratificati e multilineari, che «criticano continuamente se stessi; interrompono ad ogni istante il proprio corso [...] fino a che non si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro»⁸⁷². Sempre sul piano storico, si può inoltre evidenziare che Foucault, pur criticando il concetto moderno di rivoluzione, non elude completamente il problema della trasformazione radicale e repentina del corso storico, ma introduce piuttosto, per designarla, una categoria alternativa: quella di «soulèvement»⁸⁷³. Sul piano ontologico, invece, si può mettere in luce, come fatto da Balibar, che Marx e Foucault non condividono la concezione messianica dell'Evento come sospensione della storia, che accomuna paradossalmente le ontologie di Deleuze, di Heidegger e di molti loro allievi, ma sviluppano piuttosto, in modi diversi ma non per forza alternativi, una «filosofia dell'attualità»⁸⁷⁴. Su queste basi, peraltro, si può allora elaborare – come fatto, in modi e con fonti diverse, da Emmanuel Renault e da Judith Revel⁸⁷⁵ – un'ontologia sociale dell'attualità basata sui concetti di «processo» e «discontinuità», in cui l'evento emerge come bivio, o come un momento di rottura, all'interno di una dialettica storica aperta e non sintetizzabile.

⁸⁷¹ Su questo, si veda É. Balibar, «Il *Manifesto* oltre il suo tempo», cit.

⁸⁷² Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, [trad. it., *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 52]. Su questo, si vedano M. Tomba, *Strati di tempo*, cit., p. 128-129. Andrea Moresco, «Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento», in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, IV, Quodlibet, Macerata 2022, p. 181-196.

⁸⁷³ «Vint l'âge de la "révolution". Depuis deux siècles celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable [...] Merveilleuse et redoutable promesse. [...] Mais je ne serais pas d'accord de dire "Inutile de se soulever, ça sera toujours la même chose". [...] On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle». Michel Foucault, «Inutile de se soulever ?», in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 791-793.

⁸⁷⁴ Si veda, a questo proposito, Étienne Balibar, «La filosofia dell'attualità: oltre l'evento?», in Rita Fulco, Andrea Moresco (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, IV, Quodlibet, Macerata 2022, p. 109-133.

⁸⁷⁵ Sulla scorta di Hegel e Dewey, nel caso del primo; e sulla scorta di Foucault e Merleau-Ponty, nel caso della seconda. Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris 2015. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit.

Fecondi e ricchi di spunti, questi lavori pongono le basi per una teoria della trasformazione sociale, o della transizione storica, che tenga insieme il concetto di rivoluzione e resistenze: l'intersezione, cioè, tra evento e processo, moltiplicazione e unificazione della storicità. Tanto più all'epoca della crisi climatica, questo campo di problemi ci pare aperto a nuovi sviluppi. Viste le sue dimensioni, esso non può essere affrontato nello spazio di una ricerca come la nostra, dotata, lo ripetiamo, di un intento terapeutico, per definizione preliminare. Liberandoci dagli ostacoli che ostruiscono l'incontro alcuni concetti marxiani e alcuni concetti foucaultiani, il lavoro finora svolto ci autorizza, al più, a delineare i confini di questo campo di problemi, e a tracciare alcune ipotesi di ricerca. In conclusione, ci limitiamo quindi a proporre tre piste, che possono essere percorse per approfondire il rapporto, che si crede troppo spesso antinomica, tra la concezione della storia di Marx e quella di Foucault.

2.1. Foucault e Marx: il giornalismo filosofico di fronte al mondo coloniale

La prima pista di ricerca prosegue la lettura incrociata di Marx e Foucault in una direzione lasciata a margine nel presente lavoro. Essa consiste nella comparazione delle forme di «giornalismo filosofico» praticate, in modi e in epoche diverse, da Marx e da Foucault. In questo modo, tale ricerca interroga le loro teorie della storia a partire della congiuntura storica specifica nella quale intervengono.

Quest'indagine potrebbe partire da una prima constatazione: che Marx e Foucault, a differenza di molti filosofi politici, hanno interrogato e sono intervenuti nella loro attualità non soltanto con la teoria, ma attraverso l'inchiesta giornalistica. Nel caso di Marx, in effetti, l'attività di corrispondenza per il «New York Daily Tribune» è stata non soltanto un mezzo di sopravvivenza economica durante la sua lunga permanenza londinese, ma ha anche costituito uno spazio di ricerca, riflessione e intervento pubblico, contemporaneo alla stesura del *Capitale* e all'impegno politico nella Prima Internazionale. Nel caso di Foucault, l'importanza dell'attività giornalistica è invece confermata non soltanto dall'impegno nel GIP, dalle numerose interviste e dalla sua notevole esposizione mediatica a sostegno delle lotte dei carcerati, ma anche dalla sua corrispondenza giornalistica durante la rivoluzione iraniana del 1979, che diede vita a un'importante querelle. A partire da questa constatazione, tale ricerca potrebbe quindi porre alcune domande di taglio storico, quali: in che modo Marx e Foucault concepiscono, in quanto teorici critici, l'inchiesta giornalistica? quali sono le analogie e le differenze dei loro rispettivi approcci? che rapporto stabiliscono, ad esempio, tra la scrittura di articoli di giornale e la prassi politica? e che

ruolo svolge questo rapporto nell'elaborazione delle loro rispettive teorie? La ricerca potrebbe poi mettere in evidenza un secondo punto: che una parte consistente dell'inchieste giornalistiche compiute da Marx e da Foucault riguarda eventi e processi storici in paesi non occidentali, che hanno fortemente influenzato la loro concezione della storicità. Leggendo Marx e Foucault a partire dalla loro comprensione del mondo coloniale e postcoloniale, oltre che delle questioni di taglio storico, questa ricerca potrebbe porre delle questioni di taglio teorico, quali: che effetto hanno avuto le analisi del mondo non-occidentale sulla teoria della rivoluzione di Marx? E viceversa, in che modo il reportage giornalistico su un evento come quello della rivoluzione iraniana del 1979 ha modificato la teoria foucaultiana della resistenza alle tecnologie di potere?

2.2. Foucault e Fichte: attività, prassi, pratiche

La seconda pista di ricerca risale a monte della nostra lettura incrociata di Marx e Foucault. Essa propone di approfondire la relazione tra il pensiero di Foucault e quello di Fichte. Come notato da Pierre Dardot⁸⁷⁶, e come sottolineato nel sesto capitolo di questa tesi, le diverse concezioni della storia di Marx e di Foucault sottendono, in effetti, due diverse concezioni della pratica: la categoria di «prassi», da un lato; e la nozione di «pratiche», dall'altro. Si tratterebbe, con tale ricerca, di indagare la genesi e i presupposti di questi due diversi paradigmi.

A prima vista lontani dalle sue principali risorse teoriche, Foucault nomina, a sorpresa, il pensiero di Fichte per chiarire la sua analisi della rivoluzione iraniana. Nel 1979, discutendo della questione iraniana, egli distingue tra un approccio «umanistico» alle grandi trasformazioni storiche, che presuppone un soggetto universale come attore della storia, e un'analisi in termini di «volontà» e di «soggettivazione». A questo proposito, Foucault sostiene che «ma volontà è l'atto puro del soggetto. E il soggetto è ciò che è fissato e determinato da un atto di volontà»⁸⁷⁷. Egli precisa, inoltre, che più che hegeliano, il suo discorso sull'«atto» della sollevazione contro il potere è «molto fichtiano» e, proprio per questo, non «idealista»⁸⁷⁸. Si tratterebbe allora di approfondire il retroterra, le ragioni e il significato di questa dichiarazione di Foucault, risalendo a quelli che Fischbach chiama i «fondamenti dell'ontologia moderna dell'agire»⁸⁷⁹. In questo senso, si potrebbe tornare sul concetto fichtiano di «atto», leggendolo come matrice dalla quale si diramano la concezione

⁸⁷⁶ P. Dardot, «De la praxis aux pratiques», cit.

⁸⁷⁷ M. Foucault, «Entretien inédit avec Farès Sassine (1979)», cit.

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

⁸⁷⁹ Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Vrin, Paris 2001.

marxiana della «prassi» rivoluzionaria e quella foucaultiana della volontà come «atto puro» e della soggettivazione come «pratica di libertà». Questa ricerca avrebbe un senso sia storico che teorico. Interrogando non solo l'«anti-hegelianismo» della filosofia francese contemporanea ma anche il suo anti-idealismo, essa permetterebbe di costruire una genealogia del concetto foucaultiano di volontà e di pratiche, ricollegandoli non soltanto alla tradizione, ma all'idea fichtiana di «attività» e di «auto-posizione» dell'Io.

2.3. Foucault e il marxismo eterodosso: utopia, possibilità, rottura

La terza pista di ricerca si situa invece a valle della lettura incrociata di Marx e Foucault fino qui sviluppata. Essa consiste in uno studio dei rapporti tra Foucault e le teorie della storia elaborate alle origini del cosiddetto «marxismo occidentale», in particolare da Ernst Bloch, da Walter Benjamin e dal giovane György Lukács. Con tale ricerca, si tratterebbe di estendere il metodo di lettura dei punti di eresia a dei pensatori marxisti considerati a loro volta «eretici» dal marxismo ortodosso negli anni Venti e Trenta del Novecento.

Quest'indagine potrebbe prendere in considerazione, in un quadro di teoria della storia, i concetti di utopia, possibilità e rottura. Essa potrebbe partire da un esplicito riferimento di Foucault a *Il Principio speranza* di Bloch. Interpellato, nel 1979, sulla sua interpretazione della rivoluzione iraniana, Foucault sottolinea infatti che la lettura di questo libro lo ha fatto riflettere sul rapporto tra la nascita del pensiero rivoluzionario e le eresie religiose, portandolo a ragionare su quell'«apertura, quel punto di luce e di attrazione» che si apre all'interno «del nostro tempo e della nostra storia»⁸⁸⁰. Al centro di tale riferimento vi è il rapporto tra sollevazione popolare e utopia, tra evento e spiritualità politica: dei concetti a partire dai quali una lettura incrociata di Foucault e Bloch che sarebbe interessante sviluppare. La ricostruzione del rapporto tra Foucault e i marxismi occidentali può poi proseguire con una lettura del metodo della «genealogia» di Foucault alla luce delle *Tesi di filosofia della storia* di Benjamin. Si tratta, in questo caso, di concepire la genealogia foucaultiana non solo come una forma di «critica» del presente⁸⁸¹, ma come uno strumento di «possibilizzazione», vale a dire di riapertura delle possibilità di trasformazione sociale sconfitte, scartate dalla storia⁸⁸². Questa definizione permette di mettere la genealogia di Foucault in rapporto con l'idea benjaminiana secondo cui, nella storia degli oppressi, «c'è

⁸⁸⁰ Michel Foucault, «Entretien inédit avec Farès Sassine (1979)», disponibile online: <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.

⁸⁸¹ Cfr. Martin Saar, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, cit.

⁸⁸² Daniele Lorenzini, «On possibilising genealogy», in *Inquiry*, January 2020.

un'intesa segreta tra le generazioni passate e la nostra», animata da una «*debole* forza messianica»⁸⁸³. Tale ricerca potrebbe, infine, interrogare un'oscillazione concettuale presente in Foucault e ipotizzare che se ne possa trovare lo specchio rovesciato in alcune pagine di *Storia e coscienza di classe* del giovane Lukács. Si tratta, da un lato, del nesso tra i concetti di «soggettivazione» e «coscienza di sé», che Foucault talvolta ripudia e talvolta afferma⁸⁸⁴; e, dall'altro lato, della tensione tra la definizione lukacsiana della «coscienza del proletariato» come «salto» soggettivo, o come rottura, all'interno del corso storico e la sua diversa definizione come «processo» oggettivo, o come sintesi dialettica, del modo di produzione capitalistico⁸⁸⁵. Scoprendo gli echi blochiani, benjaminiani e lukacsiani presenti in Foucault, si potrebbe così tornare sulle opere dei fondatori del marxismo eterodosso, leggendoli, con il movimento inverso, a partire da una serie di domande foucaultiane.

⁸⁸³ Walter Benjamin, «Tesi di filosofia della storia», in Walter Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014, p. 76.

⁸⁸⁴ Da un lato, per Foucault, «vouloir faire de l'analyse historique le discours du continue, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces de la même médaille». M. Foucault, «Réponse au cercle d'épistémologie », cit., p. 727. Dall'altro lato, egli sostiene però anche che la soggettivazione è « le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi ». M. Foucault, «Le retour de la morale», cit., p. 1525.

⁸⁸⁵ Cfr. György Lukács «Coscienza di classe», in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, cit., p. 59-106.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Opere di Karl Marx e Friedrich Engels

Karl Marx, «Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz», 1842 [trad. it. *La legge contro i furti di legna*, Editori Riuniti, Roma 1990].

Id., «Marx an Ruge», September 1843 [trad. it. «Lettera a Ruge. Settembre 1843, Kreuznach», in Gian Mario Bravo (a cura di), *Annali franco-tedeschi*, Massari Editori, Grotte del Castro 2001].

Id., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1843, [trad. it. «Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione», ivi].

Id., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932, [trad. it. *Manoscritti economico-filosofici*, Feltrinelli, Milano 2018].

Id., *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen*, 1844, [trad. it. «Glosse marginali all'articolo "Il Re di Prussia e la riforma sociale", firmato "Un prussiano"», in Marx, *Opere complete. IV, 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1972, disponibile online].

Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England mit dem Untertitel Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, 1845, [trad. it. *Situazione della classe operaia in Inghilterra*, Feltrinelli, Milano 2021].

Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1888, [trad. it. «Tesi su Feuerbach», in Marx, *Opere complete. V, 1845-1846*, disponibile online: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>].

Friedrich Engels, Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*, 1933, [trad. it. *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2018].

Id., *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik*, 1845, [trad. it. *La Sacra Famiglia. Ovvero, critica della critica critica*, Editori Riuniti, Roma 1972].

Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la «Philosophie de la Pauvreté» de Proudhon*, 1847, [trad. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 2019].

Id., *Manifest der Kommunistische Partie*, 1848, [trad. it. *Manifesto comunista*, Ponte delle Grazie, Firenze 2018].

Id., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, [trad. it. *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1964].

Id., *Grundrisse. 1857-1858*, 1939-1941, [trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Milano 2011].

Id., *Das Kapital Erstes Buch, der Produktionsprozess des Kapitals, Sechstes Kapitel: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess*, 1932, [trad. it. *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito: risultati del processo di produzione immediato*, La Nuova Italia, Firenze 1969].

Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, I, II, III, 1890, [trad. it. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Utet, Torino 2009].

Id. *The Civil war in France*, 1871, [trad. it. *La Guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 2018].

Id., *Kritik des Gothaer Programms*, 1891, [trad. it. *Critica al Programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1994].

Karl Marx, *Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der Politischen Ökonomie*, 1881, [trad. it. «Glosse marginali al manuale di economia politica di Adolph Wagner», in Karl Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, disponibile online].

Friedrich Engels, «Lettera à Joseph Bloch», 21 settembre 1890, [trad. it. «Lettera a J. Bloch», disponibile online].

Opere di Michel Foucault

Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 2005 (1954), [trad. it. *Malattia mentale e psicologia*, Raffaele Cortina, Milano 1997].

Id., *La question anthropologique. Cours à l'Université de Lille (1954-1955)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2022.

Id., *Histoire de la folie*, Gallimard, Paris 2020 (1963), [trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1998].

Id., *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 2015 (1963), [trad. it. *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1994].

Id., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 2016 (1966), [trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2013].

Id., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 2008 (1969), [trad. it. *Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1997].

Id., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1970, [trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2020].

Id., *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2011, [trad. it. *La volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, Feltrinelli, Milano 2015].

Id., *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2015, [trad. it. *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Feltrinelli, Milano 2019].

Id., *La Société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2013; [trad. it. *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016].

Id., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2003, [trad. it. *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2022].

Id., *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 1999, [trad. it. *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2017].

Id., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard, Paris, 1997, [trad. it. *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2009].

Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard, Paris 2004, [trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005].

Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil-EHESS, Paris 2004, [trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2015].

Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1979.

Id., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2012, [trad. it. *Il governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano 2021].

Id., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2008, [trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo del sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2015].

Id., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2013].

Id., *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2015].

Id., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1994, [trad. it. *La cura del sé. Storia della sessualità III*, Feltrinelli, Milano 2014].

Id., *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité IV*, Gallimard, Paris 2018, [trad. it. *Le confessioni della carne. Storia della sessualità IV*, Feltrinelli, Milano 2019].

Id. *Dits et écrits*, I, II, Gallimard, Paris 2001 (1994).

Id., «Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit de Michel Foucault avec quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle de la revue Rouge (juillet 1977)», in *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011/2, [trad. it. «L'immanenza del potere. Intervista a Rouge», in Mattia Di Pierro, Francesco Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, I, Quodlibet, Macerata 2019].

Id., «Réponse à la première question», manuscrit, boîte 79, Archives Foucault, in Bibliothèque Nationale de France, (BNF), Paris, cité et commenté in Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan, «Introduction», in Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015.

Id., *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015.

Id., «Entretien inédit avec Farès Sassine (1979)», disponible online: <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.

Letteratura secondaria

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris 2012 (1997), [trad. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2007].

Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*. Band 5. Fischer, Frankfurt am Main 1987, [trad. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010].

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

Giorgio Agamben, *A che punto siamo? Epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

Delia Aguilar, «Tracing the Roots of Intersectionality» *Monthly Review Magazine*, April 12, 2012.
Amy Allen, «“Dripping with Blood and Dirt from Head to Toe”: Marx's Genealogy of Capitalism in *Capital*, Volume 1», in *The Monist*, Volume 105, Issue 4, October 2022, p. 470-486.

Romano Alquati, *Sulla FLAT e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1975.

Romano Alquati, *Per fare conricerca*, Deriveapprodi, Roma 2022.

Romano Alquati, *Lavoro e attività. Per un'analisi della schiavitù neomoderna*, manifestolibri, Roma 1998.

Romano Alquati, *La riproduzione del futuro*, Deriveapprodi, Roma 2021.

Louis Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005 (1965), [trad. it. *Per Marx*, Feltrinelli, Milano 1980].

Louis Althusser et alii, *Lire Le Capital*, PUF, Paris 2014 (1965), [trad. it. *Leggere Il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1980].

Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in Louis Althusser, *Positions*, Éditions sociales, Paris 1976, [trad. it. «Ideologia e apparati ideologici di Stato», in Louis Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981].

Kevin B. Anderson, *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*, Chicago University Press, London-Chicago 2010.

Andrea Angelini, «Il concetto di alienazione tra dialettica e struttura: Foucault, Hyppolite, Althusser», in *Dianoia. Rivista di filosofia*, 24/XXII, 2017, p. 121-150.

Hannah Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998 (1958), [trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2017].

Alessandro Arienzo, *La Governance*, Ediesse, Roma 2013.

Philippe Artières, Laurent Quero (dir.), *Groupe d'Information sur les Prisons. Archive d'une lutte*, Éditions de l'IMEC, Caen 2004.

Philippe Artières, Philippe Chevallier, Pascal Michon, Matthieu Potte-Bonneville, Judith Revel, Jean-Claude Zancarini, Jean-François Bert (dir.), *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Éditions de l'IMEC, Caen 2009.

- Cinzia Arruzza, «Functionalist, determinist, reductionist: social reproduction feminism and its critics», in *Science & Society*, vol. 80, n. 1, 2016, p. 9-30.
- Marco Assennato, «Il dispositivo Foucault. Un seminario a Venezia», in *Engramma*, disponibile online: http://www.egramma.it/eOS/index.php?id_articolo=%203419.
- Étienne Balibar, *Cinq études de matérialisme historique*, Maspero, Paris 1974, [trad. it. *Cinque studi di materialismo storico*, Pgreco, Milano 2021].
- Id., *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, [trad. it. *Spinoza e la politica*, manifestolibri, Roma 1995].
- Id., *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris 2014 (1994), [trad. it. *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma 2005].
- Id., *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997.
- Id., «Préface», in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Seuil, Paris 2002.
- Id., «Violence», in *Historical Materialism*, 2009/1, p. 99-125.
- Id., *Citoyen sujet et autres écrits d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011.
- Id., «L'instance de la lettre et la dernière instance», in *Actuel Marx*, n. 59, 2016/1, p. 42-52.
- Id., *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique*, Écrits II, La Découverte, Paris 2020.
- Id., «Reproductions: une généalogie», in *Actuel Marx*, n. 70, 2021, p. 12-29.
- Céline Bagault, «L'expérience du GIP», in Héloïse Lhéréte (dir.) *Michel Foucault. L'homme et l'œuvre : héritage et bilan critique*, Editions Sciences Humaines, Paris 2017, p. 22-23.
- Laurent Baronian, «Sous les pavés: le *Capital*. Le problème du "travail" dans l'opéraïsme et la Neue Marx-Lektüre», in *Période*, 2017, disponibile online: <http://revueperiode.net/sous-les-paves-le-capital-le-probleme-du-travail-dans-loperaisme-et-la-neue-marx-lecture/>.
- Luca Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008.
- Id., «The Ambivalence of "Gewalt" in Marx and Engels: On Balibar's Interpretation», in *Historical Materialism*, 2009/2, p. 215-236.
- Georges Bataille, *La notion de dépense*, Éditions Lignes, Paris 2011 (1933).
- Id., *La part maudite*, Éditions de Minuit, Paris 2014 (1949).
- Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Berlin 1986, [trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013].
- Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1972.
- Riccardo Bellofiore, Massimiliano Tomba, «"The Fragment on Machine" and *The Grundrisse*. The Workerist Reading in Question», in Marcel Van Der Linden, Karl Heinz Roth (a cura di), *Beyond Marx: theorizing global labour relations of the twenty first century*, Haymarket, Chigago 2014, p. 345-368.

- Riccardo Bellofiore, «Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel», in *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, 5, 2013, p. 42-78.
- Walter Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014.
- Jacques Bidet, *Que faire du Capital?*, PUF, Paris 2000 (1985).
- Id., *Théorie de la modernité*, PUF, Paris 1990, [trad. it. *Teoria della modernità*, Editori Riuniti, Roma 1992].
- Id., *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, Paris 2004, [trad. it. *Il Capitale. Spiegazione e ricostruzione*, manifestolibri, Roma 2010].
- Jacques Bidet, Eustache Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris 2001.
- Jacques Bidet, Gérard Duménil, *Altermarxisme. Un autre marxisme pour un autre monde*, PUF, Paris 2007.
- Id., *L'État-monde. Libéralisme, socialisme et communisme à l'échelle globale*, PUF, Paris 2011.
- Id., *Foucault avec Marx*, La Fabrique, Paris 2014.
- Id., *Néolibéralisme. Un autre grand récit*, Les Praires Ordinaires, Paris 2016.
- Id., *Marx et la Loi Travail. Le corps biopolitique du Capital*, Éditions Sociales, Paris 2016.
- Ashley Bohrer, *Marxism and intersectionality. Race, gender, class and sexuality under contemporary capitalism*, Columbia University Press, New York 2019.
- Norberto Bobbio, «Esiste una dottrina marxista dello Stato?», in *Mondoperaio*, agosto/settembre, 1975, p. 24-31.
- Luc Boltanski, Éve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, [trad. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014].
- Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éditions de Minuit, Paris 2018 (1979), [trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983].
- Francesco Brancaccio (ed.), «The Gilets Jaunes Uprising», in *The South Atlantic Quarterly*, volume 119/4, 2020.
- Francesco Brancaccio, Carlo Vercellone et alii, *Il Comune come modo di produzione*, Ombre Corte, Verona 2017.
- Peter Bratsis, *Everyday life and the State*, Routledge, London-New York 2007.
- Jean-François Braunstein et alii, *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2017.
- Wendy Brown, *Undoing demos. Neoliberalism's stealth revolution*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Id., «Power visible and invisible: Neoliberalism in Marxian and Foucauldian frames», University of California, conferenza disponibile online: https://www.youtube.com/watch?v=tqQ_dIjr3uU.

- Daniel Brudney, «Two Marxian Themes. The alienation of labor and the linkage thesis», in Jan Kandiyali (a cura di), *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Capitalism, and Human Flourishing*, Routledge, London 2018, p. 38-211.
- Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of the identity*, Routledge, London-New York 2006 (1990), [trad. it. *Questione di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2017].
- Id., *The psychic life of power. Theories of subjections*, Stanford University Press, Standford 1997, [trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Verona, 2013].
- Id., *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- Id., *Deux lectures du jeune Marx*, Éditions Sociales, Paris 2019, [trad. *Due letture del giovane Marx*, Mimesis, Milano-Verona 2021].
- Massimo Cacciari, «“Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico di Deleuze e Foucault», in *Aut-aut*, n. 61, 1977, p. 131-133.
- Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 2013 (1966), [trad. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998].
- Nestor Capdevila, *Le concept d'idéologie*, PUF, Paris 2004.
- Marco Casalino, «Gramsci e Foucault. Ipotesi di confronto», in *Gramsciana*, 4, 2017, n. 175, p. 73-93.
- Andrea Cavazzini, *Enquête ouvrière et théorie critique: enjeux et figures de la centralité ouvrière dans l'Italie des années 1960*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2013.
- Robin Celikates, Rahel Jaeggi (a cura di), *Filosofia sociale. Un'introduzione*, Mondadori, Milano 2018.
- Robin Celikates, *Kritik als Soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus Verlag, Frankfurt 2009.
- Yves Charbit, «Capitalisme et population: Marx et Engels contre Malthus», in *Revue critique de sciences humaines*, n. 13, 2005/2, p. 183-208.
- Dipesh Chakrabarty, «The climate of history: four theses», in *Political Inquiry*, vol. 35, n. 2, 2009, p. 197-222.
- Id., *The climate of history. In a planetary age*, Chicago University Press, London-Chicago 2021.
- Vincent Chanson, Frédéric Monferrand, «Réification et antagonisme. L'opéraïsme, la Théorie Critique et les apories du marxisme autonome», in *Période*, 2016, disponibile online: <http://revueperiode.net/reification-et-antagonisme-loperaisme-la-theorie-critique-et-les-apories-du-marxisme-autonome/>.
- Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, Paris 2011.
- Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Deriveapprodi, Roma 2014.
- Patricia Hill Collins, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, Routledge, London 2008.

Combabee River Collective statement, disponibile online:
https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf.

Laura Cremonesi et alii (a cura di), *Foucault and the making of subjects*, Rowman and Littlefield, London-New York 2016.

Kimberlé W. Crenshaw, «Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color», in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991.

Alexis Cukier, «Entrepreneur de soi ou travail aliéné? Penser l'organisation néomanagériale avec et au-delà de Foucault», in *Terrains/théories*, 6, 2017, disponibile online:
<https://journals.openedition.org/teth/918>.

Giairo Daghini, Sergio Bologna, *Maggio '68 in Francia*, Deriveapprodi, Roma 2008.

Asli Daldal, «Power and ideology in Gramsci and Foucault», in *Review of History and Political Science*, Vol. 2, n. 2., June 2014, p. 149-167.

Pierre Dardot, Christian Laval, El Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, La Découverte, Paris 2004.

Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009, [trad. it. *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Deriveapprodi, Roma 2013].

Id., *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, Paris 2012.

Id., *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, La Découverte, Paris 2014, [trad. it. *Del comune, o sulla rivoluzione nel XXI secolo*, Deriveapprodi, Roma 2015].

Id., *Ce cauchemar qui en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, Paris 2016, [trad. it. *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Deriveapprodi, Roma 2016].

Id., *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, La Découverte, Paris 2020.

Angela Y. Davis, Cornel West, *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine and the foundations of a movement*, Haymarket Book, Chicago 2016.

Alisa Del Re, «Workers' inquiry and reproductive labor», in *Viewpoint Magazine*, September 2015, disponibile online: <https://viewpointmag.com/2013/09/25/workers-inquiry-and-reproductive-labor/>

Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, Paris 2015 (1962), [trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2021].

Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, [trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999].

Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 [trad. it. *Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002].

Id., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Éditions de Minuit, Paris 1980, [trad. it., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II*, Castelvecchi, Roma 2003].

- Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004 [1986], p. 38, [trad. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987].
- Id., *Pourparlers. 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990, [trad. it. *Pourparlers. 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000].
- Id., *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2017.
- Romain Descendre, Jean-Louis Fournel (dir.), *Langage, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, ENS Éditions, Lyon 2015.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1979, [trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002].
- Id., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, [trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1993].
- Mattia Di Pierro, Francesco Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, I, Quodlibet, Macerata 2018.
- Mattia Di Pierro, «Il pensiero della biopolitica in Antonio Negri: dalla tendenza all'eccedenza affermativa», in *Etica e Politica*, XX, n. 1, 2018, p. 107-126.
- Mattia Di Piero, Francesco Marchesi, Elia Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, II, Quodlibet, Macerata 2020.
- Enrico Donaggio, «Industria culturale oggi. Steve Jobs: un esercizio di teoria», in *Costruzioni psicanalitiche*, n. 23, 2012, p. 73-85.
- Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., «Biopolitica», in *Enciclopedia Italiana*, VII, Appendice, Treccani, Roma 2006, disponibile online: https://www.treccani.it/enciclopedia/biopolitica_%28Lessico-del-XXI-Secolo%29/.
- Id., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2014.
- Id., «Politica del limite. In dialogo con Toni Negri», in *OperaViva Magazine*, novembre 2017, disponibile online: <https://operavivamagazine.org/politica-del-limite/>.
- Id., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018.
- Id., *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.
- Id., *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.
- François Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, n. 343, décembre 1975.
- Id., «Note introductive à Michel Foucault, Les mailles du pouvoir», in *Magazine littéraire*, n. 325, octobre 1994.
- Juliette Farjat, «Marx and the language. How to criticize language while using it?», in *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge*, 2018/2019, p. 221-233.
- Juliette Farjat, Frédéric Monferrand, *Dictionnaire Marx*, Ellipses, Paris 2020.
- Giorgio Fazio, «Una quarta generazione della Scuola di Francoforte», in *Consecutio Rerum*, n. 4, II, 2018, disponibile online.

- Silvia Federici, *Caliban and the Witch. Women, the body and the primitive accumulation*, Autonomedia, New York 2004, [trad. it. *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano-Udine 2004].
- Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie des Zukunft*, 1843, [trad. it. *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979].
- Giovanni Fiaschi (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.
- Roberto Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.
- Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Vrin, Paris 2001.
- Id., «L'idéologie chez Marx: de la "vie étriquée" aux représentations "imaginaires"», in *Actuel Marx*, n. 43, 2008/1, p. 12-28.
- Id., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Vrin, Paris 2005.
- Id., *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009.
- Id., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, Paris 2009.
- Id., «Activité et négativité chez Marx et Spinoza», in *Archives de Philosophie*, 2005/4, n. 68, p. 593-610.
- Id., *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris 2015.
- Isabelle Fouchard, Daniele Lorenzini (dir.), *Sociétés carcérales. (Re)lectures de « Surveiller et punir »*, Éditions mare et martin, Paris 2017.
- Nancy Fraser, «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», in *Praxis*, n. 3, 1981, p. 272-287.
- Id., «Michel Foucault: a young conservative?», in *Ethics*, n. 96/1, 1985, p. 165-184.
- Nancy Fraser, Rahel Jaeggi, *Capitalism. A conversation in Critical Theory*, Polity Press, London 2018.
- Guido Frison, «Technical and technological innovation in Marx», in *History and Technology: an international journal*, n. 6:4, 1988, p. 299-324.
- Rita Fulco, Andra Moresco (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, IV, Quodlibet, Macerata 2022.
- Sophie Fuggle, Yari Lanci, Martina Tazzioli (ed.), *Foucault and history of our present*, Palgrave, London 2015.
- Andrea Fumagalli, Alfonso Giuliani, Stefano Lucarelli, Carlo Vercellone, *Cognitive Capitalism. Welfare and Labour*, Routledge, London 2019.
- Veronica Gago, *La potencia feminista. O el deseo de cambiar todo*, La siniestra ensayos, Lima 2021, [trad. it. *La potenza femminista. O il desiderio di cambiare tutto*, Capovolte Editore, Alessandria 2022].

Davide Gallo Lassere, «Sulla traiettoria teorica e politica di Mario Tronti», in *Effimera*, 2018, disponibile online: <http://effimera.org/la-traiettoria-teorica-politica-mario-tronti-davide-gallo-lassere2>.

Davide Gallo Lassere, Frédéric Monferrand, «Inquiry: between critique and politics», in *South Atlantic Quarterly*, Volume 118/Issue 2, 2019, p. 444-456.

Id., «Les aventures de l'enquête militante», in *Rue Descartes*, n. 96, 2019/2, p. 93-107.

Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Éditions Demopolis, Paris 2011.

«Gilets Jaunes: une querelle des interprétations», in *Lignes*, n. 59, 2019.

Grant Gillet, «Marx, Wittgenstein and the problem of consciousness», in *Counterpoint*, n. 168, 2003, p. 101-113.

Pascale Gillot, Daniele Lorenzini (dir.), *Foucault Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS Éditions, Paris 2016.

Chiara Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, manifestolibri, Roma 2018.

Maurice Godelier, «La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique», in *L'Homme*, 18, 3-4, 1978, p. 155-188.

Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 2014.

Id., «La rivoluzione contro *Il Capitale*», in *L'Avanti*, 24 novembre 1917, disponibile online: <http://www.marxists.org/italiano/gramsci/17/rivoluzionecontrocapitale.htm>.

Frédéric Gros, *Michel Foucault*, PUF, Paris 1996.

Id., «Foucault et la “société punitive”», in *Pouvoirs*, n. 135, 2010, p. 5-14.

Frédéric Gros, Arnold Davidson (dir.), *Foucault, Wittgenstein: des possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011, p. 41-78.

Paul Guillibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Amsterdam, Paris 2021.

Stéphane Haber, *Aliénation. Vie social et expérience de la dépossession*, PUF, Paris 2007.

Stéphane Haber, Emmanuel Renault, «Une analyse marxiste des corps?», in *Actuel Marx*, n. 41, 2007/1, p. 14-27.

Stéphane Haber, «Le “monde de la vie” comme catégorie critique aujourd'hui», in *Cahiers Philosophiques*, n. 132, 2013/1, p. 58-74.

Id., *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital, aliénation*, Les Praires Ordinaires, Paris 2013.

Stéphane Haber, Frédéric Monferrand, «Un capitalisme infini? À propos de Marx, prénom: Karl de Dardot et Laval», in *Actuel Marx*, n. 53, 2013/1, p. 169-184.

Stéphane Haber, «Diversité et historicité du capitalisme, d'après le livre I du *Capital*: origines, évolutions, transformations, différenciations», in *Les études philosophiques*, 2015/4, n. 115, p. 539-554.

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, [trad. it. *Conoscenza e interessi*, Laterza, Roma-Bari 1990].

Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, [trad. it., *Lavoro e interazione*, Feltrinelli, Milano 1975].

Id., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, [trad. it. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano 1979].

Id., *Dialettica e razionalizzazione*, Unicopli, Milano 1983, p. 23-107.

Id., *Des philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, [trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987].

Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 2017 (1981), [trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1997].

Id., «Taking aim at the heart of the present», in David Hoy (dir.), *Foucault. A critical reader*, Blackwell, Oxford 1991, p. 193 e ss.

Asad Haider, Salar Mohandesi, «Workers' inquiry. A genealogy», in *Viewpoint Magazine*, September 2013, disponibile online: <https://viewpointmag.com/2013/09/27/workers-inquiry-a-genealogy/>.

Donna Haraway, «Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective», in *Feminist studies*, n. 3, 14, 1988, p. 575-599.

Bernard H. Harcourt, *Critique and Praxis*, Columbia University Press, New York 2022.

Id., «Radical Thought from Marx, Nietzsche and Freud, through Foucault, to the present», in *University of Chicago Legal Forum*, 2011, disponibile online: https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2463&context=journal_articles.

Sandra Harding, «Rethinking standpoint epistemology: what is “strong objectivity”?», in *The centennial review*, n. 3, 36, 1992, p. 437-470.

bell hooks, *Where we stand: class matters*, Routledge, London-New York 2000.

Francesco Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Quodlibet, Macerata 2020].

Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. The new order of globalization*, Harvard University Press, Cambridge-London 2000, [trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002].

Id., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Editor, London 2003, [trad. it. *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004].

Id., *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge-London 2009, [trad. it. *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano 2010].

Id., *Assembly*, Oxford University Press, New York-London 2017, [trad. it. *Assemblea*, Il Ponte delle Grazie, Milano 2018].

- Id., «Empire: Twenty Years On», in *New Left Review*, n. 120, November/December 2019, disponibile online: <https://newleftreview.org/issues/ii120/articles/empire-twenty-years-on>.
- Michael Hardt, Paolo Virno (ed.), *Radical Thought in Italy: a potential politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996.
- Harry Harootunian, *Marx after Marx. History and time in the expansion of capitalism*, Columbia University Press, New York 2015.
- Nancy C.M. Hartsock, *The feminist standpoint revisited and other essays*, Routledge, London-New York 2020
- David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, New York 2005, [trad. it. *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007].
- Id., *A companion to Marx's Capital*, Verso, London-New York, 2010, [trad. it. *Introduzione al Capitale. 12 lezioni sul primo libro e sull'attualità di Marx*, La Casa Usher, Firenze 2014].
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien Der Philosophie des Rechts*, 1820, [trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Id., *Wissenschaft der Logik*, I, II, 1812-1816, [*Scienza della logica*, vol. I, vol. II, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Michael Heinrich, *An introduction to the three volumes of Capital*, Monthly Review Press, New York, 2004.
- Thomas Herbert, «Remarques pour une théorie générale des idéologies», in *Cahiers pour l'analyse*, 9, été 1968, disponibile online.
- Thomas Hobbes, *De cive*, 1644 [trad. it., *Elementi filosofici sul cittadino*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1948].
- Id., *Leviathan*, 1651, [trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2008].
- Marcelo Hoffman, *Militant Acts: the role of investigations in radical political struggles*, Suny Press, Albany 2019.
- Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2009 (1988), [trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo Edizioni, Bari 2001].
- Id., *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt 2006, [trad. it. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano 2019].
- Id., *Pathologie der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 2007, [trad. it. *Patologia della ragione. Storia e attualità della Teoria Critica*, Pensa Multimedia, Lecce 2012].
- Id., *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, Paris 2006.
- Max Horkheimer, *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Einaudi, Torino 1974.

- Tony Iantosca, «Who are is how we are. Black Lives Matter at the disciplinary society's breaking point», in *Radical Philosophy*, volume 24/2, 2021, p. 199-223.
- Orazio Irrera, «Foucault e la questione dell'ideologia», in *Materiali foucaultiani*, vol. IV, 7/8, 2015, p. 149-172.
- Id., «Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey», disponibile online: <https://journals.openedition.org/methodos/4667>.
- Rahel Jaeggi, «“No Individual Can Resist”: Minima Moralia as Critique of Forms of Life», in *Constellations*, Volume 12, n. 1, 2005, p. 65-82.
- Id., «What is the critique of ideology?», in *Actuel Marx*, n. 48/1, 2008, p. 96-108.
- Id. (a cura di Marco Solinas), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Seller, Torino 2016.
- Id., *Entfremdung. Zur Aktualität eines Sozialphilosophie Problems*, Suhrkamp, Frankfurt, 2016, [trad. it. *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvecchi, Roma 2017].
- Id., *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt 2014, [trad. eng. *Critique of forms of life*, Harvard University Press, Cambridge-London 2018].
- Id., «Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie» in *Soziologische Theorie kontrovers – Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, n. 50, 2010, [trad. it. «Il punto di vista della Teoria Critica», in *Consecutio Rerum*, n. 7, 2014, disponibile online].
- Frederic Jameson, *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham-London 1991, [trad. it. *Postmodernismo. La logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi Editore, Roma 2007].
- Id., *Representing Capital. A reading of volume 1*, Verso, London-New York 2011.
- Antoine Janvier, «Le Groupe d'Information sur les Prisons: la philosophie politique à l'épreuve de l'événement», communication du 23 février 2007 prononcée au «Groupe belge d'études sartriennes», Université de Liège, disponibile online.
- Bob Jessop, *State theory: putting the capitalistic State in its place*, Polity Press, London 1990.
- Claudia Jones, «An end to the neglect of the problems of the negro woman!», in Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of fire: an anthology of African-American Feminist Thought*, The New Press, New York, 1995, p. 23-107.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, [trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000].
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, Verlag, 1790, [trad. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2011].
- Mads Peter Karlsen, Kaspar Villadsen, «Foucault, Maoism, Genealogy. The Influence of Political Militancy in Michel Foucault's Thought», in *New Political Science*, n. 37, 1, 2015, p. 91-117.

- Marianne Kempeneers, «Entre Marx et Foucault: la question de la reproduction», in *Sociologie et société*, vol. 38, n. 2, 2006, p. 73-86.
- Hans Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Neue Kritik-Verlag, Frankfurt 2005 (1971), [trad. it. *Costituzione e lotta di classe*, Jaca Book, Milano 1973].
- Sarah Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris 1973.
- Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, London-New York 1985 [trad. it. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Il Melangolo, Genova 2011].
- Ernesto Laclau, *On populist reason*, Verso, London-New York, 2005, [trad. it. *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2019].
- Geoffry de Lagasnerie, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, Paris 2012.
- Thanasis Lagios, «Foucauldian genealogy and Maoism», in *Le Foucauldien*, 2/1 2016, disponibile online.
- Dario Lanzardo, «Intervento socialista nella lotta operaia», in *Quaderni rossi*, 1, 1965, disponibile online: <https://www.machina-deriveapprodi.com/post/quaderni-rossi>.
- Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris 2015.
- Rudy Leonelli (a cura di), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Bulzoni Roma 2010.
- Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Travaux de sciences sociales, Paris 1971.
- Stéphane Legrand, «Le marxisme oublié de Foucault», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, pp. 27-43.
- Id., *Les normes chez Foucault*, PUF, Paris 2007.
- Id., «Le sujet du Capital», in Franck Fischbach (dir.), *Marx. Relire «Le Capital»*, PUF, Paris 2009.
- Guillaume Le Blanc, «Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 45-62.
- Giovanni Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Thomas Lemke, «“Marx sans guillemets”: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme», in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 13-26.
- Id., *Foucault's analysis of governmentality: a critique of political reason*, Verso, London-New York 2019.
- Libera Università Metropolitana, *Lessico marxiano*, Roma 2008.
- Frédéric Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, argent, travail*, La Fabrique, Paris, 2019.
- Id., *Figures du communisme*, La Fabrique, Paris 2021.

- Daniele Lorenzini, «On possibilising genealogy», in *Inquiry*, January 2020.
- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa-Verlag, Zürich 1941, [trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000].
- Jean-François Lyotard, *Dérives à partir de Marx et Freud*, Galilée, Paris 1993 (1973).
- Sandro Luce, «Dall'ideologia all'ordine del discorso. L'interpellazione di Althusser, le parole di Foucault», in *Filosofia Politica*, 2, 2014, p. 311-326.
- György Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, [trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 2021].
- Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris 1966.
- Id., *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris 1990 (1979), [trad. it. *Hegel o Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2016].
- Id., *Marx 1845. Les « Thèse » sur Feuerbach*, Amsterdam, Paris 2008.
- Id., *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris 2013.
- Id., *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Id., «Lettere di Marx a Ruge», in *Consecutio Rerum*, Archivio, 2013, disponibile online.
- Id., «Lingua, ideologia, soggetto, senso: da Thomas Herbert a Michel Pêcheux», in *Quaderni Materialisti*, 19, 2020.
- Id., «Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites», 2010, disponibile online: <http://philosophersdesk.blogspot.com/2010/11/pierre-macherey-aux-sources-de.html/>.
- Id., «Did Foucault find a “Way Out” of Hegel?», in *Theory, Culture and Society*, June 2022.
- Crawford Brough Macpherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 2011 (1962), [trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. Da Hobbes e Locke*, Mondadori, Milano 1982].
- Mat MacManus, «Getting Karl Marx and Friedrich Nietzsche talking», in *Jacobin Magazine*, January 2022, disponibile online: <https://jacobin.com/2022/01/marx-nietzsche-jonas-ceika-cck-philosophy-book-review>.
- Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris 2011.
- Andreas Malm, *Fossil capital. The rise of steam power and the roots of global warming*, Verso, London-New York 2016.
- Id., *Corona, climate, chronic emergency: war communism in the twenty-first century*, Verso, London-New York 2020.

Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», 1932, in Herbert Marcuse, *Werke*, Band 2, [trad. it. «Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico», in Herbert Marcuse, *Marxismo e filosofia*, Einaudi, Torino 1975].

Id., *One dimensional man. Study in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press Boston 1991 (1964), [trad. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999].

Søren Mau, *Mute compulsion. A theory of economic power of capital*, Verso, London-New York 2023.

Leonard Mazzone, «Perché dovremmo vivere altrimenti? Alcune ragioni etico-pragmatiche per desiderare un'altra vita», in *Consecutio Rerum*, n. 3 2017, disponibile online.

Achille Mbembe, «Le droit universel à la respiration», in *AOC*, 6 Aprile 2020, disponibile online: <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>.

Todd McCallum, «Comrade Thompson and Saint Foucault», in *Labour/Le Travail*, n. 72, 2013, p. 219-223.

Diego Melegari, «Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia», in *Scienza e Politica*, vol. XXVI, 50, 2014, p. 137-159.

Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 2000 (1955).

Sandro Mezzadra, «Attualità della preistoria: per una rilettura del ventiquattresimo capitolo del primo libro del Capitale», in *Euronomade*, 2013, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=688>.

Id., *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014.

Id., «Oltre la pura politica. Discutendo Guerra alla democrazia di Dardot e Laval», in *Euronomade*, 2016, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=8605>.

Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Borders as method. Or, The Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-London 2013, [trad. it. *Confini e frontiere: la moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014].

Id., *The Politics of Operations: excavating contemporary capitalism*, Duke University Press, Durham-London 2019, [trad. it. *Operazioni del capitale. Il capitalismo contemporaneo tra sfruttamento e estrazione*, manifestolibri, Roma 2021].

Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops: producing subjects*, Rowman and Littlefield, London 2018.

Id., «Intersectionality, identity and the riddle of class», in *Papeles del CEIC. International journal on collective identity research*, n. 2, 2021, disponibile online: <https://www.focaalblog.com/2021/10/22/sandro-mezzadra-intersectionality-identity-and-the-riddle-of-class/>.

Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano 2017 (1977).

Paolo Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

- Frédéric Monferrand, «Ontologie sociale et critique du capitalisme. Des *Manuscripts de 1844* à *Multitude*», in *Cahiers du Groupe d'Études Matérialistes*, n. 9, 2016, disponibile online: <https://journals.openedition.org/grm/776>.
- Id., «Domination abstraite? Sur quelques apories d'un concept critique», in *Actuel Marx*, n. 67, 2020/1, p. 185-199.
- Warren Montag, «“The soul is the prison of the body”. Althusser and Foucault 1970-1975», in *Yale French Studies*, 88, 1995, p. 53-77.
- Vittorio Morfino, «Sull'orlo del tempo. La teoria negriana della temporalità», in *Etica e Politica*, XX, n. 1, 2018, p. 77-105.
- Vittorio Morfino, «Premessa. Per una storia della *Wechselwirkung*» in *Quaderni Materialisti*, n. 17, 2020, pp. 1-11.
- Vittorio Morfino, «La *Wechselwirkung* in Marx ed Engels», in *Quaderni Materialisti*, n. 17, 2020, p. 129-257.
- Marcello Musto, «I Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx. Vicissitudini della pubblicazione e interpretazione critica», in *Studi storici*, n. 3, 2008, p. 763-792.
- Id. (a cura di), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma 2019.
- Antonio Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui “Grundrisse”*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Id., *L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza*, Deriveapprodi, Roma 1999 (1981).
- Id., *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Id., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugarco, Milano 1992.
- Id., *Libri del rogo*, Deriveapprodi, Roma 1997.
- Antonio Negri, Carlo Vercellone, «Le rapport capital-travail dans le capitalisme cognitif», in *Multitudes*, n. 32, 2008/1, p. 39-50.
- Id., *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2004.
- Id., «Foucault: entre passé et avenir», in *Nouveaux regards*, n. 26, 2004, disponibile online.
- Id., *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*, Ombre Corte, Verona 2012.
- Id., *Fabbriche del soggetto. Archivio 1981-1986*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Id., «Un'esperienza marxista di Foucault», in *Euronomade*, 2014, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=3903>.
- Id., «Marx e Foucault. Intervista con E. C. Sanchèz», in *Euronomade*, 2017, disponibile online: <http://www.euronomade.info/?p=10076>.
- Id., *Marx and Foucault*, Polity Press, Cambridge 2016.

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, [trad. it. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2017].

Id., *Zur Genealogie der Moral*, 1887, [trad. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2011].

Rodrigo Nunes, *Neither vertical, nor horizontal. A theory of political organization*, Verso, London-New York 2022.

Luca Paltrinieri, «Gouverner le choix procréatif: biopolitique, libéralisme, normalisation», in *Cultures et conflits*, n. 78, 2010, disponibile online.

Id., *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012.

Id., «Biopouvoir. Les sources historiques d'une fiction politique», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n. 60-4, 4 bis, 2013, p. 49-75.

Id., «Archéologie», in *Le Télémaque*, n. 48, 2015/2, p. 15-30.

Id., «L'archive comme objet. Quel modèle d'histoire pour l'archéologie?», in *Études Philosophiques*, n. 133, 2015/3, p. 353-376.

Id., «A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault», in *Studi kantiani*, n. XX, 2007, p. 73-96.

Id., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1981.

Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: a reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2013 (1978).

Frédéric Porcher, «Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale», in *Strathèse. Revue Doctorale*, n. 7, 2018, disponibile online: <https://www.ouvrir.fr/strathese/index.php?id=576>.

Stefano Procacci, «La teoria del plus-potere nei primi corsi di Foucault al Collège de France», in *Storia del pensiero politico*, n. 2, 2018, p. 241-260.

Fabio Raimondi, «Marx, Engels e la macchina dello Stato», in *Storia del pensiero politico*, 1, 2019, VIII, p. 53-70.

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, La Fabrique, Paris 2012 (1970).

Jason Read, *The micro-politics of capital. Marx and the prehistory of the present*, State University of New York Press, New York 2003.

Id., *The production of subjectivity: Marx and philosophy*, Brill, London 2022.

Peter Linebaugh, Markus Rediker, *The Many-Headed Hydra: sailors, slaves, commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Verso, London-New York 2000, [trad. it. *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2018].

Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Verlag, Frankfurt 1970, [trad. it. *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, De Donato, Bari 1973].

Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, PUF, Paris 1995, [trad. it. *Marx e l'idea di critica*, manifestolibri, Roma 1995].

Id., *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris 2004.

Id., «Du fordisme au post-fordisme: dépassement ou retour de l'aliénation?», in *Actuel Marx*, n. 39, 2006/1, p. 89-105.

Id. (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, PUF, Paris 2008.

Id., «L'Idéologie comme justification et comme description», in *Actuel Marx*, n. 43, 2008, p. 80-95.

Id., «Le problème de la résistance ouvrière dans le *Capital*», in *Études philosophiques*, 2014/4, n. 154, p. 513-526.

Id., *Marx et la philosophie*, PUF, Paris 2014.

Id., *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Vrin, Paris 2015.

Id., «L'exploitation comme domination», in *Cahiers d'économie politique*, n. 75, 2018/2, p. 85-100.

Id., «Critica sociale e conoscenza», in *Consecutio Rerum*, II, n. 4, 2018, disponibile online.

Id., «Travail reproductif et exploitation: de Marx aux théories féministes de la reproduction», in *Actuel Marx*, n. 70, 2021, p. 45-61.

Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis, Subkampf*, Berlin 1970, [trad. it. *Lavoro manuale e lavoro intellettuale. Per una teoria della sintesi sociale*, Feltrinelli, Milano 1977].

Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris 2007.

Id., *Foucault. Une pensée du discontinu*, Fayard, Paris 2010.

Id., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie, politique, histoire*, Vrin, Paris 2015.

Id., «Foucault: signe d'un nom propre?», in *Critique*, n. 835, 2016/12, p. 1006-1019.

Id., «Lire Foucault à l'ombre de Heidegger», in *Critique*, n. 836-837, 2017/1-2, p. 53-65.

Maurizio Ricciardi, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Roma 2019.

Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 2001 (1965), [trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002].

Richard Rorty, «Beyond Marx and Nietzsche», in *London Review of Books*, n. 3(3), 1981, disponibile online: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n03/richard-rorty/beyond-nietzsche-and-marx>.

Isaak Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano 1976.

David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, Routledge, London 1981.

Philippe Sabot, *Lire "Les mots et les choses" de Michel Foucault*, PUF, Paris 2014.

Martin Saar, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 2007.

Id., «Power and critique» in *Journal of power*, n. 1, vol. 3, 2010, p. 7-20.

Id., *Die Immanenz der Macht: politischen Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 2013.

Id., «Die Form der Macht. Immanenz und Kritik», in Martin Rölli, Roberto Nigro, (hrsg.), *Vierzig Jahre. Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld: Verlag, Berlin 2017, p. 157-173, [trad. it «La forma del potere. Immanenza e critica», in *Consecutio Rerum*, n. 4, II, 2018, disponibile online].

Id., «La philosophie sociale comme Théorie Critique: ordre, pratique, sujet», in *Actuel Marx*, n. 66, 2019/2, p. 138-151.

Barry Smart, *Foucault, Marxism and critique*, Routledge, London 1983.

Panagiotis Sortiris, «Thinking beyond the lock-down: on the possibility of a democratic biopolitics», in *Historical Materialism*, 28(3), 2020, p. 1-35.

Baruch Spinoza (a cura di P. Cristofolini), *Trattato politico*, ETS, Pisa 2010.

Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the subaltern speak?», in Cary Nelson, Lawrence Grossberg, *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Champaign 1988.

Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism*, Verso, London-New York 2008.

Riccardo Emilio Testa (a cura di), *Sul campo. L'inchiesta operaia di Marx: conoscere il mondo per cambiarlo*, La Feltrinelli, Milano 2018.

Massimiliano Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

Alberto Toscano, «The State of the pandemic», in *Historical Materialism*, 28(4), 2020, p. 3-23.

Adam Tooze, «How to think about policy in a poli-crisis», in *Financial Times*, 2022, November 29, <https://www.ft.com/content/a1918fec-2c8f-4051-ad78-c300b0fc9adb>.

Enzo Traverso, *The new faces of fascism. Populism and the far-right*, Verso, London-New York 2019.

Id., *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Feltrinelli, Milano 2021.

Mario Tronti, *Operai e capitale*, Deriveapprodi, Roma 2006 (1966).

Irene Viparelli, «Antonio Negri. La necessità della svolta ontologica», in *Cahiers du Groupe d'études matérialistes*, n. 10, 2016, disponibile online: <https://journals.openedition.org/grm/891>.

Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Derivapprodi, Roma 2014 (2002).

Id., *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Jean-Baptiste Vuillerod, «La lecture croisée de Hegel et de Marx chez le jeune Foucault», in *Implications philosophiques*, août 2021, disponibile online: <https://www.implications-philosophiques.org/hegel-et-marx-chez-le-jeune-foucault/>.

Id., «Coupure épistémologique ou coupure politique? Sur un dialogue de jeunesse entre Foucault et Althusser», in *Actuel Marx*, 66, 2019/2, p. 152-170.

Id., *La naissance de l'anti-hégélianisme français. Louis Althusser et Michel Foucault*, Éditions de l'ENS, Lyon 2022.

Jackie Wang, *Carceral capitalism*, MIT Press, Cambridge 2018.

Max Weber, *Politeismo dei valori*, Morcelliana, Brescia 2010.

Id., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Verlag-Suhrkamp, Frankfurt 2004 (1904-1905), [trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, BUR, Milano 1991].

Cornel West, *Race matters*, Vintage Books, New York City 1993.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Berlin 1971, [trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2010].

Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, London 2002, [trad. it. *L'assalto al cielo: per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma 2007].

Mikhail Xifaras, «Illégalismes et droit de la société marchande: de Marx à Foucault», in *Multitudes*, n. 59, 2015/2, p. 142-151.

Elia Zaru, *Crisi della modernità. Storia, teorie, dibattiti*, ETS, Pisa 2022.

Id., *La postmodernità di Empire. Michael Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Mimemis, Milano-Udine 2019.

Id., «La ricerca dell'oltre. Istvan Mészáros, lo Stato e il marxismo», in *Filosofia Politica*, n. 3, 2022, p. 537-547.

Shoshana Zuboff, *The age of surveillance capitalism. The fight for human future at the new frontier of power*, Public Affairs, New York 2019.

RÉSUMÉ DE LA THÈSE EN FRANÇAIS

La traduction que l'on trouvera ici propose une version entière de l'introduction et des conclusions de la thèse.

Pour chaque chapitre, nous donnons la traduction totale de l'introduction et proposons un résumé de ses principaux paragraphes. Nous renvoyons cependant au texte italien présenté plus haut pour le détail des analyses, et nous excusons par avance pour les simplifications conceptuelles et argumentatives que l'exercice du résumé entraîne nécessairement.

INTRODUCTION

Marx et Foucault. Raisons et actualité d'un rapport

En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée.

G. W. F. Hegel, *Philosophie du droit*

Celui qui veut servir de médiateur entre deux penseurs en reçoit la marque de la médiocrité ; il n'a pas d'œil pour voir ce qui est unique.

F. Nietzsche, *La gai savoir*

Dans le discours universitaire, dans le discours politique et dans une grande partie de l'opinion publique, la distinction, fréquemment faite, entre deux grands paradigmes de critique de la société contemporaine est parfois devenue un cliché. En simplifiant, on pourrait restituer celui-ci comme le choix entre ce qui, dans le débat anglo-américain, est communément appelé *class politics*, et ce qui est désigné comme *identity politics* – l'opposition entre une perspective se référant essentiellement aux classes sociales exploitées, et une autre se référant davantage aux subjectivités opprimées et marginalisées. Ces deux paradigmes diffèrent non seulement sur le plan pratique, c'est-à-dire par le type d'action publique qu'ils promeuvent, mais aussi sur le plan théorique, c'est-à-dire par les concepts à l'aide desquels ils expliquent et critiquent les dynamiques sociales. Sur le versant théorique, la théorie de l'exploitation économique semble en effet s'opposer à une théorie des multiples types d'oppression que les normes dominantes exerceraient sur les identités individuelles et collectives. Le premier paradigme se concentre donc, généralement, sur les effets résultant de la manière dont le capitalisme organise le travail, imposant la domination des propriétaires des moyens de production sur les autres classes sociales, a et a connu une sorte de « revival » depuis la crise financière et économique de 2007-2008. Alors qu'il était lié à la tradition du mouvement socialiste et communiste, on a pu, depuis une quinzaine

d'années parler d'un véritable « retour » à la pensée de Karl Marx⁸⁸⁶. Le second paradigme, quant à lui, se concentre sur les asymétries de pouvoir au sein du social et sur leur éventuelle interconnexion. Largement répandu dans les années 1970 et 1980, il s'est renforcé sur le plan culturel, avec le moment philosophique que l'on a appelé « poststructuraliste », souvent confondu avec le « postmoderne »⁸⁸⁷, que sur le plan politique, grâce à l'importance croissante des luttes antiracistes, féministes et queer au cours des trente dernières années⁸⁸⁸. Malgré une assise très vaste, et irréductible à la philosophie française de l'après-guerre, ce paradigme a pu s'appuyer sur un certain nombre de concepts développés par Michel Foucault en les insérant dans un discours plus large⁸⁸⁹. Cette alternative, que nous avons rappelée ici à grands traits, coïncide au moins en partie avec les « deux mélancolies » qui hantent, selon certains penseurs, l'inconscient théorico-politique de la gauche contemporaine⁸⁹⁰. La mélancolie marxiste construite autour de la révolution communiste, c'est-à-dire de l'insurrection prolétarienne et pour la prise du pouvoir par le parti de la classe ouvrière, d'une part ; et la mélancolie libertaire née de la révolution culturelle de 1968, c'est-à-dire de la libération des subjectivités et des formes de vie opprimées, de l'autre. Des mélancolies semblables dans leur forme, mais différentes – et souvent opposées – dans leur contenu.

⁸⁸⁶ Ce « revival » s'est récemment accentué dans le contexte du débat public sur la crise écologique. Il suffit de penser au titre provocateur proposé sur la couverture de l'édition du *Spiegel* du 30 décembre 2022. Faisant référence aux problèmes économico-politiques posés par le réchauffement de la planète, le journal demandait en effet « Hatte Marx doch recht ? » (« Après tout, Marx avait-il raison ? »), <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/enteignung-und-marktmacht-hatte-karl-marx-doch-recht-a-1262745.html>. Pour une analyse plus précise de ce retour de Marx et du marxisme, voir Marcello Musto (dir.), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma 2019.

⁸⁸⁷ Rappelons que, d'un point de vue marxiste, « la tâche idéologique fondamentale du concept [de postmodernité] doit rester celle de coordonner de nouvelles formes de praxis et d'habitudes sociales et mentales [...] avec les nouvelles formes de production et d'organisation économique provoquées par la modification du capitalisme de ces dernières années – la nouvelle division mondiale du travail ». Frederic Jameson, *Postmodernism. Or the cultural logic of late capitalism*, Durham-London, Duke University Press, 1991, [trad. *Le postmodernisme. Ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, ENSBA, 2011, p. 22]. Ce constat n'épuise cependant pas la richesse et la complexité du débat sur la crise de la modernité et le concept de postmodernité, qui est animé par différentes sensibilités et approches, pas seulement québécoises.

⁸⁸⁸ Il convient de mentionner l'importance symbolique, pour les pratiques et théories queer et antiracistes, du grand succès d'édition des ouvrages de Judith Butler et Cornel West. On pense, en particulier, à Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, London, Routledge, 1990, [trad. *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006] ; et Cornel West, *Race matters*, New York City, Vintage Books, 1993.

⁸⁸⁹ Kimberlé Crenshaw définit par exemple le concept d'« intersectionnalité », sur lequel nous reviendrons, comme « a pro-visional concept linking contemporary politics to postmodern theory ». Kimberlé W. Crenshaw, « Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color », in *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991, p. 1244. De son côté, Patricia Hill Collins mobilise les concepts de Foucault pour élaborer une épistémologie des « connaissances subjuguées » (*subjugated knowledges*). Cf. Patricia Hill Collins, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, London, Routledge, 2008, chapter one.

⁸⁹⁰ Cf. Rodrigo Nunes, *Neither vertical, nor horizontal. A theory of political organization*, London-New York, Verso, 2022, p. 51-64. Dans ces pages, Nunes discute notamment les positions de Wendy Brown et de Jodi Dean sur lien entre l'inconscient de la gauche et le sentiment de deuil et de mélancolie.

Au centre de débats souvent très vifs, et parfois même polarisés, il y aurait donc une alternative, et un choix de lecture du social, entre une approche se référant à une série de concepts d'origine marxienne, axés principalement sur les processus « économique-politiques » du capitalisme, et une perspective qui utilise plutôt une série de notions, souvent inspirées par Foucault, qui analysent plutôt une variété plus large de « rapports de pouvoir » — un choix qui constitue probablement l'une des principales dichotomies qui travaillent la pensée critique aujourd'hui⁸⁹¹. Cette thèse cherche à aborder cette opposition apparente : il en va sans doute de l'urgence de dépasser, ou du moins d'ébranler, un lieu commun qui justifie la contradiction frontale de ces deux perspectives. Notre objectif est en effet de remonter à un des multiples problèmes théoriques que cette alternative suppose en réalité, et de fournir à la « philosophie sociale »⁸⁹² de nouveaux outils pour y faire face. Nous aimerions donc proposer une lecture croisée des pensées de Karl Marx et de Michel Foucault : en reconstruisant les discussions qui ont eu lieu depuis plus de vingt ans sur leur rapport, et en défendant une interprétation spécifique de leurs textes, nous tenterons de préciser et clarifier la manière dont certains de leurs concepts critiques entretiennent un rapport (possible ?), qui pourrait aussi enrichir un chantier de réflexion ouvert *par-delà* leur production. Dans les pages qui suivent, il s'agira alors, avant toute chose, de prendre du recul par rapport au travail historico-conceptuelle que nous essayons de proposer, et de définir les raisons et l'actualité d'une lecture croisée de Marx et Foucault.

1. Foucault, un «Anti-Marx»?

Dans les années qui ont suivi les événements de 1968, Marx et Foucault ont bien souvent semblé constituer, au moins dans certains contextes, l'alpha et l'oméga de la pensée critique. Aujourd'hui l'affirmation de leur incompatibilité peut donc surprendre. Et pourtant, il est assez évident que le rapport entre ces deux figures est, aujourd'hui plus que jamais, polarisé. Il y a en effet au moins une question autour de laquelle les théoriciens critiques ont débattu ces dernières années : quel modèle de critique sociale adopter dans le

⁸⁹¹ Si nous rappelons cela, c'est que cette division constitue l'une des principales dichotomies qui affectent la pensée critique récente, et qu'elle contribue sans doute à l'affaiblir face aux positions de ce que certains ont identifié comme un « extrémisme de centre » (Cf. Étienne Balibar, « Préface », dans Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002), ou face à la vague « néo-conservatrice », parfois même « post-fasciste », qui a émergé ces dernières années. Cf. Enzo Traverso, *The new faces of fascism. Populism and far right*, Londres-New York, Verso, 2019.

⁸⁹² Pour une définition de la « philosophie sociale » comme discipline autonome par rapport à la « philosophie politique », et pour la place de Marx et Foucault parmi les principaux auteurs de cette discipline, voir Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009. Robin Celikates, Rahel Jaeggi (dir.), *Filosofia sociale. Un'introduzione*, Milano, Mondadori, 2018.

contexte du capitalisme contemporain et de ses transformations les plus récentes ? Cette question ne cesse de revenir sur la scène du débat philosophique, comme à l'occasion de la pandémie de Covid-19, et génère des divisions. Elle a ainsi donné lieu à des diagnostics variés, souvent placés sur la ligne de fracture qui sépare les analyses marxistes et les analyses foucaaldiennes. Les premières se sont surtout concentrées sur la relation entre l'exploitation du travail, le droit à la santé et la destruction de la nature ; les secondes se sont engagées dans une critique de la prolifération des dispositifs de contrôle, de la normalisation des sujets et de la surveillance de l'espace public⁸⁹³.

Cette polarisation recouvre naturellement d'autres divisions, qui dépassent les discussions universitaires et affectent aussi le débat public. La stigmatisation par la gauche intellectuelle de Foucault comme « jeune conservateur » n'étant en effet pas nouvelle⁸⁹⁴, on assiste aujourd'hui à un rejet renouvelé des thèses qui lui sont communément associées. Dans un éditorial récent du « New York Times » (daté du 25 mai 2021 et intitulé *How Michel Foucault lost the left and won the right*),⁸⁹⁵ par exemple, on peut alors lire que les principales thèses de Foucault auraient été récupérées par une droite conservatrice et complotiste se battant pour défendre les intérêts des classes possédantes. Cette récupération conservatrice de Foucault s'accompagnerait également de l'abandon des idées foucaaldiennes par la gauche philosophique. Incapable de prendre en compte des phénomènes tels que la crise écologique ou la crise sanitaire, sa perspective « culturaliste » serait ainsi jugée comme en-deçà des défis posés par la conjoncture historique présente. Cet abandon, dans une telle perspective, ne mériterait pas d'être approfondi et serait d'ailleurs conforme aux

⁸⁹³ Du côté marxiste, et pour ne rendre compte que du débat postérieur à la pandémie de Covid-19, on pense par exemple à l'éco-léninisme d'Andreas Malm. Cf. Andreas Malm, *Corona, climate, chronic emergency: war communism in the twenty-first century*, London-New York, Verso, 2020. Du côté foucaaldien, on renverra par exemple aux études qui insistent sur la relation entre les plateformes numériques et la surveillance numérique, comme celle de Shoshana Zuboff, *The age of surveillance capitalism. The fight for human future at the new frontier of power*, New York, Public Affairs, 2019. Parmi les lectures de la pandémie développées par des penseurs s'inspirant de Foucault, celle proposée par Giorgio Agamben a été particulièrement controversée. Cf. Giorgio Agamben, *A che punto siamo ? Epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet, 2020. Parmi les tentatives récentes de rejeter l'opposition entre une analyse marxiste et une critique foucaaldienne de la gouvernance pandémique, il convient de mentionner Panagiotis Sortiris, « Thinking beyond the lock-down : on the possibility of a democratic biopolitics », in *Historical Materialism*, n. 28(3), 2020, p. 1-35. Pour une perspective qui tente d'articuler la critique du pouvoir et la critique de l'économie à partir de l'ambivalence du « désir d'État », voir Alberto Toscano, « The State of the pandemic », in *Historical Materialism*, n. 28(4), 2020, p. 3-23. Pour une perspective postcoloniale, qui développe une critique de la « néropolitique » dans le contexte de la pandémie voir enfin Achille Mbembe, « Le droit universel à la respiration », in *AOC*, 6 avril 2020, disponible en ligne : <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>.

⁸⁹⁴ C'est une accusation célèbre de Jürgen Habermas, sur laquelle nous reviendrons dans le premier chapitre. Pour une mise au point de cette critique, qui estompe ses traits les plus durs et valorise certaines intuitions de Foucault, toujours dans une perspective habermassienne, voir Nancy Fraser, « Foucault on modern power : empirical insights and normative confusions », in *Praxis*, no. 3, 1981, p. 272-287. Nancy Fraser, « Michel Foucault: a young conservative ? », in *Ethics*, n° 96/1, 1985, p. 165-184.

⁸⁹⁵ <https://www.nytimes.com/2021/05/25/opinion/michel-foucault.html>.

présupposés de la pensée de Foucault. En effet, l'antimarxisme viscéral qu'on lui attribue suffirait à l'expliquer. Réduite à la tentative de dépasser Marx par Nietzsche⁸⁹⁶, l'hypothèse foucauldienne de la « biopolitique » révélerait son ambiguïté constitutive dans la deuxième décennie du nouveau millénaire. En somme, ceux qui aspirent aujourd'hui à critiquer la réalité sociale seraient ainsi confrontés à un dilemme : proposer un discours ambigu, parfois carémment partagé avec certaines positions de la pensée conservatrice et réactionnaire, ou prendre définitivement congé de la réflexion foucauldienne et de ce qu'elle a représenté depuis 1968.

Cette opposition, et le choix obligé qui s'ensuit, peuvent certainement être considérés comme l'effet d'une simplification grossière, essentiellement tactique, instrumentale. Il convient toutefois de souligner que la polarisation entre les figures de Marx et de Foucault ne se limite pas à l'affrontement entre ce que l'on pourrait caractériser comme des appropriations idéologiques antithétiques. D'un point de vue philologique aussi, ce conflit semble à première vue fondé, comme si l'alliance entre les concepts de Marx et de Foucault avait toujours déjà été en crise.

Une première approche générale des pensées des deux philosophes suffit pour comprendre la distance qui les sépare. En effet, les catégories marxistes et foucauliennes semblent se diviser tant au niveau du type de critique des phénomènes sociaux que du programme politique qu'elles semblent impliquer. Cette division concerne d'abord leurs objets d'analyse. Là où la pensée de Marx se concentre sur la structure économique de la société, ses lois et ses tendances profondes, la recherche de Foucault est au contraire consacrée à l'histoire contingente des pouvoirs, des discours et des normes dominantes : une sphère que le marxisme a coutume de considérer comme une « superstructure » ou une « idéologie », et qui, en tant que telle, est reléguée à un plan d'analyse secondaire. Le savoir politique de l'histoire élaboré par l'un, s'oppose ainsi, pourrait-on dire, à l'histoire politique des savoirs développée par l'autre. Du point de vue de leur programme, le contraste entre les concepts de Marx et de Foucault concerne le type de transformation sociale auquel la critique philosophique aspire. Là où la pensée de Marx vise une société pleinement émancipée, dans laquelle la domination et l'injustice économique doivent être annulées une fois pour toutes par la « révolution communiste », la pensée de Foucault semble politiquement plus prudente. Toute la recherche foucauldienne tend à relativiser

⁸⁹⁶ Comme cela a été déjà soutenu dans Richard Rorty, « Beyond Marx and Nietzsche », in *London Review of Books*, n. 3(3), 1981, disponible *online* : <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n03/richard-rorty/beyond-nietzsche-and-marx>.

l'idée d'un sommet, d'un centre ou d'un point final de l'émancipation humaine. Contrairement à la transformation totale des rapports sociaux et à la rupture verticale de l'histoire évoquées par Marx, Foucault revendique un changement des rapports de force locaux et une mutation historique qui effectue presque un mouvement circulaire : la poursuite et le recommencement continuels du circuit des pouvoirs et des résistances, des dispositifs disciplinaires et des pratiques de libération, des assujettissements et des subjectivations possibles. L'abolition de l'exploitation préconisée par Marx semble donc être contrée, chez Foucault, par l'hypothèse d'un élargissement, toujours précaire et provisoire, des mailles du pouvoir. L'élan révolutionnaire du premier, pourrait-on dire, est contré par le réalisme, souvent interprété comme réformiste et libertaire, du second.

Sur le plan historique, il faut remarquer que ce conflit n'est pas simplement perceptible a posteriori, mais qu'il a fait corps avec le travail même de Foucault de son vivant, et avec les débats menés avec la plupart des marxistes qui ont interagi avec lui. La polémique antimarxiste, patente dans certains textes de Foucault, autant que les répliques acerbes de nombreux marxistes de son époque, illustrent bien les raisons de cette opposition. En réalité, si, depuis les années 1960, les marxistes ne lui ont pas épargné de sévères objections et un certain nombre d'attaques virulentes, ce sont essentiellement les déclarations de Foucault qui fournissent de bons arguments pour considérer son parcours comme celui d'un penseur antimarxiste. Après une brève période de militantisme juvénile au sein du Parti Communiste Français (PCF), Foucault multiplie en effet les provocations et les attaques, et sa prise de distance avec Marx et le marxisme est évidente, en particulier jusqu'à l'orée des années 1970. On se souviendra sans doute de sa célèbre querelle avec Jean-Paul Sartre, sur laquelle nous reviendrons dans le deuxième chapitre de ce travail ; mais deux de ses déclarations polémiques méritent en particulier d'être mentionnées, sans doute parce qu'elles sont plus tardives, et qu'elles « compliquent » un peu les identifications des deux camps en présence

Dans une interview de 1978, Foucault déclare que pour « libérer » l'imagination politique, il est nécessaire de « se débarrasser du marxisme »⁸⁹⁷. Selon lui, la critique marxiste de la société est en effet sous-tendue par une conception simpliste et anachronique du pouvoir. C'est précisément la logique dialectique du marxisme qui le conduit à une interprétation statique des rapports de force et des luttes qui traversent le champ social. Avec une telle approche binaire, soutient alors Foucault, le marxisme réduit

⁸⁹⁷ Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme ? », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994, p. 595-618.

le pouvoir à la domination unilatérale de la classe bourgeoise : il distingue clairement exploités et exploités, dominés et dominants ; il sépare vérité scientifique et idéologie ; il oppose aliénation et émancipation. Enfin, les marxistes attribuent à chacun de ces concepts des fonctions préétablies dans la dynamique historique, se consolant avec l'utopie d'une future réconciliation de l'humanité avec elle-même : la reconquête de sa nature authentique, aliénée par le capital. Mais le marxisme, organisé en partis et en syndicats, en journaux et en institutions culturelles, constitue, aux yeux de Foucault, une sorte de « blocage » qui empêche l'innovation théorico-politique. Non seulement il présente une série de difficultés d'ordre strictement philosophique – un réductionnisme économiciste, une conception téléologique de l'histoire –, mais, en tant que doctrine politique, il ne peut être séparé d'une conception du pouvoir comme instance contraignante, c'est-à-dire aussi toujours considérée comme négative, comme oppressive, en fin de compte oppressive. Si le marxisme, déclare Foucault, « existe comme la cause de l'appauvrissement, du dessèchement de l'imagination politique », c'est parce qu'il « n'est rien d'autre qu'une modalité de pouvoir dans un sens élémentaire »⁸⁹⁸. Le marxisme, pour Foucault, n'est donc pas seulement une théorie faible, mais aussi un dispositif qui dépend finalement d'un « régime discursif » autoritaire et obsolète.

Or, ce blocage marxiste de l'imagination politique peut être surmonté. Il s'agit en effet pour Foucault, de développer une conception multilatérale, plastique et différentielle des techniques de savoir-pouvoir et des pratiques de résistance. Un passage d'un texte plus tardif encore – *Le sujet et le pouvoir* (1982) –, dans lequel Foucault systématise les innovations proposées par sa propre analytique des pouvoirs, éclaire cette déclaration. Anticipant la distinction contemporaine entre *class politics* et *identity politics*, il propose alors une taxinomie des différents modèles de « luttes sociales » : luttes contre la « domination », luttes contre l'« exploitation » et luttes contre l'« assujettissement ». C'est à ces dernières que Foucault attribue la plus grande pertinence, plaçant ses propres recherches dans leur sillage. Si « c'est au XIXe siècle que la lutte contre l'exploitation est venue au premier plan », c'est aujourd'hui « la lutte contre les formes d'assujettissement [...] qui prévaut de plus en plus »⁸⁹⁹. « Plutôt que d'un antagonisme essentiel [celui entre les classes sociales] – poursuit-il – il vaudrait mieux parler d'un agonisme, d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente »⁹⁰⁰. On le voit, le rapport de Foucault au

⁸⁹⁸Ivi, p. 600.

⁸⁹⁹ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », ivi, p. 1046.

⁹⁰⁰ Ivi, p. 1057.

marxisme est patent (et il est critique) ; mais toute la question est de savoir à quel point la volonté de critique du (ou des) marxisme(s) a aussi signifié une critique de Marx lui-même ; et si par ailleurs ce rapport n'a pas joué un rôle moteur pour l'élaboration de sa propre théorie.

Bien entendu, il faut également reconstruire l'autre côté de la polémique. Pour ce qui concerne les critiques que les marxistes lui ont adressées, laissons de nouveau la parole à Foucault. En les résumant, dans une annotation manuscrite récemment découverte, et datée de 1979, il propose ironiquement la liste suivante :

1. « Dernier rempart de la bourgeoisie »
2. « Agent du patronat »
3. « Idéologue des technocrates »
4. « Irrationaliste nietzschéen »
5. « Rationaliste mécaniste »
6. « Positiviste négateur de l'histoire »
7. « Philosophe relativiste et historicisant »
8. « Historien idéaliste étranger au matérialisme dialectique »
9. « Historien matérialiste auquel manque la dialectique »
10. « Historien dont les analyses peuvent sous certaines conditions être intégrées au matérialisme dialectique » (*ce dernier propos est raturé dans le manuscrit*)⁹⁰¹.

La quantité et la qualité des objections recensées dans cette page inédite donnent la mesure de l'hostilité rencontrée, tout particulièrement au sein des milieux marxistes, par les recherches de Foucault. Ces critiques, féroces, mais surtout diverses et contradictoires, peuvent être ordonnées selon deux axes à la fois distincts et liés entre eux. L'accusation de trahison politique est associée à l'excommunication pour hétérodoxie doctrinaire, qui est toutefois fondée sur des éléments pour le moins variés. Foucault, selon ses détracteurs, serait « Idéologue » des classes dominantes – dans leur version bourgeoise, managériale ou technocratique –, puisqu'à la fois, « relativiste » et « idéaliste » ; « historiciste » mais aussi « anti-dialectique » ; « rationaliste » et en même temps « irrationaliste » ; « mécaniste » et même, comme si cela ne suffisait pas, « positiviste ». La bigarrure, et le fond paradoxal de

⁹⁰¹ Il s'agit en réalité de la réponse que Foucault rédige, en 1979, à une question qui lui est adressée par un interlocuteur anonyme qui l'interroge sur son rapport avec Marx et le marxisme. Cf. Michel Foucault, « Réponse à la première question », manuscrit, boîte 79, *Archives Foucault*, in Bibliothèque Nationale de France, (BNF), Paris Note manuscrite citée dans Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan, « Introduction », in Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, p. 12. Selon Laval, Paltrinieri e Taylan, les critiques que Foucault résume dans ce texte doivent aujourd'hui être complétées avec la liste des stigmatisations marxistes qu'il a reçues après sa mort. « On peut faire une liste actualisée des discours tenus aujourd'hui sur Foucault en allant toujours du pire au meilleur : 1. Penseur néolibéral 2. Allié des nouveaux philosophes voulant détruire la sécurité sociale 3. Défenseur des libertés individuelles contre l'État 4. Philosophe apolitique de la vie ordinaire qui appelle à la sagesse éthique 5. Auteur parfois marxisant qui ne contrôle pas l'usage qu'il fait des concepts de Marx ». Ivi, p. 16, nota 12.

ces accusations témoignent en réalité de la difficulté que les marxistes ont eue à identifier précisément le prétendu « antimarxisme » de Foucault. Foucault est une figure sinon ennemie du moins inclassable, donc inquiétante. Il reste nécessairement, pour les marxistes, un « étranger » qui peut, au mieux, être « intégré », mais seulement « sous certaines conditions ».

À l'aune de ces différentes positions, il n'est pas surprenant que, dans le débat contemporain, Foucault puisse être souvent défini comme une sorte d'« Anti-Marx »⁹⁰² : non seulement comme le critique de Marx, mais comme son double inversé. Plus que méfiant à l'égard des marxistes, plus qu'engagé, à l'instar d'auteurs comme Jürgen Habermas ou Pierre Bourdieu, dans l'effort de refonder le cadre analytique du matérialisme historique, Foucault est pour beaucoup, le principal philosophe du XXe siècle qui, parallèlement à John Rawls, tente de remettre en cause l'hégémonie de Marx sur la pensée critique. Sceptique non seulement à l'égard de telle ou telle thèse, mais du cadre épistémologique général sous-tendant la pensée marxienne, il inaugurerait, en ce sens, un modèle d'investigation opposé et alternatif, antagoniste et concurrent par rapport au marxisme.

2. Critique de l'économie politique ou analytique des pouvoirs

Souvent caricaturée, l'opposition frontale entre le « révolutionnaire barbu » et le « professeur chauve », entre « l'icône » Marx et « l'icône » Foucault s'est progressivement estompée au cours des deux dernières décennies. Même avant la mort de Foucault, les efforts pour explorer son rapport avec Marx et le marxisme n'ont pas manqué⁹⁰³. Tout un éventail de publications qu'il est assez difficile de cartographier, et qui a compliqué l'image de Foucault en « Anti-Marx ». Cette thèse aimerait également rendre compte de la stratification de ces interprétations, qui fonctionnent souvent comme autant de filtres pour

⁹⁰² Cfr. Étienne Balibar, « L'Anti-Marx de Michel Foucault », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan, *Marx & Foucault*, cit., p. 84-102, républié in Étienne Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique*, Écrits II, Paris, La Découverte, 2020., p. 167-188.

⁹⁰³ Parmi les premières, citons la contribution pionnière de Barry Smart, datée de 1983 ; et celle d'Étienne Balibar, légèrement postérieure à la mort de Foucault et présentée lors de au premier grand colloque consacré au philosophe en 1988. Les deux analyses ont inauguré les études sur Marx et Foucault respectivement dans le monde anglophone et francophone. Cf. Barry Smart, *Foucault, Marxism and critique*, Londres, Routledge, 1983. Étienne Balibar, « Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme », republié dans Étienne Balibar, *La crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 281-304. Notons sur ce point que le récent colloque « Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations », qui s'est tenu à l'Université Paris Nanterre en décembre 2014 et dont les actes ont, depuis, été publiés, a été particulièrement important pour notre travail.

toute lecture contemporaine cherchant à se ressaisir de la question du rapport Marx/Foucault.

En réalité, deux grandes approches émergent de cette sédimentation d'interprétations, l'une historique et l'autre théorique.

La première s'articule simplement autour d'une série de questions concernant le rôle joué par Marx dans la pensée de Foucault : Foucault a-t-il lu Marx ? Et si oui, quand et comment, pour quelles raisons et avec quels résultats ? Avec la publication, dans les années 1990 et 2000, des cours donnés par Foucault au Collège de France, ces questions ont trouvé leurs premiers éléments de réponse dans un corpus toujours davantage enrichi. Au-delà des célèbres passages dans lesquels Foucault définissait Marx comme un « poisson dans l'eau » de la pensée de Ricardo⁹⁰⁴, il est devenu possible de prendre en compte des analyses où il exprimait des positions plus nuancées. Foucault admet ainsi à plusieurs reprises utiliser Marx non pas comme une autorité à canoniser, mais plutôt comme une « boîte à outils » qu'il s'agirait de mobiliser selon les besoins. Plus encore que dans le curieux autoportrait dans lequel Foucault se présente comme un très étrange « communiste nietzschéen »⁹⁰⁵, c'est dans un entretien que Foucault accorde aux géographes de la revue *Hérodote* en 1976 que l'on trouve des éléments étonnants. Il y l'avoue : « je cite souvent des concepts, des phrases, des textes de Marx [...]. Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets [...] », car il est « impossible de faire de l'histoire aujourd'hui sans utiliser la série de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx »⁹⁰⁶. La distinction entre « mettre Marx en citation » et « mettre Marx à l'œuvre »⁹⁰⁷, avait également été proposée par Foucault à la fin des années 1970 ; de la même manière, dans l'entretien qu'il avait accordé aux rédacteurs de la revue « Rouge », l'organe officiel de l'organisation trotskiste de la Ligue Communiste Révolutionnaire, resté longtemps inédit, la référence était centrale⁹⁰⁸. Dans ce dernier texte, sur un ton provocateur, Foucault va jusqu'à comparer

⁹⁰⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2016 (1966), p. 274.

⁹⁰⁵ Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », in *Michel Foucault, Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, tome IV, p. 50. À ce sujet, voir Roberto Nigro, « Communiste nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 71-83.

⁹⁰⁶ M. Foucault, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », in Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 2001 (1994), p. 1620-1621.

⁹⁰⁷ « Je ne retiens donc qu'une manière de faire avec les textes de Marx : la mise en œuvre éventuelle de leurs formes d'analyse, de leurs propositions théoriques, et de leurs concepts ; et ceci non point pour assurer une répétition, mais pour produire, si c'est possible, à partir de là quelque chose de nouveau. Le seul procédé honnête, c'est donc de laisser au lecteur le soin de reconnaître s'il en a envie quels éléments des analyses de Marx ont été utilisés et de quelle façon, pour conduire à quels résultats et avec quelle certitude ». M. Foucault, « Réponse à la première question », cit.

⁹⁰⁸ Cf. « Pouvoirs et émancipations. Entretien inédit de Michel Foucault avec quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle de la revue Rouge (juillet 1977) », in *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011/2, p. 33-50.

son propre modèle d'analyse du pouvoir (qui passe du problème de la répression à celui de la production, de l'interdiction à la sollicitation) à la théorie de l'exploitation capitaliste de Marx. Cette comparaison donne presque l'impression d'une intention délibérée : celle de procéder de manière masquée, en agissant publiquement non pas comme marxiste mais comme « crypto-marxiste », et en laissant aux marxistes déclarés le soin d'« aller voir », c'est-à-dire de vérifier la solidité de son usage de Marx⁹⁰⁹.

Sur la base de ces passages et d'autres, les interprètes n'ont pas manqué pour explorer les différents niveaux (tactiques, théoriques, politiques et psychologiques) du rapport de Foucault à Marx et aux marxistes de son temps⁹¹⁰. En le mettant en relation, selon les cas, avec le « marxisme heideggérien » de Georges Bataille, le « marxisme structuraliste » de Louis Althusser, avec les militants maoïstes français de la Gauche Prolétarienne (GP), ou avec des historiens tels qu'Edward P. Thompson et Boris Porchnev⁹¹¹, ces recherches ont permis de constater que Marx constituait, pour Foucault, non seulement une référence historiquement inévitable, mais aussi l'une de ses ressources conceptuelles. Il a ainsi été montré que, loin de s'opposer frontalement à lui, Foucault entretient avec Marx un rapport ambivalent : plutôt qu'un jugement unique, on trouve chez lui une évaluation qui change selon le contexte, l'interlocuteur, les forces en présence et les objectifs polémiques ; plutôt qu'une référence lisse et linéaire, un rapport strié et diagonal, qui combine profanation et appropriation illicite, hostilité et mimésis. Ces études ont en réalité confirmé l'idée, initialement défendue par Étienne Balibar, que Foucault, tout au long de son parcours intellectuel, s'engage dans un « combat permanent » avec Marx et le

⁹⁰⁹ « Il faut être crypto-marxiste ; non pas au sens qu'on cacherait aux autres qu'on est au fond marxiste ; mais qu'on doit cacher aux marxistes si on l'est ; retourner le principe de clandestinité en ne proférant jamais de soi-même quel rapport de travail on entretient avec le texte de Marx. Aux marxistes d'aller voir ». M. Foucault, « Réponse à la première question », cit.

⁹¹⁰ Niveaux qu'Isabelle Garo résume ainsi : « on peut considérer que le rapport de Foucault à Marx se définit selon trois axes majeurs : d'une part, la référence à Marx fonctionne dans l'après-guerre comme marqueur politique [...] et c'est surtout le Parti communiste et son aura intellectuel que vise Foucault ; d'autre part, [...] il s'agit de considérer Marx comme un auteur du XIX^e siècle, dont la lecture doit procéder à la remise en contexte ; enfin, plus souterrainement mais plus fondamentalement, aussi, c'est dans la concurrence théorique directe à l'égard de Marx et des marxismes que se situe précocement Foucault, s'efforçant de proposer des théorisations alternatives qui vont lui permettre d'unifier les deux premiers axes ». Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Éditions Demopolis, 2011, p. 82.

⁹¹¹ Cf. Manlio Iofrida, « Marxismo e comunismo in Francia negli anni Cinquanta », in R. Leonelli (a cura di), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni, 2010, p. 93-112. Julien Pallota, « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit., p. 129-142. Mads Peter Karlsen, Kaspar Villadsen, « Foucault, Maoism, Genealogy. The Influence of Political Militancy in Michel Foucault's Thought », in *New Political Science*, n. 37, 1, 2015, p. 91-117. Claude-Olivier Doron, « Foucault et les historiens. Le débat sur les "soulèvements populaires" », in Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2015, p. 291-307. Todd McCallum, « Comrade Thompson and Saint Foucault », in *Labour/Le Travail*, n. 72, 2013, p. 219-223.

marxisme⁹¹². Reste bien entendu à s'entendre sur ce que recouvre le mot combat. « Le rapport à Marx constitue pour la pensée de Foucault – résume alors Isabelle Garo – cet étrange axe incliné, peu visible mais transversal, à partir duquel il produit cette critique enveloppante et globale, qui va marquer son temps et participer à la transformation de la conjoncture idéologique et politique »⁹¹³.

Mais ces recherches à vocation historique, incontournables, ne délimitent ni n'épuisent, le chemin que l'on voudrait parcourir dans cette thèse. Plutôt que miser, comme cela aurait été possible, sur de nouvelles découvertes dans le corpus foucauldien ou dans le corpus marxien, le présent travail se concentre en effet sur les problèmes, d'ordre théorique qui ont émergé à partir de la seconde stratification des études sur Marx et Foucault à laquelle nous faisons allusion plus haute.

Dans le sillage de récentes vagues éditoriales liées à Foucault⁹¹⁴, plusieurs auteurs se sont en effet livrés à une utilisation créative de ses concepts, en se les appropriant à partir d'un arrière-plan marxiste ou postmarxiste. C'est ce que nous nous proposons d'appeler, dans le premier chapitre de cette thèse, les « marxismes foucauldiens », c'est-à-dire des théories qui, bien que liées d'une manière ou d'une autre à Marx, font un usage systématique des concepts élaborés par Foucault. Plutôt que de partir de questions d'ordre historico-philologique, ces recherches se fondent sur ce que l'on a appelé un « effet feedback »⁹¹⁵. En d'autres termes, elles partent de questions différentes - quel est l'effet de la lecture de Marx avec et après Foucault ? Est-il possible de développer une critique de la société actuelle en utilisant conjointement les concepts marxistes et foucauldiens ? Et si oui, comment ? Des auteurs tels que Michael Hardt et Antonio Negri, Christian Laval et Pierre Dardot, Jacques Bidet, Rahel Jaeggi et Martin Saar ont ainsi développé des thèses souvent originales. En enquêtant sur les processus de mondialisation, en critiquant le néolibéralisme, en réfléchissant aux différents modèles de critique de la société ou en étudiant les formes contemporaines de mobilisation politique, leurs travaux constituent désormais un champ de recherche relativement unifié. Un chantier qui, aux côtés de l'écologie politique, des études postcoloniales, queer et antiracistes, représente un très intense espace de débat philosophico-politique dans les vingt dernières années.

⁹¹² É. Balibar, « Foucault et l'enjeu du nominalisme », cit.

⁹¹³ I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, cit., p. 85.

⁹¹⁴ On peut distinguer trois grandes vagues d'édition qui ont eu lieu depuis la mort de Foucault. Après la publication en 1994 des entretiens et discours dans les volumes des *Dits et écrits*, et après l'édition complète des cours donnés au Collège de France, commencée en 1997 et terminée en 2015, c'est une série d'inédits des années 1950 et 1960 qui est aujourd'hui en cours de publication.

⁹¹⁵ C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan, « Introduction », cit., p. 16.

À partir de la reconstruction critique des principales thèses de ces « marxismes foucaaldiens », nous chercherons à interroger leur arrière-plan conceptuel. Le premier chapitre de cette thèse sert, en ce sens, à identifier difficultés rencontrées par celles et ceux qui ont travaillé à l'articulation des concepts de Marx et de Foucault au cours des deux dernières décennies. Malgré leur profonde différence, les impasses dans lesquelles se trouvent les marxismes foucaaldiens dépendent sans doute d'une difficulté commune : ils laissent indéterminé le rapport entre les concepts (marxiens et foucaaldiens) qu'ils utilisent. Ce manque ne nous semble pas contingent. Il découle probablement de la conviction que les concepts les plus élémentaires de Marx et de Foucault entretiennent effectivement une relation ambiguë – d'anticipation et de dérivation, parfois – mais qu'ils se présentent en définitive comme des outils *antinomiques*, c'est-à-dire opposés et alternatifs pour une compréhension critique de la société⁹¹⁶. Cette conception du rapport Marx-Foucault n'implique pas seulement que leurs approches soient traitées comme déliées, isolées les unes des autres. Elle implique, aussi et surtout, une décision, qui vaut comme préalable à toute théorisation : le choix, timide ou résolu mais néanmoins exclusif, entre la grammaire de l'un et celle de l'autre. Une fois interprétés comme clairement distincts, les deux appareils conceptuels ne peuvent être associés, ou au contraire dissociés, que de l'extérieur. Plutôt que d'être organiquement liés, ces concepts risquent d'être collés ensemble comme les pièces d'un puzzle, dans lequel la théorie de l'un constitue le périmètre à l'intérieur duquel les pièces de l'autre doivent être emboîtées. L'articulation entre les concepts marxiens et foucaaldiens proposée par les auteurs que nous allons considérer – réalisée, comme nous le verrons, tout à la fois sur un plan méthodologique, diagnostique et ontologique – résout en effet les différences entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs en choisissant son propre champ. Les apories des marxismes foucaaldiens reconduisent ainsi, souvent involontairement, le lieu commun dont nous sommes partis, à savoir l'opposition frontale entre les cadres analytiques des pensées de Marx et de Foucault. D'où la question qui, sous la forme d'un *aut aut*, donne son titre à ce travail de recherche : « Critique de l'économie politique *ou* analytique des pouvoirs ? ».

⁹¹⁶ Jason Read resume les termes généraux de cette antinomie comme il suit : « for Marx the multiplicity of instances of struggle are always reducible, at least virtually, to the conflict over exploitation, with the reduction of labor time and the materiality of need, on one side, and the demand for exploitation — the reduction of necessary labor and the increase of surplus value — on the other side. Whereas in Marx there is a primacy of antagonism, with its implicit bifurcation of the social, in Foucault one finds agonism, the multiplicity of conflictual relations ». Jason Read, *The micro-politics of capital. Marx and the prehistory of the present*, New York, State University of New York Press, 2003, p. 89.

Pour répondre à une telle question, voici notre hypothèse. Nous proposons de « déplacer », au sens littéral, c'est-à-dire de « passer sur un autre plan », ces termes en agençant autrement la relation entre les concepts fondamentaux de Marx et ceux de Foucault. Nous aimerions en effet montrer que lire les textes de Foucault à l'ombre de Marx, et vice-versa, permet de saisir les points où leurs concepts non seulement se touchent, dans un jeu d'anticipations et de renvois, mais parfois même s'entrecroisent et se présupposent réciproquement. Cela ne signifie pas sortir une fois pour toutes de l'*aut aut* qui semblait exister entre leurs pensées respectives, mais plutôt de le reformuler : traduire l'opposition frontale en interdépendance, le « ou » en « autrement », l'*aut* en *sive*⁹¹⁷. De là vient le choix de la méthode de lecture croisée qui donne à ce travail son sous-titre : « points d'hérésie entre Marx et Foucault ». Nous reprenons à ce propos une notion de Balibar, selon lequel la relation générale entre ces auteurs consiste en une série de points de contact que l'on peut qualifier d'« hérétiques », tout en changeant son sens, pour en faire une méthode d'investigation du rapport entre certains concepts spécifiques, marxistes et foucaultiens. Grâce à cette méthode, à laquelle nous consacrons tout notre deuxième chapitre, nous chercherons à nous écarter du modèle diachronique habituellement adopté dans le cas des études comparatives portant sur des penseurs. Car notre recherche ne se limitera pas à la reconstruction de traces marxistes chez Foucault, ni à la découverte d'intuitions foucaultiennes chez Marx. En procédant de manière synchronique, nous partirons plutôt des angles morts de l'un et des principes cachés de l'autre, c'est-à-dire de ces problèmes foucaultiens dont Marx a peut-être l'intuition sans pour autant les développer, et de ces hypothèses marxistes que Foucault accepte tout en les transfigurant dans sa propre recherche.

Dans cette approche, il s'agit de désactiver temporairement ce que Foucault lui-même appellerait les « régularités discursives » qui caractérisent parfois les études marxistes et foucaultiennes⁹¹⁸. S'appuyant sur une apologie de la figure sacralisée de l'Auteur, et sur la tendance à monumentaliser son Œuvre (éditée et inédite), ces dernières peuvent générer un sentiment de « récurrence », d'« identité » et de « circularité » dans les débats. L'habitude de ne commenter que certains extraits restreint la réflexion à des

⁹¹⁷ De ce point de vue, nous nous inspirons de la lecture comparée des philosophies de Hegel et Spinoza jadis proposée par Pierre Macherey. Cf. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990 (1979). Nous reviendrons sur ce point dans le deuxième chapitre.

⁹¹⁸ Nous reprenons ici les suggestions de Sandro Mezzadra, à propos de Marx, et de Sandro Chignola, à propos de Foucault. Cf. Sandro Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014, premier chapitre. Sandro Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Roma, Deriveapprodi, 2014, avant propos.

problèmes-type, tels que le couple structure/superstructure chez Marx, ou la notion de biopolitique chez Foucault. En désactivant ces régularités discursives, la méthode des points d'hérésie invite plutôt à considérer les textes marxistes et foucaultiens comme une archive composite, fragilement maintenue par certains principes sous-jacents qui sont tout sauf solides et inviolables. En effet, adresser les questions marxistes à Foucault et, inversement, interroger Marx d'un point de vue foucaultien, permet de retrouver des traces marxistes chez Foucault et de mettre au jour ce qu'Althusser nomme des « espaces blancs », qui s'ouvrent dès lors que l'on revient, avec et après Foucault, aux textes de Marx. Avec ces questions croisées, nous ne lisons pas la relation entre la critique de l'économie politique et l'analyse du pouvoir en termes de divergence ou de convergence, d'exclusivité absolue ou de nécessaire accord, mais plutôt dans la perspective de déviations à partir de présupposés communs. En ce sens, il s'agit d'une approche qui rejette à la fois l'idée d'une harmonie préétablie et celle d'un conflit insurmontable, et qui cherche plutôt l'articulation à partir de la tension, la coopération dans la différence, l'alliance à travers la dissonance.

En suivant en cela une suggestion de Roberto Nigro⁹¹⁹, cette thèse ne s'intéressera donc par conséquent pas seulement à la « confrontation réelle » de Foucault avec Marx, mais elle développera surtout leur « confrontation possible ». Il s'agira en d'autres termes, de s'occuper non pas seulement de ce que Marx et Foucault disent explicitement, mais de ce qu'ils impliquent, de ce qu'ils taisent, ou plutôt, de ce qu'ils *ne peuvent pas dire*, et de ce qui ne peut être dit qu'après et au-delà d'eux. Travaillant sur les points d'hérésie qui unissent Marx et Foucault, cette thèse rejette la logique du vainqueur. Au lieu de se demander qui, une fois les vertus et les limites de chacun des deux penseurs établis, fournit le cadre analytique définitif dans lequel faire fonctionner la théorie de l'autre, nous tâcherons de renverser le problème. Nous nous demanderons si ce cadre analytique n'est pas lui-même composé de failles et de variations, d'instabilités et de fractures, qu'il vaut la peine d'élargir pour faire place à de nouveaux concepts. Croiser Marx et Foucault n'est pas, en somme, une question de « médiation » entre deux architectures théoriques. Il s'agira

⁹¹⁹ « Je suggère de distinguer deux plans : celui de la confrontation *réelle* de Foucault avec Marx et celui de la confrontation *possible*. Ces deux plans ne s'opposent pas l'un à l'autre comme la nuit au jour, et ils ne doivent pas non plus faire songer à une opposition entre un côté vrai et un côté qu'on souhaite vrai. Je cherche dans le premier plan un fondement pour le développement du deuxième, même si l'enjeu du problème se situe plutôt, à mon sens, du côté de la confrontation possible. [...]. Mon but n'est pas de développer la confrontation possible entre les œuvres de ces deux auteurs pour faire leur dire ce qu'ils n'ont pas dit. Je voudrais interroger leurs non-dits, me placer entre leurs dits et non-dits afin qu'ils *nous* poussent à dire ce qu'ils ne pouvaient pas dire ». Roberto Nigro, « Foucault lecteur et critique de Marx », in Jacques Bidet, Eustache Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, p. 433.

plutôt de mettre en valeur ce qui est « unique » dans leurs écrits et de tenter ainsi de définir une troisième position à partir de la réfraction des deux premières.

3. Pour un marxisme intersectionnel

Par de-delà son intérêt historico-conceptuelle, que nous venons de souligner, il nous paraît important, dans le cadre d'une introduction, de rendre compte des raisons qui font, au moins à nos yeux, l'actualité d'une lecture croisée de Marx et Foucault. En examinant le rapport entre Marx et Foucault, on pourrait dire, cette thèse « résumé », pour le meilleur ou pour le pire, son propre temps sur le plan de la pensée. Pour le pire, car elle a été rédigée au beau milieu de ce que l'historien Adam Tooze appelle désormais la « poly-crise » du système-monde (c'est-à-dire l'imbrication catastrophique de crise écologique, sanitaire, militaire, logistique et économique)⁹²⁰ : la recherche pose des questions qui, d'ici peu, s'avéreront sans doute anachroniques et dépassées par le cours de l'histoire terrestre. Pour le meilleur, cependant, cette thèse semble aussi fille de son temps, puisqu'elle tentera, par le biais de la confrontation qu'elle envisage, d'aborder certains des problèmes théoriques soulevés par certains mouvements sociaux contemporains – on pense par exemple ici à la grève trans-féministe *Ni Una Menos*, en Amérique latine et en Europe du Sud ; au mouvement des *Gilets Jaunes*, en France ; ou encore au mouvement *Black Lives Matter* (BLM) et aux soulèvements antiracistes qui ont suivi le meurtre de George Floyd, aux États-Unis.

En effet, ces mouvements ont tous, même si leur contexte et leurs revendications étaient très différents, placé la superposition de différents facteurs de domination sociale et le programme de la « convergence des luttes » au centre du débat public⁹²¹. Dans le contexte américain, puis de manière plus large encore, c'est alors avec le concept d'« intersectionnalité » que le monde intellectuel a réfléchi à ces dynamiques sociales et à ces pratiques politiques. Selon Angela Davis, par exemple, ces mouvements posent le défi de « conceptualiser » non seulement « l'intersectionnalité des corps et des expériences »,

⁹²⁰ Adam Tooze, « How to think about policy in a poli-crisis », in *Financial Times*, 2022, November 29, <https://www.ft.com/content/a1918fec-2c8f-4051-ad78-c300b0fc9adb>.

⁹²¹ Sur la portée politique générale de la grève trans-féministe, nous renvoyons à Veronica Gago, *La potencia feminista. O el deseo de cambiar todo*, La siniestra ensayos, Lima 2021, [trad. *La puissance féministe. Ou le désir de tout changer*, Paris, Divergences, 2021]. Sur les multiples enjeux – raciaux et sociaux, mais aussi liés la compression du temps et de l'espace due à la discipline policière pendant la pandémie – de l'insurrection étatsunienne de mai 2020, voir par exemple Tony Iantosca, « Who are is how we are. *Black Lives Matter* at the disciplinary society's breaking point », in *Radical Philosophy*, volume 24/2, 2021, p. 199-223. Sur la convergence des luttes produite par les Gilets Jaunes, voir enfin le dossier « Gilets Jaunes : une querelle des interprétations », in *Lignes*, n. 59, 2019 ; et le dossier « The Gilets Jaunes Uprising », in *The South Atlantic Quarterly*, volume 119/4, 2020.

c'est-à-dire des facteurs de domination liés au genre, à la race et à la classe sociale, mais aussi « l'intersectionnalité des luttes »⁹²². Désormais au centre de toute une production littéraire et cinématographique, ainsi que d'un nombre important de publications universitaires⁹²³, les approches intersectionnelles peinent néanmoins à rencontrer la principale théorie politique de la domination de classe : celle liée à l'histoire du marxisme. Les efforts pour « conceptualiser » l'intersection entre l'exploitation capitaliste et les différents facteurs d'oppression sociale sont en réalité entravés par un double préjugé, qui oppose l'intersectionnalité au marxisme.

Or, il s'agit essentiellement d'un préjugé politico-idéologique. L'intersectionnalité et le marxisme s'accusent mutuellement d'inconsistance, se reprochant respectivement le libéralisme et radicalisme, réformisme et maximalisme. Les deux approches oublient ainsi l'histoire qui, notamment aux États-Unis, les unit dans la longue tradition du féminisme socialiste noir, comme le montrent les exemples de Claudia Jones, du Combahee River Collective ou de Angela Davis elle-même⁹²⁴. Mais c'est aussi un préjugé historico-conceptuel, étroitement lié au lieu commun dont nous sommes partis dans cette introduction, et qui entrave cette rencontre possible. La méfiance qui oppose les théories de l'intersectionnalité et les analyses marxistes n'est pas seulement fondée sur leurs arrière-plans idéologiques respectifs, ni ne dépend uniquement des horizons stratégiques divergents qui sont les leurs. Elle est également renforcée par une hostilité théorique. Outre les accusations de réformisme et de sectarisme, la méfiance mutuelle entre le marxisme et l'intersectionnalité repose sur la prétendue incompatibilité entre la pensée marxiste et le poststructuralisme, c'est-à-dire précisément entre le paradigme associé au nom de Marx et celui associé au nom de Foucault. Alors que certains marxistes reprochent souvent aux

⁹²² Angela Y. Davis, Cornel West, *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine and the foundations of a movement*, Chicago, Haymarket Book, 2016, p. 39.

⁹²³ Citons ici le film *Pride* (2014) de Matthew Warchus, qui raconte de la solidarité entre le mouvement gay londonien et les mineurs en grève contre le gouvernement de Margaret Thatcher ; ou à *Armageddon Time* (2022) de James Gray, consacré à l'intersection des questions de race et de classe sociale dans le quartier de Flushing Meadows à Brooklyn dans les années 1970. Mais on peut aussi penser au best-seller de Colson Whitehead, *The underground rail-road* (2016), lauréat du National Book Award américain, qui raconte l'évasion d'une esclave noire des plantations du sud des États-Unis, supportée par un réseau de soutien souterrain. Pour les publications universitaires, il suffit de mentionner les travaux de Kimberlé Crenshaw, Angela Davis, bell hooks et Patricia Hill Collins. Cf. Kimberlé W. Crenshaw (ed.), *On intersectionality. Essential writings*, New York, The New Press, 2017.

⁹²⁴ Cf. Claudia Jones, « An end to the neglect of the problems of the negro woman ! », in Beverly Guy-Sheftall (ed.), *Words of fire: an anthology of African-American Feminist Thought*, New York, The New Press, 1995, p. 23-107. *Combahee River Collective statement*, disponible online : [https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition Readings.pdf](https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition%20Readings.pdf). À la lumière du lien entre la tradition socialiste et celle du féminisme noir américain, les développements les plus récents de l'*identity politics* ont été interprétés comme le résultat d'une « capture » par les élites dirigeantes, déformant leur signification et leurs objectifs. Cf. Olúfemi O. Táíwó, *Elite capture. How the powerful took over identity politics (and everything else)*, Londres, Pluto Press, 2022.

théoriciennes de l'intersectionnalité un déficit de matérialisme et d'historicisation des phénomènes sociaux, celles-ci accusent les approches marxistes de réductionnisme et de déterminisme économique. Là où le prisme intersectionnel, selon certaines conceptions marxistes, analyserait le social de manière abstraite et idéaliste (en se référant au pouvoir du langage et des normes), le prisme marxiste, selon les analyses intersectionnelles, réduirait au contraire le social à la seule dimension matérielle de l'économie (le pouvoir de la classe dominante, de la propriété). Les théories de l'intersectionnalité, pour leurs détracteurs, relèvent d'une pensée « postmoderne » faiblement critique, qui dénonce l'oppression immatérielle et discursive. Mais la pensée de Marx, semblent répondre les partisans de l'intersectionnalité, aplatit les différentes dominations sur une seule typologie, et pense les luttes de libération comme un affrontement entre deux acteurs, restant ainsi accrochée aux binarismes du passé⁹²⁵.

En travaillant sur les points d'intersection entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs, cette thèse aimerait contribuer, au-delà des seuls noms de Marx et de Foucault, aux efforts faits pour se débarrasser de ces préjugés, en posant quelques bases d'une « conceptualisation » (possible ?) de la rencontre entre analyses marxistes et analyses intersectionnelles. En ce sens, notre recherche s'inscrit dans un chantier que l'on pourrait appeler, avec une expression à la limite de l'oxymore, le *marxisme intersectionnel*. Récemment inaugurée par Ashley Bohrer, cette perspective élabore des outils pour enquêter sur le capitalisme contemporain en termes « non réductionnistes » et conçoit le développement des luttes sociales comme une « dialectique des différences » ou un « devenir-classe » d'une multitude de subjectivités différentes et irréductibles⁹²⁶. Contrairement à Bohrer, cependant, cette thèse ne vise pas à reconstruire les débats que les marxismes et les approches basées sur l'intersectionnalité ont partagé dans le passé et peuvent construire dans le présent. Plutôt que d'interroger ce qui sépare ces approches sur le plan idéologique et stratégique, il faut, une fois encore, aborder le gouffre qui semble les diviser sur le plan philosophique. Au fond de notre lecture croisée, il y a en effet des questions qui se posent nécessairement lorsqu'on juxtapose des perspectives aussi différentes, telles que celles liées à la critique marxienne du capitalisme et l'analyse

⁹²⁵ Pour ces stigmatisations croisées voir par exemple Delia Aguilar, « Tracing the Roots of Intersectionality », in *Monthly Review*, April 12, 2012. Walter Ben Michaels, *The trouble with diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*, New York, Holt, 2006.

⁹²⁶ Ashley Bohrer, *Marxism and intersectionality. Race, gender, class and sexuality under contemporary capitalism*, New York, Columbia University Press, 2019. Sandro Mezzadra, « Intersectionality, identity and the riddle of class », in *Papeles del CEIC. International journal on collective identity research*, n. 2, 2021, disponible en ligne : <https://www.focaalblog.com/2021/10/>.

foucauldienne des pouvoirs. Comment penser la multiplicité des relations de pouvoir et des formes d'oppression et, *en même temps*, l'unité du « capitalisme » comme système homogène de domination de classe et d'exploitation du travail ? Est-il possible de développer une théorie marxiste du capitalisme – à savoir une théorie qui le critique en utilisant des concepts tels qu'« exploitation », « idéologie » ou « aliénation » – capable de traiter les relations de pouvoir extra-économiques non pas comme des phénomènes subordonnés à la domination de classe, mais au contraire comme des éléments *constitutifs* du mode de production ? En travaillant de telles questions, cette thèse ne prétend pas apporter une réponse complète. Complicant les vues communes sur le rapport Marx-Foucault, la reconstruction des points d'hérésie liant les deux auteurs fournit en réalité au marxisme intersectionnel deux contributions préliminaires qui nous paraissent fondamentales.

La première contribution peut être définie comme *thérapeutique*. Sans prétendre résoudre les différences qui divisent Marx et Foucault, notre lecture croisée tentera en effet, à la manière de Wittgenstein, de *dissoudre* les faux problèmes, ou les mystifications, qui entravent l'articulation entre leurs concepts. Plutôt que de proposer une théorie toute faite, une telle lecture déblaiera le terrain des préjugés et des stigmatisations, créant ainsi les conditions d'une confrontation sans obstacles imaginaires, et partira au contraire de « l'air de famille » que ces deux penseurs partagent⁹²⁷. C'est une grande partie du travail auquel nous nous livrerons dans les troisième, quatrième, cinquième et sixième chapitre, dans lesquels nous analysons les antinomies supposées entre les concepts les plus connus de la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs foucauldienne : entre les concepts de « pouvoir » et d'« exploitation » ; de « normes » et d'« idéologie » ; de « subjectivation » et d'« aliénation ». En proposant un dépassement de celles-ci, deux types de confusion, qui entravent, sur un plan théorique, la rencontre entre marxisme et intersectionnalité, devront être défaites. D'une part, l'idée que les hypothèses de Foucault sont élaborées non seulement séparément de, mais contre Marx, et contre le marxisme. D'autre part, l'idée que la pensée de Marx est un système fermé et homogène, finalement autosuffisant, à interpréter – mais aussi à actualiser, corriger ou refonder – sans transgresser ses prétendus principes premiers, considérés comme solides et indiscutables.

⁹²⁷ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Berlin 1971, [trad. *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2014]. Dans ce sens, ainsi qu'en soutien de l'opération de Bohr, notre travail est analogue à celui proposé par Nunes concernant l'opposition entre les théories « verticalistes » (marxistes-léninistes) et « horizontales » (marxistes-libertaires) de l'organisation politique révolutionnaire. Cf. R. Nunes, *Neither vertical nor horizontal*, cit., p. 282.

Contre ces confusions, les chapitres centraux de cet ouvrage défendront par ailleurs deux thèses complémentaires. Premièrement, ils soutiendront que l'interprétation traditionnelle de l'analytique des pouvoirs de Foucault, qui en fait une théorie univoquement opposée au marxisme, conduit à une série d'apories. Les concepts foucauldien de « pouvoir », de « normativité » et de « subjectivation » révèlent, en ce sens, des lacunes, ou des espaces blancs, qui peuvent être comblés à condition d'identifier les thèses marxistes que Foucault, bon gré mal gré, présuppose et transforme au cours de sa recherche. Après avoir reconstitué les hérésies marxistes qui encombrant et enrichissent l'analytique des pouvoirs, ces chapitres reviendront ensuite, et de la même manière, sur les textes les plus célèbres dans lesquels Marx développe les concepts élémentaires de sa critique de l'économie politique. Le retour à certaines pages du premier tome du *Capital*, aux manuscrits de l'*Idéologie allemande* et aux cahiers des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* permettra ainsi de montrer que, relues avec et après Foucault, les catégories d'« exploitation », d'« idéologie » et d'« aliénation », loin d'être homogènes et stables, sont traversées de tensions, d'indéterminations et d'indécisions. Ce déplacement interprétatif nous aidera à identifier les points d'hérésie opérant au sein de la critique de l'économie politique : les hypothèses de recherche dont Marx a à la fois l'intuition, et qu'il esquisse, étouffe et abandonne, mais qui travaillent pourtant en permanence à l'intérieur de sa propre grille conceptuelle.

Ce travail thérapeutique apporte ainsi une deuxième contribution à la rencontre de ces différents cadres d'analyse du social. En débarrassant le champ des fausses antinomies entre les concepts fondamentaux de Marx et de Foucault, il ne fait pas que jeter les bases d'une étude laïque et non idéologique sur la relation entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs. Ce travail de démystification fournit également une série d'arguments dans lesquels le nouage entre ces différents paradigmes est *déjà* à l'œuvre, c'est-à-dire dans lesquels la critique du capitalisme et la critique de l'oppression sociale fonctionnent précisément en vertu de leur implication mutuelle.

Le premier exemple de cet nouage concerne la méthode d'investigation du social adoptée, bien entendu avec des différences notables mais qui, on cherchera à le montrer, ne sont pas réhivitoires, tant par Marx que par Foucault. C'est ce que nous appellerons, au chapitre trois, le « style de l'enquête ». Dans ce chapitre, nous soulignerons la distance qui sépare Marx et Foucault de l'approche abstraite de nombreux philosophes politiques, et nous soutiendrons que la pratique de l'enquête militante, développée au sein des luttes sociales de leur propre époque, n'est pas simplement un instrument de vérification

empirique des hypothèses théoriques. Elle constitue plutôt un moyen de production des concepts de la critique de l'économie politique et de l'analytique des pouvoirs. La découverte de cette relation circulaire entre concepts et expérience sociale, théories et pratiques de lutte, recherche et organisation politique, dont nous montrerons qu'elle est partagée par Marx et Foucault, constitue le point d'hérésie à partir duquel le reste de l'architecture théorique des deux penseurs est rendue possible. Les principaux concepts que nous introduirons dans les chapitres suivants dépendent selon nous de ce que Marx et Foucault partagent des « analogies métathéoriques », à savoir une conception similaire du rapport entre l'activité intellectuelle de la critique philosophique et la praxis politique. Ainsi, nous défendrons l'idée que la « causalité finale de l'économie » dans *Surveiller et punir* aussi bien que l'« autonomie relative des rapports de force » dans la quatrième section du premier tome du *Capital*, le « redoublement normatif » de l'idéologie bourgeoise dans *Histoire de la folie* et la « matérialité discursive de l'idéologique » dans le troisième manuscrit de *l'Idéologie allemande*, la « production capitaliste de subjectivité » dans les premiers cours de Foucault au Collège de France et la propriété privée comme « a priori historique de l'essence humaine » dans les *Manuscrits économique-philosophiques* sont, à leur manière, les exemples de ce que l'articulation entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs est avant tout d'ordre méthodologique, c'est-à-dire liée au style d'enquête que Marx et Foucault ont en commun. Dans les deux cas il ne s'agit en effet pas de catégories élaborées abstraitement, dans le seul espace de la recherche théorique, mais d'hypothèses qui naissent aussi au creux de l'enquête, c'est-à-dire de la confrontation avec le point de vue et les pratiques des sujets sociaux auxquels ces théories se réfèrent. Impurs, flexibles, parfois même indéterminés, ces concepts ne sont en réalité que des outils, et en tant que tels ils sont nécessairement imparfaits. Mais ils sont contenus dans deux dispositifs théoriques totalement engagés dans un « mouvement réel » qui tente d'« abolir l'état actuel des choses ».

Dans la mesure où elle apporte une contribution préliminaire au chantier du marxisme intersectionnel, cette thèse laisse bien entendu ouverts un certain nombre de problèmes. Plutôt que de décréter la fin de la controverse entre Marx et Foucault, ou entre marxismes et lectures foucauldienne, elle aspire simplement à déplacer certains des termes de ce qui s'est trop souvent donné comme pure controverse, et à ouvrir un nouveau champ de recherche.

Dans les brèves conclusions que nous proposerons en fin de parcours, nous tenterons de formuler l'un de ces problèmes. C'est la question du rapport entre les

différentes conceptions de l'histoire, c'est-à-dire aussi des représentations du changement social que Marx et Foucault ont adoptées, et que leurs pensées respectives sous-tendent en permanence. Nous formulerons ce problème à travers un dernier point d'hérésie – peut-être le plus irrésolu : celui qui noue/oppose une théorisation de la « révolution » élaborée par Marx et la notion de « résistance » proposée par Foucault. Notre hypothèse est qu'un tel point d'hérésie constitue à la fois un problème et un enjeu incontournables pour le marxisme intersectionnel. Nous nous limiterons, dans la conclusion, à indiquer trois pistes de recherche qui nous semblent fondamentales pour en saisir toute la centralité.

* * *

Cette thèse se compose de six chapitres, qui peuvent aussi être regroupés en trois parties principales : une section historique, une section méthodologique et une section conceptuelle.

Dans la première section, qui correspond en réalité au premier chapitre, nous présentons une cartographie des différents marxismes foucauldien qui ont émergé au cours des deux dernières décennies et nous cherchons à formuler un certain nombre d'objections. Nous reconstruisons alors notamment la conception de la critique sociale développée par Rahel Jaeggi et par Martin Saar, les analyses du néolibéralisme de Pierre Dardot et Christian Laval, et de Jacques Bidet, et la théorie du capitalisme contemporain développée par Michael Hardt et Antonio Negri.

Dans la deuxième section, composée des deuxième et troisième chapitres, nous présentons la méthode de lecture croisée des « points d'hérésie » et nous l'appliquons aux pratiques d'enquête que l'on trouve chez Marx et chez Foucault. Le deuxième chapitre se concentre particulièrement sur la définition du concept de point d'hérésie, expose ses différentes déclinaisons et utilisations possibles, et propose de renverser la perspective défendue par Balibar à ce sujet. Le troisième chapitre examine alors les textes dans lesquels Marx et Foucault exposent leur méthode d'enquête, et cherche à montrer leurs affinités et leurs divergences. À partir de ce repérage, il établit certaines similitudes entre leurs conceptions respectives de la critique sociale.

Enfin, la troisième section, composée du quatrième, cinquième et sixième chapitre, est consacrée aux trois points d'hérésie qui constituent selon nous les axes principaux du rapport entre la critique de l'économie politique marxienne et l'analytique des pouvoirs foucauldienne. Cette section aborde trois « paires conceptuelles » majeures, habituellement présentées en termes d'opposition : la dichotomie entre le concept foucauldien de pouvoir et le concept marxien d'exploitation ; entre les concepts de normativité et d'idéologie ;

entre les concepts de subjectivation et d'aliénation. Afin de surmonter ces antinomies, nous avons choisi de relire un certain nombre de textes, en faisant davantage jouer leurs blancs que leurs thèses explicites : *Histoire de la folie*, *Surveiller et punir*, et les cours donnés au Collège de France dans les années 1970, pour Foucault ; les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *l'Idéologie allemande* et le livre I du *Capital*, du côté de Marx.

Enfin, pour conclure, nous tenterons de rendre explicite l'un des problèmes irrésolus de cette lecture croisée de Marx et de Foucault que nous avons entreprise. Ce problème nodal, c'est ce que nous pourrions identifier comme le point d'hérésie entre les conceptions de l'histoire que l'on trouve chez les deux auteurs. Nous en tirerons trois axes de recherche, sur quoi aimerait ouvrir cette thèse.

* * *

Les références aux œuvres de Marx et de Foucault ont été faites dans des éditions ayant actuellement cours. Lorsqu'elles étaient inexistantes ou insatisfaisantes, certaines traductions de leurs textes ont été proposées ou modifiées par nos soins.

CHAPITRE I

Marxismes foucaaldiens. Reconstruction et objections

Une théorie révolutionnaire du capitalisme tardif fait toujours défaut. Et il reste à préciser si elle doit être comprise comme une critique de l'économie politique ou déjà [...] comme une critique de la technologie politique.

Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*

Notre lecture croisée de Marx et de Foucault commence paradoxalement par un bond chronologique en avant. Au lieu de lire immédiatement les textes de ces penseurs désormais « classiques » du 19^e et du 20^e siècle, nous avons voulu commencer en prenant en compte une série de penseurs dont la production se situe en grande partie au début du XXI^e siècle. Comme nous l'avons rappelé dans l'Introduction, au cours des deux dernières décennies, de nombreuses tentatives ont été faites pour rapprocher ou pour entrecroiser certains concepts marxistes et foucaaldiens. Dans une période intellectuelle que l'on pourrait qualifier comme celle du « post-marxisme », c'est-à-dire après la disparition de ce que Göran Therborn appelle la « triangulation entre science, politique et philosophie », qui était dans une certaine mesure garantie par les partis communistes du XX^e siècle⁹²⁸, de nombreux théoriciens critiques ont en effet trouvé en Foucault une ressource pour renouveler, refonder ou (disaient-ils) dépasser le marxisme. En renversant une fameuse déclaration de Foucault à propos de Gilles Deleuze⁹²⁹, on pourrait même dire que, dans le domaine de la pensée critique, notre siècle est devenu très largement « foucaaldien » : depuis sa mort, ce que l'on appelle l'« effet Foucault » a effectivement été impressionnant, et a joué non seulement en philosophie, mais aussi en sciences sociales, juridiques et politiques, c'est-à-dire dans tous les domaines qui se présentent comme « critiques »⁹³⁰.

⁹²⁸ Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism*, London-New York, Verso, 2008, p. 180.

⁹²⁹ « Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien ». Michel Foucault, « Theatrum philosophicum », in M. Foucault, *Dits et écrits*, I, cit., p. 944.

⁹³⁰ Sur ce qu'on a appelé l'« effet Foucault » dans les sciences humaines et sociales voir Jean-François Braunstein et alii (dir.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

En « philosophie sociale », les différentes théories post- ou néo-marxistes élaborées dans le sillage de cet « effet » se sont toutes attaquées au problème posé par l'articulation entre Marx et Foucault, en particulier autour de la question du rapport entre la « critique de l'économie politique » du premier et l'« analytique des pouvoirs » du second. Chacune d'entre elles l'a abordé différemment, et a souvent produit une variante originale de la critique de la société contemporaine. L'objectif de ce chapitre est de proposer une cartographie de ce que l'on pourrait appeler, de manière sans doute simplificatrice, les *marxismes foucaaldiens* des vingt dernières années.

Nous aimerions cependant que cette cartographie ne soit pas simplement descriptive, et qu'elle propose également une analyse critique. La reconstitution des thèses des penseurs sur lesquels nous nous arrêterons sera suivie d'une série d'objections. D'une part, nous mettrons donc en évidence les spécificités de chaque théorie abordée, en soulignant leurs thèses, leurs arguments principaux et surtout les raisons qui nous autorisent à les ranger parmi les « marxismes foucaaldiens ». De l'autre, en reconstruisant les lectures de Marx et de Foucault sur lesquelles elles se basent, nous soulignerons les difficultés qu'elles semblent rencontrer. À cet égard, notre thèse sera que les marxismes foucaaldiens contemporains sont en définitive *aporétiques*, et que leurs apories dépendent précisément de leur tentative de combiner la pensée de Marx et celle de Foucault tout en laissant indéterminé le rapport entre leurs concepts respectifs. En l'absence d'une réflexion sur la relation qui existe entre les principales catégories de l'un et de l'autre, la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs ne peuvent être vues que comme deux théories de la société non seulement différentes l'une de l'autre mais concurrentes et alternatives.

Pour des raisons qui tiennent à la limitation nécessaire de cette thèse, notre cartographie ne pouvait être que partielle. Nous nous sommes donc limités, et avons choisi de prendre en considération des philosophes du débat européen et nord-américain qui avaient travaillé sur ces questions à partir des années 2000, et qui nous semblaient emblématiques d'un certain nombre de « positions » théoriques spécifiques. Tout choix est par définition partial et partiel, arbitraire et insatisfaisant. La règle que nous avons adoptée a simplement été de privilégier des pensées qui nous permettaient d'ouvrir l'éventail le plus large de ce que nous identifions précisément comme des marxismes foucaaldiens. Trois courants de pensée seront donc tout particulièrement examinés dans les pages qui suivent. Pour commencer, nous nous concentrerons sur deux des représentants les plus productifs de ce que l'on a appelé la « quatrième génération » de l'École de Francfort. Nous nous

arrêterons dans un second temps sur des auteurs de la sphère francophone qui ont en commun d'avoir élaboré une sorte de théorie critique du « néolibéralisme ». Enfin, nous examinerons les tentatives pour unir Marx et Foucault dans le sillage de ce que l'on a appelé l'« opéraïsme », à la fois en Italie et aux États Unis.

Cette reconstruction historique a un sens préliminaire : elle sert à dégager l'espace pour une lecture croisée de Marx et de Foucault capable de démêler et de situer les innombrables commentaires et interprétations qui ont été faites des textes des deux penseurs. La cartographie volontairement limitée que nous voulons établir nous offrira sans doute – c'est en tout cas notre hypothèse – une série de coordonnées utiles pour nous repérer. Plus exactement : elle nous aidera à une série de problèmes ouverts qui, en retour, nous permettront d'interroger les textes marxistes et foucaultiens, comme s'il en allait aussi d'une histoire des *effets* de ces textes. Nous tenterons de restituer ces problèmes sous la forme d'« antinomies » – nous pensons que ces antinomies constituent autant d'axes pour comparer la critique de la société que l'on trouve chez Marx et celle que l'on trouve en revanche chez Foucault. Une fois cette cartographie à la fois liminaire et analytique établie, nous consacrerons le chapitre suivant à la définition de la méthode de lecture croisée que nous avons mise en œuvre. Il s'agira en effet pour nous d'aborder les antinomies repérées à la faveur du travail sur les « marxismes foucaultiens », et de les traduire en points d'hérésie.

1. Critiques immanentes. Une quatrième génération de la Théorie critique

Dans la première partie du chapitre nous aimerions prendre en compte deux différentes versions de la notion de « critique immanente » proposées par les philosophes allemands Rahel Jaeggi et Martin Saar. Nous voudrions montrer que, sur le plan de la « méthode » adoptée par la théorie critique de la société, ces deux théories peuvent être saisies à la lumière d'une intégration des concepts de Marx et de Foucault. Malgré leurs différences respectives, les « critiques immanentes » de Jaeggi et de Saar partagent pour nous une caractéristique essentielle : une certaine contamination de Marx et de Foucault, à la fois au niveau de la définition des objets de la réflexion critique et de sa nature.

Cela ne va pas sans différences. Là où Jaeggi dérive sa « critique immanente » du jeune Marx et de Hegel, en l'appliquant au niveau microscopique des « formes de vie », Saar inscrit cette critique dans une conception « immanentiste » du pouvoir dérivée de Foucault. Mais des deux côtés, il s'agit de « surmonter » la dichotomie entre tradition hégélo-marxiste et le poststructuralisme (explicitement énoncée par Jaeggi et clairement pratiquée par Saar) et c'est précisément à cause de cette intention commune que les deux

variantes de la « critique immanente » partagent également un certain nombre d'apories. Pour comprendre ces apories, nous allons reconstruire les lectures de Marx et de Foucault que Jaeggi et Saar héritent du nom tutélaire de la « deuxième génération » de l'École de Francfort, Jürgen Habermas. En fonction de cette reconstruction, nous soutiendrons que, malgré leur prise de distance à l'égard de la critique habermassienne de Marx et de sa stigmatisation de Foucault, Jaeggi et Saar en héritent malgré tout un déficit à la fois épistémologique et politique. En situant leur réflexion à un niveau exclusivement méthodologique, ils ne développent pas des concepts critiques susceptibles d'expliquer les formes concrètes d'oppression dans la société contemporaine, et les luttes que s'y opposent.

2. Capitalisme et néolibéralisme. Deux théories sociales françaises

Dans la deuxième partie du chapitre, nous prendrons en compte la théorie du « néolibéralisme » développée à quatre mains par Pierre Dardot et Christian Laval, et la critique du « capitalisme néolibéral » élaborée par Jacques Bidet. Par rapport aux philosophes francfortois considérés précédemment, nous voulons souligner la manière dont ces auteurs proposent une articulation des concepts marxistes et foucauldien au niveau d'un diagnostic portant sur le présent, et non au seul niveau méthodologique. En reconstruisant leurs différentes positions, nous montrerons que Dardot et Laval abandonnent, à la suite de Foucault, les concepts marxistes d'« idéologie » et de « mode de production capitaliste », et proposent à sa place une théorie critique de la « raison néolibérale » et de sa « gouvernementalité » ; tandis que Bidet modifie en revanche le concept marxiste de « mode de production » en le renouvelant par le concept foucauldien de « pouvoir-savoir » et en analysant par ce biais le « régime de gouvernement néolibéral ». Il s'agira alors de montrer que les propositions de Dardot et Laval et de Bidet sont spéculaires. Alors que Dardot et Laval considèrent le néolibéralisme comme un phénomène historique sans précédent, Bidet le définit comme une simple réarticulation de ce qu'il appelle les « formes méta-structurelles » de la société capitaliste. Les premiers prennent congé du marxisme pour développer une théorie critique qui se veut pleinement foucauldienne, tout en gardant pourtant une prétention de totalisation du social qui n'est pas sans rappeler un certain marxisme. Le second utilise Foucault pour fonder un « alter-marxisme », en insérant ses concepts dans le cadre théorique donné par sa propre théorie marxiste. Mais les deux approches nous apparaissent cependant aporétiques, probablement à cause des lectures de Marx et de Foucault qu'elles mobilisent, qui constituent l'arrière-

plan de leur diagnostic du présent, et qui sont à leur tour spéculaires. Là où Dardot et Laval s'enferment dans une impasse à cause de leur lecture dichotomique de Marx entièrement fondée sur la distinction entre ce qui relèverait chez lui d'une « logique stratégique » et ce qui relèverait d'une « logique dialectique », Bidet est bloqué par une lecture très partielle de Foucault, qui en réduit la pensée à une sorte de sociologie des élites technocratiques.

3. Production biopolitique. Dans le sillage de l'opéraïsme.

Dans la troisième partie du chapitre, nous nous référerons à la l'analyse du capitalisme contemporain élaborée par Michael Hardt et Antonio Negri. Par rapport aux deux cas de figures précédents, leur approche combine sans doute plus radicalement et plus explicitement les pensées de Marx et de Foucault. Dans le travail des deux philosophes, en effet, les catégories de Marx et de Foucault sont articulées sur le plan de l'« ontologie sociale » du capitalisme, c'est-à-dire au niveau de la conception de l'essence même de la société capitaliste et de ses contradictions. Nous voulons montrer que cette articulation de Marx et Foucault se fonde sur la thèse du primat ontologique des luttes ouvrières comme on en trouve l'idée dans les travaux des marxistes hétérodoxes italiens dits « opéraïstes » dès la fin des années 1950 et au tout début des années 1960. Restant fidèles à cette approche, Hardt et Negri associent l'idée opéraïste du primat de la lutte des classes sur la domination capitaliste à l'idée foucauldienne d'une certaine priorité ontologique de la résistance sur les dispositifs de pouvoir. Cette association leur permet de fusionner les concepts marxistes et foucauldien au profit d'une pensée de la « production biopolitique » du capitalisme contemporain, d'une critique des « technologies de pouvoir impérial » et de la proposition d'un horizon d'émancipation défini par les luttes de la « multitude ». Le marxisme foucauldien de Hardt et Negri nous paraît cependant fondé sur une lecture spécifique et discutable de Marx et comme de Foucault, élaborée notamment par Negri dès la fin des années 1970. Parce qu'elle est encore dépendante de cette lecture, leur démarche tombe dans une aporie que nous appellerons « historico-ontologique » dans la mesure où, tout en fusionnant la critique de l'économie et l'analytique des pouvoirs sur le plan ontologique, ils ne sont cependant pas capables de faire fonctionner ensemble les concepts de Marx et de Foucault sur le plan de la conception de l'histoire du capitalisme.

CHAPITRE II

Points d'hérésie

Ce qui importe dans une œuvre c'est ce qu'elle ne dit pas. [...] Là-dessus on pourrait bâtir une méthode avec, pour travail, de mesurer les silences, avoués ou non. Mais plutôt, ce qui est important c'est ce qu'elle ne peut pas dire. Parce que là se joue l'élaboration d'une parole, dans une sorte de marche au silence.

Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*

La reconstruction de certains marxismes foucaaldiens des années 2000 nous a permis d'identifier une ligne originale au sein du débat philosophico-politique contemporain, d'en apprécier les différentes approches, et d'identifier les difficultés auxquelles elle est confrontée. Nous avons vu que ces difficultés sont de différente nature selon les cas. Les « critiques immanentes » de la quatrième génération francfortoise, disions-nous, présentent un déficit épistémologique et politique parce qu'elles se limitent à combiner les concepts de Marx et de Foucault dans une entreprise méthodologique, c'est-à-dire dans une réflexion consacrée exclusivement aux formes de la critique de la société ; mais ces auteurs sont incapables de conceptualiser et d'expliquer les pratiques concrètes de l'oppression et des luttes sociales. En revanche, la théorisation du « néolibéralisme » proposée par Dardot et Laval et celle du « capitalisme néolibéral » de Bidet souffrent des faiblesses dérivées de leur propre interprétations de Marx et de Foucault. S'appuyant sur une lecture dichotomique de Marx, d'un côté, et sur lecture partielle de Foucault, de l'autre, ils arrivent à un diagnostic du présent qui contredit paradoxalement les prémisses marxistes et foucaaldiennes de leur raisonnement. Enfin, le marxisme foucaaldien de Hardt et Negri tombe dans une contradiction historico-ontologique. S'inscrivant dans le sillage de l'opéraïsme italien, ces auteurs fusionnent les concepts de Marx et de Foucault au niveau de l'ontologie sociale du capitalisme, mais ne parviennent pas à articuler ensemble son essence et son historicité. En définissant le « pouvoir impérial » comme l'effet du développement du capitalisme, et la « puissance de la multitude » comme sa cause, Hardt

et Negri sont contraints de concevoir l'histoire dans un sens univoque et linéaire, contredisant l'approche pluraliste et démultipliée de Foucault. Pour ces raisons, les différents marxismes foucauldien des années 2000 sont incapables de résoudre le problème que nous avons posé dans l'introduction : celui de produire une critique de la société par-delà l'*aut aut* posé entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs.

Notre hypothèse est que, malgré leur diversité, les apories des marxismes foucauldien dépendent finalement toutes de l'absence d'exploration des antinomies qui opposent les appareils conceptuels de Marx et de Foucault. En ce sens, les impasses identifiées dans le premier chapitre ne sont pas des difficultés insurmontables, mais délimitent plutôt un champ à creuser. La tentative de développer une critique de la société avec les concepts de Marx et de Foucault présuppose en effet une question préliminaire : quelles sont les divergences entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs ? Ces questions sont justifiées par la trajectoire théorique et politique de Foucault lui-même⁹³¹. Comme nous l'avons anticipé dans l'introduction, le parcours de Foucault est marqué par un rapport ambivalent mais constant avec Marx et les marxismes de son temps, en particulier avec ceux de Georges Bataille et de Louis Althusser, avec le maoïsme français et avec un certain débat historiographique marxiste. Sans vouloir reprendre ici des idées déjà défendues ailleurs⁹³², mais pour tenter de les synthétiser à l'aide d'une métaphore, nous pourrions affirmer que Foucault se rapporte à la figure de Marx comme à une sorte de « Grand Autre » lacanien⁹³³ : Marx représente à la fois le simulacre à défier et l'ordre symbolique dans lequel il ne peut pas ne pas définir sa propre identité théorique. Malgré sa simplicité, cette métaphore en forme de provocation permet de faire émerger une série de correspondances surprenantes. En effet, si l'on considère l'itinéraire foucauldien dans cette perspective, on constate que les principales catégories critiques du philosophe semblent

⁹³¹ Sur le rapport entre Foucault et Althusser voir par exemple Julien Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction », cit. Pascale Gillot, « Michel Foucault et le marxisme de Louis Althusser », in J. Braunstein et alii (dir.), *Foucault(s)*, cit., p. 245-259. Sur le rapport de Foucault avec le maoïsme voir M. Karlsen, K. Villadsen, « Foucault, Maoism, Genealogy : the influence of political militancy in Michel Foucault's thought », cit. Thanasis Lagios, « Foucauldian genealogy and Maoism », in *Le Foucauldien*, 2/1 2016. Sur le rapport avec l'historiographie marxiste et notamment avec Porchnev et Thompson voir C. Doron, « Foucault et les historiens. Le débat sur les "soulèvements populaires" », cit. Sur le rapport du jeune Foucault avec le militantisme communiste voir enfin M. Iofrida, « Marxismo e comunismo in Francia negli anni Cinquanta. Qualche appunto sul primo Foucault », cit.

⁹³² Cf. B. Smart, *Foucault, Marxism and critique*, cit. I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, cit. Sur le rapport de Foucault avec le premier livre du *Capital* de Marx et avec ce que l'on appelle la « dialectique matérialiste » on revoit à Rudy M. Leonelli, *Foucault généalogiste, stratège et dialecticien : de l'histoire critique au diagnostic du présent*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Université Paris Nanterre, 2007.

⁹³³ Je tiens à remercier Cinzia Arruzza et Felice Mometti pour notre conversation sur Marx comme le « Grand Autre » qui hante l'inconscient théorique de Foucault. Pour une introduction au concept lacanien de Grand Autre, voir Slavoj Žižek, *Le Grand Autre. Nationalisme, plaisir et culture de masse*, Milan, Feltrinelli, 1999.

forgées en opposition spéculaire aux catégories les plus connues de Marx, et qu'elles semblent en réalité apporter une réponse alternative à des problèmes communs.

On peut sans doute ordonner les antinomies opposant la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs autour de quatre axes. Alors que la critique de l'économie politique de Marx propose une théorie de la société basée sur la méthode de la « critique » et les concepts d'« exploitation », d'« idéologie » et d'« aliénation », l'analytique des pouvoirs de Foucault opère en revanche par la méthode de l'« enquête généalogique », en mobilisant les notions de « rapports de pouvoir », de « normes » et de « modes de subjectivation ». Ces quatre axes signalent une divergence symétrique entre les deux appareils conceptuels : à la méthode de la critique s'oppose celle de l'enquête, à la notion d'exploitation s'oppose celle des rapports de pouvoir, à l'idéologie celle des normes, à l'aliénation celle de la subjectivation.

Face à ces binômes conceptuels et sur la base des impasses rencontrées par les tentatives faites jusqu'ici pour les articuler ensemble, il faut bien entendu se demander s'il s'agit d'oppositions frontales, qui conduisent à deux stratégies alternatives et incompatibles pour produire la critique de la société. Mais notre hypothèse est légèrement différente. Nous tenterons bien plutôt d'ébranler ces antinomies et de les définir comme des « points d'hérésie », c'est-à-dire comme des zones de tension conceptuelle dans lesquelles la critique de l'économie et l'analytique des pouvoirs s'entrecroisent, permettant de relire Marx à la lumière de Foucault, et vice versa. La tâche des prochains chapitres sera donc de repérer ces points d'hérésie, en montrant qu'ils ne mènent pas seulement à des impasses, mais qu'ils fournissent aussi des arguments et des outils conceptuels utiles pour la philosophie sociale aujourd'hui.

Une condition préalable à cette entreprise est toutefois la résolution d'un premier problème, relatif à la méthode de lecture croisée que nous proposons de Marx et Foucault. Nous mobilisons depuis le début de ce travail la notion de « point d'hérésie ». Mais qu'entend-on précisément par « point d'hérésie » ? Comment cette notion aide-t-elle notre interprétation de Foucault, de Marx et de leur relation ? Reprenant et inversant une idée récemment proposée par Étienne Balibar⁹³⁴, ce chapitre répond à la question et présente la méthode de lecture comparée que nous avons adoptée. Dans un premier temps, nous donnons une définition générale du concept de point d'hérésie. Il s'agit ensuite d'identifier ses différentes figures, c'est-à-dire ses différentes déclinaisons possibles. Enfin, nous

⁹³⁴ Cf. Étienne Balibar, « Un point d'adversité. L'Anti-Marx de Michel Foucault », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan, *Marx & Foucault*, cit., p. 84-102, republié dans Étienne Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique*, Paris, La Découverte, 2020, p. 167-188.

exposons les différents usages de cette notion et en défendant l'hypothèse d'un usage alternatif à celui qui est précisément proposé par Balibar, dont l'hypothèse est que les points d'hérésie reliant Marx et Foucault conduisent à une « adversité » fondamentale entre leurs architectures théoriques respectives.

1. Définition

Dans la première partie du chapitre, à la suite de Balibar, nous soutenons que le concept de « point d'hérésie » peut être repéré dans l'œuvre même de Foucault, et notamment dans sa phase dite « archéologique », c'est-à-dire dans les textes des années 1960. Nous reconstruisons donc les traits fondamentaux de l'archéologie du savoir, en nous concentrant sur le problème des « variations » internes aux structures épistémiques étudiées par Foucault, auxquelles on a souvent reproché leur nature statique et antihistorique. Nous mettons ensuite en évidence que Foucault emploie systématiquement la notion de « point d'hérésie » pour désigner les différences qui émergent au sein de structures épistémiques historiquement déterminées. Ce faisant, nous définissons le « point d'hérésie » chez Foucault comme le « point de choix » ou le « point de partage » entre des hypothèses différentes et conflictuelles qui émergent dans un bloc épistémique commun. Nous avançons en outre que le point d'hérésie n'est pas simplement le nom commun donné à la discontinuité existante entre différents épistèmes, mais bien plutôt le nom du « seuil interne » à partir duquel une transformation émerge. Il s'agit du moment où une structure de savoir est ouverte à des développements différents : le lieu d'une différence au sein d'un ordre déterminé caractérisé par certains présupposés.

2. Figures

Dans la deuxième partie du chapitre, nous soutenons que, plutôt que d'être systématisée dans le cadre de la méthode archéologique, la notion de « point d'hérésie » est mise en œuvre dans les enquêtes de Foucault pour comprendre les oscillations et les ruptures qui sont internes aux différents blocs épistémiques décrits et analysés par le philosophe. En reconstruisant les occurrences de cette formule, nous en proposons une définition plus précise, en distinguant plusieurs sens de la notion. Parce qu'il tente de nommer les failles internes aux différents ordres du discours envisagés, le point d'hérésie nous apparaît, en particulier, se décliner sous la forme de trois « figures » : celle de la « divergence », celle de l'« anachronisme » et celle de l'effet de « déplacement ».

En tant que « divergence » le point d'hérésie désigne les déviations possibles, dans une *épistème*, à propos d'un même problème : le conflit qui perturbe un ordre épistémique et qui constitue, en même temps, une sorte de preuve négative de son unité. En tant qu'« anachronisme » le point d'hérésie rend aussi compte des échos et des préfigurations qui se font jour dans les fissures d'une épistème donnée. Dans ce second cas, le point d'hérésie prend une figure diachronique, voire asynchrone, qui témoigne de la réémergence des thèmes, des catégories et des problèmes d'un ordre discursif passé, ou au contraire de l'anticipation de ceux d'un ordre futur. En tant qu'« effet de déplacement », le point d'hérésie désigne pour finir la perspective occupée par l'archéologie du savoir : la perspective liminale d'un regard sur les discours du passé qui, pour historiciser ces derniers, se situe dans les failles de son propre ordre discursif, c'est-à-dire ouvre des brèches depuis l'intérieur de l'épistème qui caractérise notre propre présent.

3. Usages

Dans la troisième partie de ce chapitre, nous reconstruisons les différents usages possibles du concept de point d'hérésie dès lors qu'on le considère comme outil interprétatif du rapport entre Marx et Foucault. Puisque nous partons d'un texte de Balibar, nous devons d'abord résumer sa position. Selon Balibar la notion de « point d'hérésie » permet en effet de rendre compte de l'ambivalence du rapport de Foucault avec Marx et avec les marxismes. Avec cette proposition, Balibar pousse la notion foucauldienne de point d'hérésie bien au-delà du rôle qui lui est attribué par Foucault lui-même au sein son archéologie du savoir, en la transformant en l'opérateur d'une lecture comparée de deux philosophes appartenant à deux « ordres du discours » différents. En soutenant que la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault s'opposent, Balibar aplatit cependant la notion de point d'hérésie et la transforme en un simple « point d'adversité ».

Dans la deuxième moitié de cette partie, nous soutiendrons donc que l'usage balibarien du concept de point d'hérésie n'épuise pas pour autant la richesse de ce dernier. Contrairement à Balibar, nous défendons en effet l'hypothèse que les points d'hérésie liant Marx et Foucault ne se réduisent pas seulement à des antinomies, à savoir à des alternatives exclusives entre des « choix » théoriques irréductibles, mais peuvent aussi être mobilisés pour opérer une « synthèse disjonctive » entre la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault. En nous inspirant de l'étude

que Pierre Macherey a consacrée au rapport entre Hegel et Spinoza, nous esquissons pour finir les objectifs de notre lecture croisée de Marx et de Foucault.

CHAPITRE III

Critique et enquête

Je qualifie la co-recherche avec deux déterminations : la première est le fait qu'elle est processuelle, qu'elle constitue un processus, même « interminable » [...]. Les nouvelles connaissances transforment les situations, mais celles-ci nécessitent d'autres « connaissances ». La deuxième détermination concerne le caractère même de la co-recherche : elle n'est pas seulement un processus cognitif, mais la connaissance elle-même devient directement action et transformation.

Romano Alquati, *La riproduzione del futuro*

Le premier point d'hérésie entre Marx et Foucault sur lequel il convient de s'attarder est de nature méthodologique. Il concerne le rapport entre la réflexion « critique » et la méthode de recherche de l'« enquête ». C'est un problème typique des entreprises théoriques qui se reconnaissent comme « critiques », que l'on peut condenser en une question. Comment articuler les concepts généraux qui nous permettent de produire la critique de la société et l'analyse empirique de ses mécanismes de domination et des luttes qui la changent matériellement ? Quelle relation établir entre les idées, les sujets et les pratiques de domination et transformation sociale ? Bien que parfois simplifiée en utilisant la distinction marxienne entre la « théorie » et « praxis révolutionnaire »⁹³⁵, ces questions cachent en réalité trois problèmes différents. En posant le rapport entre la « critique » et l'« enquête » il s'agit en effet de traiter de la relation entre les critères qui permettent de *juger* de l'état actuel des choses (problème normatif), les catégories qui contribuent à *expliquer* sa dynamique (problème épistémologique) et les pratiques nécessaires pour *transformer* cet état de choses (problème politique).

Dans le premier chapitre de cette recherche, quand il s'agissait de restituer la méthode de la « critique immanente » élaborée Jaeggi et Saar, nous avons souligné que,

⁹³⁵Cf. Karl Marx, «Thesen über Feuerbach», 1845, [trad. Pierre Macherey, *Marx 1845. Les « Thèse » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008]. À propos de cette distinction, Macherey remarque que « interpréter le monde, le transformer, ce ne sont pas les termes d'une alternative qui les opposerait l'un à l'autre sur un même plan ; leur rapport est davantage vertical qu'horizontal ». Ivi, p. 231. En choisissant de développer le rapport entre « critique et enquête » chez Marx et Foucault, nous suivons l'horizon de recherche esquissé par ce commentaire.

bien qu'inspirée au moins en partie par Marx et Foucault, celle-ci passait à côté de deux des trois termes qui constituent cette problématique. En se focalisant sur les normes éthiques inscrites dans les pratiques sociales, la « critique des formes de vie » élaborée par Jaeggi évacue à la fois la connaissance des mécanismes oppressifs de la réalité sociale et les pratiques concrètes capables de les abolir. En se concentrant sur l'« immanence » du théoricien critique à l'égard des rapports de pouvoir historiquement donnés, Saar passe sous silence la relation entre l'activité intellectuelle de la critique et les pratiques de résistance qui agissent continuellement au sein de ces relations. Ainsi, ces modèles de « critique immanente » réduisent le lien entre critique, connaissance et transformation sociale à une évocation séduisante mais vide. Reprenant les termes utilisés par Krahl dans sa polémique avec Habermas, nous soutenons que cette approche risque cependant de rester liée à une conception « académique » de la pensée politique⁹³⁶. Faute de disposer des outils nécessaires pour imbriquer théorie critique et conflits sociaux, Jaeggi et Saar finissent par perdre ce lien organique avec les luttes sociales qui constituait, selon le jeune Horkheimer, la marque de fabrique de la « théorie critique de la société ».

Contrairement à de nombreux philosophes politiques, Marx et Foucault abordent la relation entre théorie et praxis en adoptant une méthode spécifique. Chez l'un comme chez l'autre, la critique de la société s'accompagne d'une méthode d'investigation empirique qui prend la forme d'une « enquête »⁹³⁷. Avec cette méthode, Marx et Foucault tentent de surmonter, consciemment ou inconsciemment, la division entre les critères normatifs de la critique, ses concepts explicatifs et les pratiques transformatrices de la réalité sociale. Loin de se contenter de les commenter de l'extérieur, Marx et Foucault interviennent en effet à l'intérieur des luttes sociales de leur temps, mettant en place des instruments d'investigation et des organisations au service de la pratique politique.

C'est précisément en vertu de cette immanence aux organisations politiques et aux luttes sociales, que Marx et Foucault – c'est notre hypothèse – abordent de manière originale la relation entre normes, concepts et pratiques de la critique sociale, en la déclinant précisément par l'enquête.

L'objectif de ce chapitre est donc d'explorer le rapport entre critique et enquête chez Marx et chez Foucault. Contrairement aux chapitres suivants, ce premier point de l'hérésie ne

⁹³⁶ Cf. J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt, Neue Kritik-Verlag, 2005 (1971), [trad. it, *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973, p. 278].

⁹³⁷ Balibar cite la « passion pour l'enquête » parmi les points d'hérésie qui lient Marx et Foucault. Cependant, il ne développe ce point d'hérésie ni dans le sens de leur conjonction ni dans celui de leur disjonction. Cf. É. Balibar, « Un point d'adversité », cit., p. 85.

cherche pas à surmonter une prétendue antinomie par laquelle les concepts des deux auteurs sont habituellement opposés. Dans ce cas, le point d'hérésie renvoie plutôt à un « air de famille » entre les méthodes d'investigation des deux penseurs, où résident des différences profondes aussi bien que des convergences inattendues. Comme dans les autres chapitres, nous procédons en deux étapes. Dans un premier temps, il s'agit de souligner la distance qui sépare le « style de militantisme » de l'« intellectuel spécifique » à la Foucault du modèle marxiste de « l'intellectuel organique » au parti communiste. Il faut donc repérer les assonances et les dissonances entre l'« enquête-intolérance » sur les prisons menée par le GIP, auquel Foucault participe, les « enquêtes ouvrières » du maoïsme français et la « co-recherche » développée par l'opéraïste italien Romano Alquati. Dans un deuxième temps, il faut montrer les traits qui unissent, malgré leurs différences, les « épistémologies politiques » de Marx et de Foucault. À cet égard, notre hypothèse est que, dans les deux cas, « critique » et « enquête » constituent deux moments d'une même pratique théorique, dans laquelle les normes et les catégories émergent de la participation de l'intellectuel aux luttes sociales. En exposant l'arrière-plan méthodologique commun à la critique de l'économie politique et à l'analytique des pouvoirs, l'étude de ce premier point d'hérésie jette en réalité les bases pour un dépassement des antinomies qui jouent entre les concepts critiques les plus connus de Marx et de Foucault.

1. Foucault et le militantisme : au-delà de l'intellectuel organique

Dans le premier grand paragraphe du chapitre nous reconstruisons la logique et la pratique foucauldienne de l'enquête militante. Pour ce faire, nous revenons en particulier sur l'expérience du *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP) et sur l'entretien entre Foucault et Deleuze à propos de la figure de l'« intellectuel spécifique ». Nous soutenons qu'en critiquant le paternalisme des « intellectuels organiques » du parti communiste et en problématisant la naïveté des enquêtes ouvrière maoïstes, Foucault propose un « style » d'enquête qui s'inscrit malgré tout dans la tradition marxiste tout en la transformant. Nous montrons en effet qu'il ne s'agit pas seulement d'organiser une enquête militante sur les prisons françaises, mais d'en proposer une « généalogie ». En faisant remonter la naissance du « dispositif » de l'enquête à « l'excès de savoir » du tyran tragique Œdipe, Foucault met en relation cette méthode de recherche de la vérité avec les techniques de pouvoir exercées dans la *polis* grecque. Retraçant une « seconde naissance » de l'enquête à la fin du Moyen Âge européen, Foucault montre ensuite que l'enquête devient un moyen disciplinaire et une technique d'exploitation capitaliste, qui extrait du « plus-savoir » pour obtenir de la

« plus-value ». Nous proposons d'entendre ce double pas en arrière historique proposé par Foucault comme un pas en avant par rapport aux enquêtes marxistes de son temps. Sa pratique de l'enquête est en effet fondamentalement transformée par la généalogie. L'« enquête-intolérance » prend la forme d'un « contre-usage » du dispositif de pouvoir-savoir de l'enquête au service des luttes des opprimés. Ainsi, en soulignant ses impasses, Foucault hérite et transfigure la méthode marxiste d'enquête ouvrière. En en faisant l'histoire, il repère le rapport de pouvoir inscrit dans le dispositif de l'enquête et se propose de le retourner, en traduisant l'enquête en un procès de « co-recherche » où enquêteurs et enquêtés, sujets et objets de la connaissance tendent à se superposer progressivement. C'est ainsi que Foucault essaie de lier l'« enquête-intolérance » du GIP aux contre-usages de l'enquête qui sont selon lui apparus avec les luttes prolétariennes, tout en évitant la pure conception « sociologique » de l'enquête qui est typique d'un certain marxisme.

2. La leçon de Marx : une épistémologie matérialiste

Le point d'hérésie consistant dans le rapport entre critique et enquête ne se situe pas seulement au niveau de la méthode d'enquête employée par Foucault dans son expérience avec le GIP. Dans le deuxième grand paragraphe du chapitre nous montrons que celui-ci se répercute également, et plus généralement, sur son épistémologie et révèle ainsi la leçon « méthodologique » que Foucault tire de Marx : celle d'une « épistémologie matérialiste », c'est-à-dire d'une conception de la « critique » qui en fait une réflexion inséparable des pratiques qui abolissent ses propres objets.

Pour défendre l'idée que Marx et Foucault partagent une « épistémologie matérialiste », nous procédons alors en deux temps. D'abord, nous reparcourons les affinités et les divergences entre leurs conceptions du lien entre la pratique de l'enquête et les processus de subjectivation et d'organisation politique. Ensuite, nous tirons de leurs affinités une série de conclusions concernant l'« air de famille » qui existe entre la critique sociale de Marx et celle de Foucault. Nous esquissons en particulier trois « analogies métathéoriques », qui affectent les conceptions marxienne et foucauldienne de la réflexion critique : un mouvement de « déplacement » (*estroffessione*) vers des objets inhabituels pour la philosophie ; l'adoption d'un « point de vue » partiel et partial, socialement situé ; et une conception « historico-pragmatique » des critères de vérité des concepts critiques. A cet égard, nous soulignons que les « analogies métathéoriques » entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs ne sont pas des homologies. Si pour Marx la critique se tourne vers l'économie, pour Foucault elle se tourne vers les rapports de savoir-pouvoir.

Si pour le premier, la critique doit adopter le point de vue du prolétariat, pour le second, elle cherche plutôt la perspective des subjectivités dites anormales. Si pour le premier, la critique existe matériellement dans la *praxis* du parti de la classe ouvrière, pour le second elle s'incarne dans l'attitude éthique du « parrèsiasite », qui performe la vérité tout en défiant le pouvoir. Cependant, les analogies métathéoriques entre Marx et Foucault restent des analogies : des similitudes qui peuvent être généralisées à d'autres aspects de leur pensée. Elles concernent non seulement la forme de leur critique de la société, mais déterminent fondamentalement leur pratique de la philosophie, dans laquelle les concepts sont toujours produits à l'intérieur des luttes des opprimés - et reviennent pour finir toujours à ces dernières.

CHAPITRE IV

Pouvoir ou exploitation

La subtilité même de l'analyse par Foucault des siècles de l'impérialisme européen produit une version en miniature de ce phénomène hétérogène : la gestion de l'espace – mais par des docteurs ; le développement des administrations – mais dans les asiles ; la prise en considération de la périphérie – mais en termes de malades mentaux, de prisonniers, d'enfants. [...] Tous semblent des allégories écrans qui entraînent la forclusion d'une lecture des récits plus larges de l'impérialisme.

Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?*

La première antinomie opposant les concepts de la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault est aussi la plus connue. Elle détermine les noms des deux paradigmes théoriques que nous comparons. C'est l'antinomie entre les concepts de « pouvoir » et d'« exploitation ». Parfois contestée dans le domaine de la philosophie sociale⁹³⁸, cette antinomie creuse un fossé entre les appareils théoriques du marxisme et les théories de l'oppression s'inspirant de Foucault. Comme nous l'avons montré dans l'introduction, pour ceux qui acceptent cette séparation un choix s'impose, entre le concept d'exploitation économique, compris comme la matrice ou fondement de l'oppression sociale, et celui de rapports de pouvoir, dans lequel l'exploitation n'est qu'une forme d'oppression parmi d'autres. Pour ceux qui acceptent cette distinction, la résistance à l'exploitation économique est clairement séparée de la résistance contre l'oppression de la race et du genre ; les luttes de la classe ouvrière de celles pour la reconnaissance des identités considérées comme marginales ou minoritaires ; la lutte pour l'abolition du capitalisme de celles pour la libération des subjectivités. Selon certains marxistes, les secondes entravent nécessairement les premières : elles effacent les lignes de division des classes, occultant ainsi le problème des inégalités économiques et favorisant de fait les politiques libérales. Pour les théories de l'intersectionnalité, au contraire, les luttes identitaires dépassent le réductionnisme économique du marxisme en critiquant une

⁹³⁸ Cf. Emmanuel Renault, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (a cura di), *Marx & Foucault*, cit., p. 199-212. Emmanuel Renault, « L'exploitation comme domination », in *Cahiers d'économie politique*, n. 75, 2018/2, p. 85-100.

pluralité de facteurs d'oppression et en multipliant les sujets de lutte. Elles trouvent ainsi dans la pensée foucauldienne des outils conceptuels utiles pour analyser les relations de pouvoir dans lesquelles l'oppression est organisée et exercée.

Notre hypothèse est que l'antinomie entre les catégories de pouvoir et d'exploitation dépend, sur son versant théorique, d'une lecture superficielle des penseurs incarnant ces différents paradigmes. Selon une interprétation encore très répandue, la « théorie de l'exploitation capitaliste » de Marx et la « microphysique du pouvoir » de Foucault s'excluraient en effet mutuellement, et cela à plusieurs niveaux. Par l'objet d'investigation qu'elles se donnent, tout d'abord, parce qu'au travail salarié et à la position centrale qu'il occupe dans la production économique, Foucault substitue des subjectivités « anormales », exclues et démultipliées. Par l'échelle d'analyse, ensuite, car à l'analyse marxiste des grandes tendances historiques et sociales, Foucault oppose l'étude de la finesse de rapports de force singuliers et contingents. Par les objectifs, également, car alors que la théorie de Marx tente de définir les lois profondes du système social qui génère structurellement l'inégalité économique, Foucault se tient au contraire à la surface des phénomènes et étudie la manière dont les relations de pouvoir se constituent et se dissolvent tout aussi vite. Par la perspective, enfin, car là où Marx évoque la nécessité historique de l'abolition de l'exploitation, Foucault s'appuie plutôt sur le déplacement et l'assouplissement des relations de pouvoir et de leurs conflits. Macroéconomique, l'une, et micropolitique, l'autre, ces deux approches semblent ainsi s'opposer frontalement. C'est en ce sens que, pour Balibar, Foucault n'est pas seulement un penseur sceptique à l'égard de telle ou telle thèse marxienne, mais qu'il est un authentique « anti-Marx », en ce qu'il construit une grille d'analyse alternative et concurrente par rapport au marxisme⁹³⁹. C'est également dans ce sens que, Wendy Brown, considère les pensées de Marx et de Foucault comme ne pouvant pas s'entrecroiser : bien qu'elles puissent collaborer l'une et l'autre à la critique du « néolibéralisme », leurs perspectives sont essentiellement antithétiques⁹⁴⁰.

L'objectif de ce chapitre est de mettre à l'épreuve l'antinomie entre pouvoir et exploitation dans les textes de Marx et de Foucault. Nous le ferons en suivant le double mouvement typique de ce que nous appelons depuis le début de ce travail la « méthode des points d'hérésie » : de Marx à Foucault, dans un premier temps ; et de Foucault à Marx, dans un second temps. Après avoir exposé les analogies métathéoriques qui justifient leur

⁹³⁹ É. Balibar, «Un point d'adversité», cit.

⁹⁴⁰ Cf. Wendy Brown, «Power visible and invisible: Neoliberalism in Marxian and Foucauldian frames», University of California, communication disponible en ligne: https://www.youtube.com/watch?v=tqQ_dIjr3uU.

« air de famille », il s'agit maintenant de surmonter la première fausse alternative qui oppose les appareils conceptuels de la critique de l'économie politique et de l'analytique des pouvoirs.

Dans la première moitié du chapitre, nous retraçons donc, dans les textes de Foucault, les concepts marxistes qu'ils présupposent, dissimulent et resignifient à la fois. À cet égard, nous cherchons à montrer que le concept foucauldien de « société disciplinaire », s'il est lu de manière « standard », c'est-à-dire comme alternatif à la théorie marxienne de l'exploitation, tombe dans un certain nombre de difficultés. Cependant, cette aporie peut sans doute être résolue à condition d'identifier deux hérésies marxistes qui hantent les recherches de Foucault. Celles-ci montrent en effet que l'exploitation capitaliste constitue, sinon la cause efficiente, du moins la « cause finale » de la « discipline » et du « biopouvoir » élaborées successivement dans *Surveiller et punir* et dans les cours du Collège de France. Cette interprétation de Foucault permet, à l'inverse, de mettre au jour un « espace blanc » dans la critique de l'économie politique de Marx.

Dans la seconde moitié du chapitre, on esquisse en effet, en retour, les traits d'un point d'hérésie qui émerge dans le premier livre du *Capital*. Il s'agit de l'analyse de rapports de pouvoir qui sont immanents et pourtant irréductibles à la structure économique de la société capitaliste. La découverte de cette hérésie au sein du premier livre du *Capital* nous aide à identifier la conceptualisation marxienne des multiples « figures » du pouvoir capitaliste et de la résistance des travailleurs. Elle nous permet, enfin, d'avancer l'hypothèse d'une « autonomie relative » des rapports de force dans la théorie marxienne de l'exploitation capitaliste.

1. L'économie comme cause finale. Une aporie dans *Surveiller et punir*

Dans le premier grand paragraphe du chapitre, en reprenant une hypothèse de Stéphane Legrand, nous montrons que, s'il ne suppose pas les concepts de « mode de production » et d'« exploitation capitaliste », le concept foucauldien de « société disciplinaire » tombe dans deux difficultés. D'une part, cette lecture risque en effet de présenter le concept discipline comme « amphibologique », en restant ambigu à propos des processus historiques (généraux ou particuliers) qu'il désigne ; d'autre part, et à cause de cette ambiguïté, cette lecture de Foucault risque de hypostatiser la discipline comme une sorte de « universel », contredisant ainsi le « nominalisme » méthodologique revendiqué explicitement par Foucault lui-même. Pour sortir de ces difficultés, nous proposons alors de remonter aux deux hérésies marxistes qui hantent la microphysique du pouvoir de

Foucault : l'hypothèse selon laquelle la discipline sert à « produire la force de travail » comme capacité prétendument naturelle des individus ; celle suivant laquelle que le concept de « biopouvoir » désigne, quant à lui, les techniques nécessaires à la reproduire.

En reconstruisant ce que l'on appelle les deux « hérésies marxistes » sous-tendues à la microphysique foucauldienne du pouvoir nous montrons alors que le concept de société disciplinaire n'est pas un « diagramme » ou un paradigme abstrait, mais désigne plutôt l'ensemble des « opérations » matérielles qui produisent la force de travail comme une « capacité de production » apparemment séparée du corps du travailleurs, que les prolétaires vendent sur le marché capitaliste. Dans un deuxième temps, passant au concept de biopouvoir, nous soutenons que, loin de marquer une rupture définitive de Foucault avec les débats marxistes qui marque sa réflexion dans la première moitié des années 1970, ce concept désigne les opérations de pouvoir qui régissent non seulement la production mais la « reproduction » de la force de travail comme corps collectif. Nous précisons ainsi que, dans les deux cas, l'approche foucauldienne présuppose le concept marxien d'exploitation, tout en le conduisant à élargir la conception marxiste de la « lutte des classes ». En conclusion, nous soulignons aussi, dans le sillage de féministes matérialistes telles que Silvia Federici, que Foucault hérite d'un certain marxisme l'incapacité de saisir le « travail reproductif » qui est au cœur des « opérations biopolitiques » nécessaires à reproduire la force de travail.

En tirant des conclusions générales à partir de l'analyse de ces concepts particuliers, nous soutenons que Foucault établit une relation « circulaire » entre rapports de pouvoir et exploitation capitaliste. Phénomène préalable et indispensable pour la cohérence logique des concepts de discipline et de biopouvoir, l'exploitation capitaliste est également le résultat des opérations de pouvoir que ces concepts permettent de désigner. L'exploitation, qui est un présupposé logico-historique des technologies du pouvoir, est aussi déployée par celles-ci. Pour mieux déterminer cette circularité, nous pourrions dire, en reprenant une distinction classique, que, l'économie capitaliste, bien qu'elle ne soit pas la « cause efficiente » des opérations de pouvoir, constitue chez Foucault leur « cause finale ». Parler de causalité finale, en effet, ce n'est pas proposer l'idée d'un niveau économique primaire – ou de la « cause absente », mais néanmoins souveraine – qui détermine en dernier ressort l'« instance » secondaire des rapports de pouvoir. Au contraire, nous soutenons que les hérésies marxistes sous-tendues à sa microphysique du pouvoir (l'hypothèse de la production disciplinaire de la force de travail et de sa reproduction biopolitique) montrent qu'il ne conçoit pas les dispositifs de pouvoir comme une instance, mais plutôt comme

une « fonction » interne et constitutive du mode de production capitaliste. Ces dispositifs, en d'autres termes, précèdent, ordonnent et dépassent le champ économique stricto sensu, mais trouvent néanmoins dans l'exploitation de la force de travail une sorte de figure globale et de point de chute de l'enquête foucauldienne.

2. Analytique des rapports de production. Un point d'hérésie dans le livre I du *Capital*

Symétriquement, dans le second grand paragraphe qui compose ce chapitre, nous soutenons qu'en relisant le livre I du *Capital* à la lumière de des analyses de Foucault, la théorie marxienne de l'exploitation capitaliste est troublée par un point d'hérésie. Si l'on prend au sérieux le complexe sémantique marxienne du *pouvoir* (*Gewalt, Macht, Despotismus, Kommando*), on constate en effet que Marx associe différentes « figures » du pouvoir capitaliste et de la résistance ouvrière aux différents « modes d'exposition » de sa théorie de l'exploitation. En proposant une lecture de trois différents passages du livre I du *Capital* à avec Foucault, nous proposons une triple l'hypothèse. Nous proposons d'abord d'associer l'exposition logique de l'exploitation à une définition du pouvoir capitaliste comme « coercition impersonnelle » impersonnelle et « mystification » (section I). Nous proposons ensuite d'associer l'exposition historique à une enquête généalogique sur la « productivité de la violence » de l'accumulation originaire (chapitre XXIV). Nous proposons, enfin, d'associer l'exposition empirique de l'exploitation à une « microphysique du commandement capitaliste » sur la force de travail (section IV, chapitre XIII). Cette expérience de lecture du texte de Marx nous permet ainsi de saisir cette triple définition marxienne du pouvoir capitaliste et les types de résistance qui y correspondent. En développant ce point d'hérésie au-delà de la lettre du texte, nous soutenons ensuite que, pour Marx, les rapports de pouvoir capitalistes ne sont ni totalement immanents ni totalement transcendants par rapport à la structure économique de la société, car ils opèrent plutôt à l'intérieur et « en dessous » des rapports sociaux de production. Cette thèse nous permet de dépasser à la fois la conception du pouvoir du capital comme « domination abstraite » d'un « Sujet automate », et l'idée que le pouvoir, pour Marx, n'est rien d'autre que le pouvoir politique de l'État et de ses appareils, séparé de la structure économique. En vertu de la nature « infra-économique » ou « infrastructurelle » des relations de pouvoir, nous définissons finalement leur position au sein du mode de production comme « relativement autonome » par rapport aux exigences immédiates de l'accumulation, et nous montrons que cette autonomie relative détermine des

contradictions et des résistances spécifiques situées au point d'intersection du pouvoir et de l'exploitation.

CHAPITRE V

Normes ou idéologie

Les activités sexuelles ne sont considérées comme « normales » ou « perverses » que selon des paramètres de jugement relatifs, inhérents à l'époque historique. [...]. La classification des actes et des tendances sexuels en tant qu'« aberrations » s'appuie également sur une cause économique. Marx adopte l'hypothèse [...] selon laquelle tous les législateurs anciens, et en premier lieu Moïse, fondaient sur la propriété foncière le succès de leurs prescriptions concernant la vertu, la justice et les bonnes mœurs.

Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*

La seconde antinomie séparant la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault est plus subtile et moins connue que celle qui vient d'être évoquée. Il s'agit de l'opposition entre le concept foucauldien de « norme » et le concept marxien d'« idéologie ». Nous savons que le concept de « norme » désigne pour Foucault un redoublement de la seule règle juridique par un instrument nouveau, qui induit un partage du normal et du pathologique là où l'expression de la souveraineté déterminait classiquement le partage du licite et de l'illicite. Mais nous aimerions saisir la norme par ses effets normatifs, en aval de son fonctionnement propre, c'est-à-dire dans la traduction de la norme en système de normativité. L'antinomie qui nous intéresse se situe dans la bifurcation entre une critique des discours qui légitiment l'ordre social dominant (ce que Marx nomme « idéologie ») et une critique de l'ordre normatif des discours dominants (ce que nous considérons comme la normativité induite par le concept foucauldien de norme, ou encore l'*effet normatif* de celle-ci, ce que nous nommes, en utilisant le pluriel, *les normes*). Plus subtile que la précédente, cette antinomie ne présuppose en réalité pas une opposition tranchée entre la théorisation foucauldienne des rapports de pouvoir et la critique marxienne de l'exploitation. L'antinomie entre normes et idéologie ne suppose pas que Marx et Foucault traitent d'objets complètement différents, avec des échelles d'analyse et des objectifs inconciliables. Il est évident que le concept de norme et celui d'idéologie affrontent des problèmes théoriques analogues : dans une certaine mesure, tous deux traitent de la relation entre « langage » et « pouvoir », « discours » et « pratique », « idées »

et « domination »⁹⁴¹. On peut toutefois soutenir que, tout en posant un problème similaire, Marx et Foucault y répondent de manière opposée et spéculaire. Là où Marx s'oriente vers une critique des illusions idéales qui justifient le *statu quo* du capitalisme, accordant une primauté aux pratiques sociales (économiques, en particulier) sur les discours, Foucault ne distingue pas pratique et discours, mais se concentre plutôt sur les normes qui ordonnent la réalité sociale, inaugurant une théorie performative du langage et critiquant ainsi le pouvoir véhiculé par certains savoirs.

Nous disions que l'antinomie entre la norme et l'idéologie est moins évidente que d'autres : c'est sans doute parce qu'elle est déjà en grande partie dépassée dans le débat contemporain. Il suffit de penser aux recherches de Dardot et Laval sur la « rationalité entrepreneuriale » du néolibéralisme, à celles de Luc Boltanski et Ève Chiapello sur le « nouvel esprit du capitalisme » ou aux analyses de Judith Butler de la « performativité du genre ». Les deux premières entreprises révèlent, en effet ; la profonde interpénétration entre les normes morales et l'économie capitaliste en insistant sur l'omniprésence de la raison managériale⁹⁴² ; quant à la troisième, en partant des impasses du féminisme dit « essentialiste », elle utilise simultanément Foucault et la théorie althusserienne de l'idéologie pour concevoir le « genre » et le « trouble » qui l'affecte comme un processus social historiquement déterminé. En définissant le genre comme un « appareil idéologique productif », c'est-à-dire comme un discours qui « institue » le réel, tout en le mystifiant, elle en fait donc l'instance d'institution de la corporéité sexuelle de ses sujets⁹⁴³. Cependant, malgré leur originalité et leur importance, ces approches ne permettent pas de surmonter l'antinomie entre la critique marxienne de l'idéologie et la généalogie foucauldienne des normes. Et parce que les uns et les autres évitent soigneusement de faire appel au concept marxien d'idéologie, ils sont de fait amenés plutôt à confirmer cette opposition⁹⁴⁴. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Dardot et Laval opposent en réalité frontalement

⁹⁴¹ Comme le note Bernard Harcourt, Foucault s'inscrit en ce sens dans l'histoire de la pensée critique radicale et suit la leçon des « maîtres du soupçon » (Marx, Freud, Nietzsche). En effet, d'après Harcourt sa théorie des « régimes de vérité » se demande « comment, précisément, les sujets en viennent à avoir des croyances qui s'avèrent finalement préjudiciables à leurs propres intérêts ». Bernard E. Harcourt, « Radical Thought from Marx, Nietzsche and Freud, through Foucault, to the present : comments on Steven Lukes's *In Defence of False Consciousness* », in *University of Chicago Legal Forum*, 29, 2011, p. 39, [nous traduisons].

⁹⁴² Pour une critique du discours managérial qui, en reliant Marx et Foucault, travaille sur le lien entre l'idéologie néolibérale et les pratiques de responsabilisation morale des travailleurs, voir par exemple Massimiliano Nicolì, Luca Paltrinieri, « Qu'est-ce qu'une critique transformatrice ? Contrat psychologique et normativité d'entreprise », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault*, cit. p. 323-338.

⁹⁴³ On pourrait plus concevoir le genre comme processus culturel qui ne fait que donner un sens à un sexe donné (c'est la conception juridique) ; il faut aussi que le genre désigne l'appareil de production et d'institution des sexes eux-mêmes ». J. Butler, *Trouble dans le genre*, cit. p. 69.

⁹⁴⁴ Comme le note Macherey, la tension entre ces différents appareils théoriques reste ainsi ouverte dans la théorie critique contemporaine. Cf. Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014.

la notion foucauldienne de « gouvernementalité » aux théories marxistes de l'idéologie. Boltanski et Chiapello, pour leur part, évitent de parler d'idéologie et utilisent plutôt le concept wébérien d'« esprit du capitalisme », qu'ils considèrent plus souple et plus fiable. Enfin, dans le cas de Butler, le genre est conceptualisé selon le schéma de l'« interpellation idéologique » – un concept développé par Althusser précisément pour sortir des difficultés de la définition marxienne de l'idéologie⁹⁴⁵.

Face à la persistance de l'antinomie « normes ou idéologie », l'objectif de ce chapitre est de mettre à nouveau l'alternative qu'elle suppose à l'épreuve des textes de Marx et de Foucault. Comme nous l'avons fait jusqu'à présent, nous procédons par conséquent en deux temps : partant des traces d'« hérésie marxiste » présentes chez Foucault, nous revenons sur les « espaces blancs » qu'elles permettent de discerner chez Marx. Dans la première moitié du chapitre, nous examinons la relation que Foucault entretient avec la critique marxiste de l'idéologie. En reconstruisant analytiquement les objections antimarxistes que Foucault se contente de mentionner, nous soulignons que la manière dont il pense les normes est paradoxalement fondée sur une série de thèses marxiennes, dont il hérite et qu'il déforme en même temps. C'est ce que nous nommons « hérésies marxistes » foucauliennes. Celles-ci fournissent dès lors un prisme utile pour relire, pour ainsi dire en retour, certains passages de l'*Idéologie allemande* de Marx et Engels. Ces pages révèlent alors un « non-dit » dans leur raisonnement : la coexistence de deux définitions apparemment contradictoires de l'idéologie. Cependant, une fois éclairé par le détour de la pensée de Foucault, ce non-dit peut être compris comme une véritable ouverture interprétative. En effet, l'ambiguïté autorise une définition renouvelée de l'idéologie comme « matérialité discursive », c'est-à-dire comme une pratique immanente aux rapports sociaux, dotée d'une structure, d'une forme et d'une normativité spécifiques. La seconde antinomie entre les concepts de Marx et de Foucault se présente ainsi comme un nouveau point d'hérésie, entremêlant le versant discursif de la critique de l'économie politique de Marx et celui de l'analytique des pouvoirs foucauldienne.

1. Foucault et la critique de l'idéologie. Refus ou reformulation ?

Dans le premier grand paragraphe du chapitre nous reconstruisons d'abord analytiquement les trois objections (épistémologique, anthropologique, ontologique) que

⁹⁴⁵ Cf. Guillaume le Blanc, « Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler », in *Actuel Marx*, n. 36, 2004/2, p. 45-62. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in Louis Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

Foucault adresse aux théoriciens de l'idéologie. Cette reconstruction des objections faites par Foucault à la théorie de l'idéologie nous permet ensuite de montrer qu'elles cachent une série de thèses héritées précisément de la critique de l'idéologie de Marx : la thèse de la « genèse matérielle des idées », la thèse de l'« opérativité pratique du discours » et celle d'une conception « topologique » de la société. Nous soutenons alors que, loin de refuser simplement l'appareil de la critique marxienne de l'idéologie, Foucault se situe « dans et contre » celle-ci, et la reformule selon deux lignes hérétiques. D'une part, il s'agit pour lui de mettre l'accent sur l'ordre discursif d'où émergent les idéologies qui auront pour fonction de légitimer la structure économique du capitalisme. D'autre part, il s'agit aussi de souligner la fonction jouée par les pratiques discursives au sein de cette même structure. Nous mettons en évidence que, plutôt que de converger avec la théorie althussérienne des « appareils idéologiques de l'État », ces hérésies marxistes permettent en réalité à Foucault de se situer plutôt du côté de ce que soutiennent deux élèves d'Althusser : le linguiste Michel Pêcheux et l'anthropologue Maurice Godelier. Avec le premier, Foucault partage un intérêt pour une épaisseur des actes de langage, c'est-à-dire aussi de ce que nous appelons les « rapports de production idéologique ». Avec le second, Foucault partage l'idée que la sphère discursive peut « fonctionner » au sein de la structure économique de la société.

Il faut pour finir s'interroger sur le sens de ces reformulations de la critique de l'idéologie qui sont élaborées silencieusement par Foucault. Pour répondre à la question, nous avons choisi de rappeler un dernier écho marxien au sein de la généalogie foucauldienne des normes. C'est la thèse selon laquelle le champ idéologique n'est pas seulement un reflet illusoire de la réalité, mais qu'il représente aussi un terrain matériel de lutte des classes. Pour Marx comme pour Foucault, il est indéniable que le domaine du discursif constitue à la fois l'un des moyens et l'un des enjeux du conflit social. Si pour le premier, les formes idéologiques ne sont pas qu'une mystification mais aussi une forme de « conscience » de la lutte des classes, cela s'applique également aux pratiques discursives – qui sont, comme le dit Foucault lui-même « ce pour quoi, et ce par quoi, on lutte, le pouvoir que l'on cherche à saisir »⁹⁴⁶. A l'aune de cette reconstruction, il devient en effet évident que, pour Foucault, repenser la critique marxiste de l'idéologie est une étape nécessaire pour analyser les formes de résistance aux opérations capitalistes du pouvoir, non seulement au niveau des corps mais aussi au niveau des discours.

⁹⁴⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, cit., p. 11.

2. L'idéologie comme pratique discursive. Relire l'*Idéologie allemande*

Dans le deuxième grand paragraphe du chapitre, nous relisons l'*Idéologie allemande* de Marx et Engels à partir des reformulations foucaaldiennes de la critique de l'idéologie. Plus précisément, nous nous demandons, en partant des objections de Foucault, dans quelle mesure celles-ci sont valables lorsqu'on les applique réellement au texte de Marx et Engels. Nous montrons que, plutôt que de l'invalider, ces objections permettent de faire émerger les oscillations et l'ambivalence de leur critique de l'idéologie. En ce sens, nous questionnons d'abord la place que l'idéologie occupe dans la manière dont ils pensent le capitalisme, en soutenant que pour Marx et Engels l'idéologie est à la fois « idéelle » et « réelle », « discursive » et « pratique », externe et interne aux rapports matériels de la vie sociale : « fausse conscience » mais aussi « langage de la vie réelle ».

Nous nous interrogeons ensuite sur la distance qui sépare le concept d'idéologie de celui de normativité, entre un discours qui légitime l'ordre social et un discours qui ordonne ses pratiques. Sans prétendre combler cette distance, nous tâchons de montrer qu'elle est moins grande qu'on ne le croit. Dans un premier temps, nous montrons en effet que la critique de Marx et Engels ne se réduit pas au « contenu » mais investit également la « forme » du discours idéologique, en analysant sa structure argumentative et son style littéraire. Dans un deuxième temps, nous montrons qu'une fois que Marx a abandonné la critique de l'idéologie philosophique, il continue à développer une analyse critique du discours. Dans ses recherches économiques, il se concentre en effet sur le discours des économistes politiques, le critiquant à la fois comme un « langage aliéné » (dans les *Manuscrits de 1844*) et comme un ordre normatif qui encadre a priori les « prises de parole » des prolétaires (dans le livre I du *Capital*), en les excluant du champ légitime du savoir économique.

CHAPITRE VI

Subjectivation ou aliénation

Même si l'intériorité, quand on applique la notion à la société, doit s'entendre au figuré, encore est-il que cette métaphore est possible à l'égard de la société capitaliste [...] et cela suffit pour dire que l'histoire qui a produit le capitalisme symbolise l'émergence d'une subjectivité. [...]
Pour articuler l'un sur l'autre l'univers de la science et celui de la dialectique, une critique difficile est nécessaire. [...] c'est un marxisme qui incorpore la subjectivité sans en faire un épiphénomène.

Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*

Bien qu'il soit fondé sur le commentaire analytique des textes de Marx et de Foucault, notre dépassement de ce que l'on considère comme des antinomies résultant du rapprochement de la critique de l'économie politique et de l'analytique des pouvoirs se heurte à une difficulté fondamentale. Admettre un « air de famille », voire un nouage, entre les concepts de pouvoir et d'exploitation, de normes et d'idéologie, ne suffit pas à combler le fossé entre ces deux appareils théoriques différents. En effet, une antinomie plus profonde, liée aux cadres philosophiques de Marx et de Foucault, existe derrière les points d'hérésie, et creuse la distance entre microphysique du pouvoir et théorie de l'exploitation, entre généalogie des normes et critique de l'idéologie. Cette antinomie consiste en l'opposition entre la critique de l'aliénation vécue au sein des structures sociales du capitalisme, proposée par Marx, et l'investigation des formes de subjectivation que ces structures sociales produisent, proposée en revanche par Foucault. En simplifiant leurs caractéristiques, nous pouvons décrire la différence entre ces deux paradigmes conceptuels de la manière suivante. Le premier modèle, communément associé à la tradition philosophique hégélo-marxienne, met l'accent sur les mécanismes de « perte de soi » au travail, à savoir sur le sentiment de malaise et d'impuissance éprouvé par les travailleurs dans le capitalisme. Le second modèle part de l'hypothèse que le concept de sujet lui-même n'est qu'un des effets des dispositifs de savoir et de pouvoir qu'il s'agit précisément de démasquer et critiquer. Contrairement au paradigme de l'aliénation, le concept de

subjectivation ne présuppose pas un sujet unitaire, qui serait déchiré par les structures sociales dans lesquelles il vit et travaille, mais analyse la subjectivité comme un processus en devenir, déterminé par des poussées et des contre-poussées, des pouvoirs et des résistances. Contrairement à l'approche marxienne, l'approche foucauldienne ne diagnostique pas la perte de « l'essence humaine », induite par le capitalisme, ni ne comprend l'émancipation sociale comme la « réappropriation » de cette essence, mais analyse plutôt les dispositifs qui produisent certains types de sujet et met en lumière les subjectivités imprévues qui peuvent les ébranler.

Or l'antinomie entre les concepts de subjectivation et d'aliénation constitue un authentique lieu commun de la pensée critique contemporaine, dans laquelle domine depuis plusieurs décennies un scepticisme général à l'égard des théories de l'aliénation. Comme le soutient Stéphane Haber⁹⁴⁷, il est désormais habituel de penser que le concept d'aliénation, particulièrement populaire dans les années 1960 et 1970, est devenu insuffisant, voire inutile, pour rendre compte des effets négatifs du capitalisme. Ce scepticisme est évident dans des nombreux domaines de recherche qui traitent de manière critique de la société et de la politique. Il est présent aussi bien chez ceux qui se situent dans le sillage de la pensée poststructuraliste que chez ceux qui travaillent dans celui de la sociologie post-wébérienne et post-bourdieusienne⁹⁴⁸. La société contemporaine semble alors échapper à une critique fondée sur la grammaire conceptuelle de l'aliénation. « Des concepts tels que l'angoisse et l'aliénation (et les expériences auxquelles ils correspondent comme dans *Le Cri* de Munch) – résume Fredric Jameson – n'ont plus de pertinence dans le monde du postmoderne[...]. On peut caractériser ce déplacement dans la dynamique de la pathologie culturelle comme le remplacement de l'aliénation du sujet par sa fragmentation »⁹⁴⁹.

Partant du constat que le capitalisme contemporain continue à produire des formes de souffrance sociale qui peuvent être décrites en termes d'aliénation⁹⁵⁰, l'objectif de ce dernier chapitre est d'ébranler l'antinomie entre la critique marxienne de « l'aliénation du

⁹⁴⁷ Cf. Stéphane Haber, *Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007, p. 150-213.

⁹⁴⁸ Cf. Judith Butler, *The psychic life of power. Theories of subjections*, Stanford University Press, Stanford 1997, [trad. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théorie*, Paris, Amsterdam, 2022]. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem weg in eine andere Moderne*, Berlin, Suhrkamp, 1986; Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit.

⁹⁴⁹ F. Jameson, *Postmodernisme*, cit., p. 54.

⁹⁵⁰ Constat partagé par différents par certaines recherches publiées dans les dernières années. Cf. Emmanuel Renault, « Du fordisme au post-fordisme: dépassement ou retour de l'aliénation? », in *Actuel Marx*, n. 39, 2006/1, p. 89-105. Stéphane Haber, *Aliénation*, cit. Brett Neilson, Sandro Mezzadra, *The politics of operation. Excavating contemporary capitalism*, Durham, Duke University Press, 2019. Jackie Wang, *Carceral capitalism*, Cambridge, MIT Press, 2018.

travail » et l'analyse foucauldienne des « processus de subjectivation ». Encore une fois, nous procédons alors en deux étapes. Dans la première partie, nous montrons que la condamnation foucauldienne des philosophies de l'aliénation cache en réalité une hérésie marxiste : la récupération et la transformation du concept de « production de subjectivité », que Foucault dérive paradoxalement du jeune Marx. Dans la seconde moitié du chapitre, nous relisons les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx à la lumière de cette dernière hérésie que l'on trouve chez Foucault. Nous défendons alors l'idée que cela nous permet de clarifier le sens du concept de « travail aliéné » en découvrant des hypothèses alternatives aux idées communément associées à la théorie marxiste de l'aliénation. Dès lors, nous soutenons que la critique marxienne de l'aliénation du travail anticipe certaines idées de Foucault ; et qu'inversement, ces idées nous permettent d'explorer des idées bien présentes, bien que dissimulées, dans l'analyse du capitalisme que l'on trouve chez le jeune Marx.

1. Foucault et les philosophies de l'aliénation. Une double condamnation?

Dans le premier grand paragraphe du chapitre, nous reconstruisons la relation de Foucault avec les philosophies de l'aliénation. En relisant certaines pages d'*Histoire de la folie*, nous notons d'abord qu'il propose une critique des philosophies de l'aliénation en utilisant de manière extensive le concept de « réification » élaboré par le jeune Georg Lukács. Foucault propose ainsi une originale « contre-histoire » du concept l'aliénation, en le considérant comme l'effet intellectuel d'un processus la réification matérielle des sujets. Cependant, nous soulignons également qu'en utilisant le concept lukacsien de réification, Foucault hérite aussi de son présupposé : la nécessité de se réapproprier d'une « essence » qui existerait avant sa réification. Commentant les cours donnés en 1979 au Collège de France, nous montrons ensuite que, à ce stade, Foucault considère le concept d'aliénation comme inutile, tant sur le plan sociologique que sur le plan philosophique, et lui préfère désormais le concept de « production de subjectivité ». A cet égard, nous soutenons toutefois qu'en employant la notion de « production de subjectivité », Foucault continue à se situer dans le chantier de recherche de Marx et, en particulier, du jeune Marx, théoricien de l'aliénation du travail. Suivant ce point d'hérésie, nous montrons enfin que, en commentant Marx, Foucault renverse deux approches marxistes bien connues. D'une part, il rejette l'approche qu'il appelle « francfortoise » en raison de son prétendu humanisme et de ce qu'il perçoit comme son essentialisme. De l'autre, Foucault prend aussi ses distances avec l'approche d'Althusser, qui est à ses yeux « économiciste ». Pour souligner l'originalité

de la position de Foucault, nous soutenons alors qu'il conçoit la production capitaliste de la subjectivité comme une « synthèse politique » de l'essence humaine, c'est-à-dire comme un ensemble d'opérations de pouvoir qui produisent des individus dont l'essence prétendument « naturelle » est le travail. Pour clarifier cette position, nous ajoutons aussi que Foucault récupère, dans les *Thèses sur Feuerbach*, la philosophie marxienne de la *praxis*, en lui donnant une interprétation que nous qualifions de « pluraliste », dans la mesure où elle valorise les sens multiples du concept marxien en s'opposant aux lectures qui l'aplatissent sur ceux du « travail », entendu comme production de marchandise.

En conclusion, et pour résumer sa position, nous soutenons que, malgré son ambivalence, Foucault préserve le noyau argumentatif élémentaire du concept marxien d'aliénation : l'idée que, sous le capitalisme, l'activité humaine produit des structures sociales qui déterminent à leur tour les conditions dans lesquelles cette activité se déroule, en la canalisant seulement dans une certaine forme. D'une part, la production du « sujet productif » est comprise par Foucault comme une sorte de distorsion de l'activité vitale, car la puissance corporelle, « synthétisée » dans le travail productif par les opérations disciplinaires, est réduite à une seule de ses expressions possibles. Mais en même temps, les structures sociales aliénantes ne sont pas pour Foucault des entités passives, qui ne pervertissent l'activité vitale qu'*a posteriori*. Au contraire, elles sont aussi dotées d'une sorte de productivité ou de créativité de la domination, puisqu'elles régulent la production de cette figure de l'essence humaine (le sujet productif) dont elles se nourrissent ensuite en le dépouillant.

2. Subjectivité et lutte de classe. Retour sur les *Manuscrits économique-philosophique de 1844*

Dans le deuxième grand paragraphe de ce chapitre, nous revenons sur les pages dans lesquelles Marx développe son analyse de l'aliénation du travail en en proposant une lecture qui tente de dépasser les interprétations traditionnelles (souvent qualifiées d'« humanistes » et d'« antihumanistes ») de cet écrit. Plus précisément, nous fondons notre retour aux *Manuscrits de 1844* sur le concept de « production de subjectivité », tel que Foucault l'a théorisé. Nous soutenons en effet que, quoiqu'absent comme tel dans le texte de Marx, ce concept est en réalité décisif pour l'élaboration de sa critique de l'aliénation du travail. Pour défendre cette thèse, nous prenons d'abord en compte les accusations d'« essentialisme » et d'« économicisme » lancées par Foucault lui-même à l'encontre de certains marxismes, en les examinant à la lumière de la relation que le jeune Marx établit

entre la production de la subjectivité et la lutte des classes. Vérifiant la validité de ces objections dans le texte marxien, nous relisons le concept d'aliénation comme une critique de i) la « production de travail aliéné », ii) des « conditions disciplinaires » extra-économique qui constituent sa condition historique de possibilité, et iii) de la propriété privée comme « a priori historique » de l'essence humaine dans la société capitaliste. Dans un deuxième temps, nous questionnons plus particulièrement la « subjectivité » qui, d'après Marx, subit le processus d'aliénation tout en étant en mesure de l'abolir. À ce propos, nous soutenons que le concept foucauldien de « subjectivation autonome » aide à conceptualiser les processus d'« auto-activation » des forces vitales qui, pour le jeune Marx, permettent aux prolétaires de pratiquer la lutte des classes. En nous distinguant des approches qui font de la subjectivité corporelle des prolétaires une source ontologique de la résistance au capitalisme aussi bien que des approches qui en font le simple effet de ses pouvoirs, nous proposons enfin d'entendre le « corps prolétaire », chez le jeune Marx, comme un champ de bataille entre différentes subjectivations possibles. Nous pouvons ainsi, en conclusion, défendre l'idée que, dans les *Manuscrits de 1844*, la lutte des classes et le communisme ne sont pas seulement compris au niveau d'une philosophie téléologique de l'histoire, mais aussi sur le plan « micropolitique », c'est-à-dire comme un ensemble de pratiques corporelles qui produisent des processus de « subjectivation communiste ».

Cependant, contrairement à ce qui s'est passé dans les chapitres précédents, nous remarquons que le point d'hérésie entre les concepts d'aliénation et de subjectivation pose un problème qui ne peut être abordé dans l'espace de notre recherche. Il nous semble que ce point de tension nous conduit en effet à une autre antinomie, qui oppose frontalement la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault. Cette antinomie concerne leurs différentes théories de l'histoire et de la transformation sociale que chacun des deux penseurs a adoptées. Dans les conclusions, nous tâchons donc d'esquisser rapidement les termes de ce problème tout en proposant trois pistes de recherche pour l'aborder.

CONCLUSIONS

Résistances ou révolution

Le prolétariat possède la possibilité, en profitant consciemment des tendances existantes, de donner au processus lui-même une autre direction [...]. Ce premier pas résulte, il est vrai, « nécessairement », de la situation de classe du prolétariat. Pourtant, cette nécessité elle-même a le caractère d'un saut.

Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*⁹⁵¹

Dans l'introduction de cette thèse, nous avons affirmé que notre objectif était avant tout thérapeutique. Plutôt que de défaire, en les lisant, les différences qui séparent la critique de l'économie politique de Marx et l'analytique des pouvoirs de Foucault, cette recherche aspirait à lever les confusions et les préjugés qui entravaient la rencontre et l'agencement de ces différents appareils théoriques. Il s'agissait, disions-nous, non pas de résoudre mais de dissoudre les faux problèmes qui empêchent de voir les points où les théories de Marx et de Foucault sont susceptibles de se toucher et même de s'entrecroiser. Ces faux problèmes, avons-nous souligné, prenaient la forme d'une série d'alternatives exclusives. Celles-ci consistaient en de prétendues grandes antinomies qui opposaient de manière spéculaire les concepts centraux des deux philosophes, devenus les incarnations symboliques de deux grands paradigmes rivaux de la pensée critique contemporaine.

Pour dissoudre, ou du moins pour ébranler, ces antinomies, nous n'avons pas convoqué Marx et Foucault devant le tribunal d'une troisième doctrine en charge de les départager, ni décidé de faire un choix de principe en utilisant, par exemple, la pensée de l'un comme périmètre dans lequel faire « fonctionner » celle de l'autre. En reconstruisant les « points d'hérésie » qui, en les dissociant, liaient la pensée de Marx à celle de Foucault, nous sommes partis de leur « confrontation réelle », c'est-à-dire des traces marxistes présentes chez Foucault, pour développer leur « confrontation possible », et revenir au texte de Marx lestés de problèmes foucauldien. Il s'est agi de construire les conditions d'un dialogue fondé autant sur ce que les deux auteurs ont effectivement dit que sur ce qu'ils ont tu, ou n'ont pas su (ou pas voulu ?) exprimer, et surtout, sur ce qu'ils n'ont pas pu dire

⁹⁵¹ Georg Lukács, « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation », II, in Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (1960).

seuls. Nous avons précisément montré que le rapprochement de leurs concepts permettait de *faire dire* aux textes de Marx et de Foucault quelque chose de plus que s'ils étaient pris isolément, ou lus suivant les « régularités discursives » typiques du marxisme, ou des études foucaaldiennes. Dans le cas de l'analytique des pouvoirs, cette confrontation a permis de faire émerger des hypothèses théoriques marxiennes, que Foucault prétend abandonner mais qui sont continuellement présupposées, dissimulées et transformées au cours de sa propre recherche. Dans le cas de la critique de l'économie politique, cela révèle une série de failles – ce que nous avons appelé des « espaces blancs », selon le vocabulaire d'Althusser – dans son propre cadre conceptuel : des hypothèses auxquelles Marx fait allusion mais sans les développer, car elles ne sont pas toujours compatibles avec les postulats de sa théorie.

Notre regard rétrospectif sur Marx et Foucault n'est bien entendu pas sorti de nulle part. Il s'est bien plutôt fondé sur les questions laissées ouvertes par les approches qui ont tenté d'articuler la pensée marxienne et la pensée foucauldienne dans un cadre analytique unitaire. Nous sommes donc partis, dans le premier chapitre, de ce que nous avons appelé, en simplifiant, les « marxismes foucaaldiens » des années 2000. Sans négliger leurs fortes différences, nous avons placé les théories d'auteurs tels que Jaeggi et Saar (en Allemagne), Dardot, Laval et Bidet (en France), et Hardt et Negri (entre États-Unis et Italie) dans un champ de discussion où, de manière irréductible et parfois allusive, la réalité sociale était critiquée en employant conjointement des catégories marxiennes et foucaaldiennes. Après avoir exposé les thèses les plus connues de ces auteurs et après avoir reconstruit leurs interprétations respectives de Marx et de Foucault, nous avons soutenu que ces marxismes foucaaldiens aboutissaient à des impasses, et que ces difficultés dépendaient finalement d'une conception antithétique de la relation entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs

La cartographie proposée dans le premier chapitre nous a permis d'identifier les principaux axes sur lesquels se jouait l'affrontement, ou la concurrence, entre les deux pensés : l'antinomie entre les concepts de « pouvoir » et d'« exploitation », de « normes » et d'« idéologie », de « subjectivation » et d'« aliénation ». Dans le deuxième chapitre, nous avons alors proposé la méthode de lecture croisée des « points d'hérésie » comme moyen de traduire ces antinomies en autant d'« occasions » pour interpréter autrement la grille conceptuelle que chacun d'entre eux proposait. Nous nous sommes ainsi approprié une notion développée par Balibar, celle de « point d'hérésie », tout en inversant le sens. Au lieu de réduire les « points d'hérésie » à des « points d'adversité » insurmontables qui

diviseraient Marx et Foucault, comme le fait Balibar, nous sommes plutôt partis de ces mêmes adversités pour convertir ce qui était présenté comme la nécessité d'un choix exclusif (soit Marx, soit Foucault) en une « synthèse disjonctive ». A partir de cela, nous avons consacré le reste de la thèse à surmonter les antinomies entre un certain nombre de couples conceptuels dont on considère qu'ils opposent Marx et Foucault, en les interprétant comme des points d'hérésie à l'œuvre, à la fois entre eux et l'intérieur même des textes. Notre lecture a ainsi pris la forme d'un double mouvement, de Foucault à Marx, et de Marx à Foucault.

Dans la première partie de chaque chapitre, en commençant par les objections antimarxistes de Foucault, nous avons repéré les impasses que rencontrent ses arguments lorsqu'ils sont lus sans présupposer des concepts marxistes. Plutôt qu'une théorie antimarxiste cohérente, la pensée foucauldienne des rapports de pouvoir se présentait comme une grille conceptuelle traversée par une série d'apories, que l'on pouvait résoudre à condition de faire émerger les « hérésies » marxistes qui en constituaient le fond : une série de prémisses non reconnues, et la reformulation de catégories marxistes – par exemple, « mode de production », « force de travail », « idéologie » ou « réification ». A l'inverse, dans la deuxième partie de chaque chapitre nous nous concentrons sur certains textes de Marx, à l'aune des déviations marxistes que l'on avait fait émerger chez Foucault. Ce deuxième mouvement nous a permis de retracer un certain nombre d'hypothèses affleurantes mais non développées, qui ponctuaient l'élaboration de sa critique de l'économie politique. Plutôt qu'un système de pensée stable et fermé, celle-ci se présentait donc comme une grille conceptuelle instable et ouverte, dans laquelle nous pensions découvrir des pistes de recherche qui, d'une certaine manière, semblent anticiper certaines thèses de Foucault – celle de la productivité » et de la « polyvalence des rapports de pouvoir capitalistes, de la « matérialité des discours idéologiques » ou de la « production capitaliste de la subjectivité » – , qui peuvent être repérées à condition de porter les « lunettes » interprétatives fournies par l'analyse foucauldienne.

La lecture croisée de leurs textes nous a autorisé à introduire de concepts dans lesquels s'entremêlent théorie de l'exploitation et analytique des pouvoirs, critique de l'idéologie et généalogie des normes, critique de l'aliénation et analyse de la subjectivation. Cette imbrication concernait tout d'abord la méthode d'investigation à partir de laquelle Marx et Foucault élaborent leurs concepts critiques. En effet, l'articulation des deux pensées dépendait en dernière instance de ce que nous avons appelé les « analogies métathéoriques » qui créent entre elles une sorte d'« air de famille » : des analogies basées

sur une manière similaire de mettre en relation la réflexion critique et la pratique de l'enquête. Dans le troisième chapitre, nous avons par conséquent explicité et approfondi cet air de famille, en montrant les affinités et les divergences qui existent entre l'« enquête-intolérance » à laquelle participe Foucault au début des années 1970, et l'« enquête ouvrière » promue par Marx.

Sur la base de ce point d'hérésie méthodologique, nous avons ensuite abordé les trois principaux axes conceptuels autour desquels s'opposent la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs. En problématisant la prétendue antinomie entre les catégories de pouvoir et d'exploitation, nous avons soutenu, dans le quatrième chapitre, l'hypothèse selon laquelle l'économie capitaliste constitue la « cause finale » des « disciplines et des « biopouvoirs » analysés par Foucault dans *Surveiller et punir* et dans certains de ses cours au Collège de France. En ce sens, nous avons voulu montrer que, lorsqu'il est lu en dehors de la théorie de l'exploitation capitaliste, le concept foucauldien de « société disciplinaire » risque d'être aporétique. Ces difficultés sont toutefois surmontées dès lors que l'on accepte que l'exploitation capitaliste du travail constitue le point de basculement de la multiplicité de technologies disparates et aléatoires donnant lieu aux « disciplines » et aux « biopouvoirs ». Symétriquement, en relisant le livre I du *Capital*, nous avons soutenu que Marx développe une véritable « analytique des rapports de production », à savoir une analyse des relations de pouvoir immanentes mais irréductibles, à la production capitaliste. Nous avons ainsi retracé les multiples « figures du pouvoir capitaliste » et les différentes « figures de la résistance ouvrière » présentes dans la théorie marxienne de l'exploitation, en soutenant que celles-ci sont « relativement autonomes » par rapport aux exigences immédiates de l'accumulation du profit.

Dans le cinquième chapitre, en problématisant l'opposition frontale entre généalogie des normes et la critique de l'idéologie, nous avons défendu l'hypothèse d'un « dédoublement normatif » de l'idéologie bourgeoise, chez Foucault, et celle de la « matérialité discursive » de l'idéologie chez Marx. L'analyse de certaines pages de *Histoire de la folie* et d'un certain nombre d'autres textes foucauldien a justifié l'idée selon laquelle, avec le concept de normativité, Foucault se référait aux « dominantes discursives » qui garantissent la circulation de certains « codes idéologiques » d'un savoir à l'autre (du droit à l'économie, de la psychiatrie à la justice pénale). La relecture de *Idéologie allemande*, en revanche, nous a permis de découvrir les « oscillations » présentes dans la critique de l'idéologie telle qu'elle est élaborée par Marx et Engels. En valorisant ces oscillations en tant que telle, nous avons repéré, à côté de la conception de l'idéologie comme fausse

conscience, une définition de l'idéologie comme « pratique discursive », dotée d'une matérialité et d'une structure normative déterminée, et une théorie de la « prise de parole prolétarienne », qui résiste à de telles structures.

Dans le chapitre six, nous nous sommes pour finir concentrés sur l'antinomie la plus profonde qui semblait diviser nettement les cadres philosophiques de la critique de l'économie politique et ceux de l'analytique des pouvoirs : une antinomie qui joue entre les concepts de subjectivation, d'une part, et d'aliénation, de l'autre. En mettant cette antinomie à l'épreuve de divers écrits foucaaldiens, nous avons montré que, tout en critiquant les philosophies et les sociologies de l'aliénation, Foucault faisait en réalité dériver son propre concept de « production de subjectivité » d'une thèse du jeune Marx. Il plaçait ainsi au centre de sa recherche, volontairement ou non, le processus que Marx désignait quant à lui par le concept de travail aliéné. Revenant au jeune Marx, nous avons alors relu les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* à la lumière de l'hypothèse foucauldienne de la production de subjectivité. Soulignant les ambiguïtés de la définition marxienne de l'aliénation, nous avons soutenu que le concept de travail aliéné ne faisait pas référence à un phénomène négatif (la « perte » d'une essence humaine universelle), mais désignait le processus historique de production et de reproduction d'êtres humains considérés en tant que sujets dont l'« essence » est le travail. Dans ce processus, avons-nous ajouté, interviennent de multiples opérations de pouvoir, qui dépassent la sphère économique au sens strict, mais qui trouvent une figure unitaire dans la propriété privée, comprise comme l'« a priori historique » de l'essence humaine sous le capitalisme. Aux opérations aliénantes du pouvoir s'opposent, donc avons-nous dit en appliquant les notions foucaaldiennes au jeune Marx, les « pratiques communistes » des prolétaires dans leur lutte contre l'aliénation du travail, par lesquelles ils se « subjectivent » en transformant leur activité vitale en action politique.

De cette manière, nous avons tenté de prendre en charge la tâche que nous avions esquissée dans l'introduction de ce travail : non pas fermer, mais « déplacer », au sens littéral, c'est-à-dire en passant sur un autre plan, les termes de l'*aut aut* d'où nous étions partis : « critique de l'économie politique ou analytique des pouvoirs ? ». Nous avons rappelé cette alternative, dans son exigence d'exclusivité, face aux analogies possibles, aux divergences constatées, et aux anachronismes toujours possibles, dès lors qu'il s'agissait de mettre en rapport Marx et Foucault. Ce déplacement a rendu cette opposition, que l'on pense trop souvent frontale, totalement inopérante : elle en a désamorcé les présupposés. Une fois qu'elles ont été découvertes, les failles et les

oscillations de l'un, mises en tension avec celles de l'autre, ont révélé la présence d'une série d'hypothèses qui permettaient d'avancer non pas la nécessité d'un choix exclusif (soit Marx, soit Foucault), mais la possibilité d'une interdépendance des deux pensées. Ces hypothèses, nous les avons qualifiées d'« hérétiques » dans la mesure où elles s'écartaient largement des idées généralement associées à ces deux penseurs. En suivant le fil de ces hérésies croisées – par exemple la conceptualisation du pouvoir chez Marx, ou celle de l'exploitation capitaliste chez Foucault – nous n'avons cependant pas prétendu proposer une théorie marxo-foucauldienne complète et systématique, mais avons plutôt tenté de contribuer à la formulation d'un problème qui se situe bien *au-delà* de la relation entre ces auteurs. Notre travail, qui se voulait thérapeutique, c'est-à-dire utile pour éliminer la confusion et les faux problèmes, a, de ce point de vue, été également propédeutique. En rendant inopérante la nécessité d'un choix exclusif entre la critique de l'économie et l'analytique des pouvoirs, entre la théorie de la domination de classe et l'analyse des formes singulières d'oppression, notre reconstruction des « points d'hérésie » qui jouaient entre Marx et Foucault a en effet fourni une bonne base historico-conceptuelle pour celles et ceux qui, dans les débats contemporains, souhaitent surmonter la méfiance qui anime les tenants du marxisme et celles et ceux de l'intersectionnalité. En désarticulant le prétendu désaccord entre deux philosophes qui sont, malgré tout, des figures du passé, cette recherche a tenté de retracer les prémises d'une rencontre encore à venir. En ce sens, cette thèse aspire à apporter une contribution, à la fois historique et théorique, au chantier que nous avons appelé, comme Bohrer, « marxisme intersectionnel ».

Plutôt que de prendre le parti de l'antagonisme ou, à l'inverse, celui de la conciliation de Marx et de Foucault, notre approche a identifié des présupposés communs et des déviations, des affinités et des divergences, et tenté d'introduire des concepts hybrides. Mais ce faisant, elle a également espéré ouvrir un champ de recherchesur ce qui divise effectivement les paradigmes dont Marx et Foucault sont les figures tutélaires. A la fois opérants et en retrait, présents mais étouffés dans leurs textes, les points d'hérésie ne bouclent pas la controverse mais l'agentent différemment, en posant une série de questions essentielles. Il convient donc de terminer cette thèse en exposant l'un des problèmes auxquels le travail thérapeutique effectué jusqu'ici nous a conduits. Dans ces dernières pages, nous aimerions simplement esquisser les traits d'une dernière antinomie : celle qui existe entre la théorie de la « révolution » et la perspective des « résistances », c'est-à-dire entre les deux conceptions de la transformation historique qui sont sous-jacentes à la pensée de Marx et celle de Foucault.

1. Deux conceptions antithétiques de l'histoire ?

Revenons à la prétendue antinomie entre le concept marxien d'aliénation et le concept foucauldien de subjectivation, que nous avons abordée dans le sixième chapitre de ce travail. En reconstruisant les différents moments où Foucault s'exprime à ce sujet, nous avons relativisé son rejet du concept marxien de « travail aliéné ». En problématisant l'idée d'une « condamnation » foucauldienne des philosophies de l'aliénation, nous avons soutenu que le concept de « production capitaliste de subjectivité », que Foucault emprunte précisément au jeune Marx, occupe le centre de sa réflexion. Plutôt qu'une opposition insurmontable, nous avons alors parlé d'un point d'hérésie reliant la critique marxienne de l'aliénation capitaliste et l'analyse foucauldienne de la subjectivation. Cependant, ce dernier point d'hérésie débouche sur un autre désaccord entre la critique de l'économie politique et l'analytique des pouvoirs, qui va au-delà des questions abordées jusqu'ici. Il s'agit de la distance entre une perspective de libération basée sur l'idée de la *réalisation* totale des êtres humains et un horizon dans lequel la libération est plutôt comprise comme une *dévi*ation singulière des sujets par rapport aux normes dominantes. Ce clivage est bien sûr lié aux différentes théories de l'émancipation de Marx et de Foucault, mais est également très profondément ancré dans leurs arrière-plans philosophiques. Apparemment inspirés par l'ontologie de Hegel, d'une part, et par celle de Nietzsche, d'autre part, Marx et Foucault semblent condamnés à développer deux paradigmes antithétiques : le paradigme dialectique de la « désaliénation », qui voit l'émancipation comme la pleine « objectivation » du moi dans le monde objectif (naturel et historique), et le paradigme vitaliste de l'affirmation, qui voit l'émancipation comme la « transfiguration » sans fin des puissances individuelles.

L'ontologie, dira-t-on, n'est pas un problème insurmontable lorsqu'il s'agit de théorie sociale et politique. La distance entre Marx et Foucault au niveau de la conception de l'être n'implique pas nécessairement leur incompatibilité au niveau de la critique de la société contemporaine. Comme nous l'avons montré dans le sixième chapitre, l'idée de l'affirmation des virtualités du pouvoir corporel est d'ailleurs présente dans la conception jeune-marxienne du communisme. Chez Foucault, en outre, l'idée de la puissance du « devenir », de la vitalité intrinsèque des différences, est toujours historicisée, c'est-à-dire inscrite dans les déterminations localisées des relations de pouvoir.

Les deux théories de l'émancipation de Marx et de Foucault entraînent cependant un autre problème, lié à leurs conceptions respectives de l'histoire. Pour le jeune Marx, en effet, l'affirmation communiste de l'activité vitale implique une sorte de synthèse

dialectique des clivages qui brisent l'histoire humaine. Le communisme, dans ce sens, est « la véritable résolution du conflit entre de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution du litige entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre », qui conduit l'être humain à la « totalité »⁹⁵². En revanche, selon le paradoxal « communisme nietzschéen » de Foucault⁹⁵³, la libération des subjectivités opprimées est une différenciation continue, sans synthèse possible : une variation des « technologies du soi », par lesquelles les « espaces de liberté » sont maximisés contre les « arts de gouverner ». Pour Foucault, en effet, « comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer [...] il y aurait eu quelque chose [...] que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix »⁹⁵⁴.

On comprend que la fracture entre les théories de l'émancipation de Marx et de Foucault entraîne deux manières antithétiques de concevoir la transformation historique. La définition marxienne du communisme comme conciliation des scissions qui déchirent l'humanité est associée à l'idée de l'*abolition* des institutions sociales présentes et à celle de la fondation d'une nouvelle société. Dans sa logique, à la défaite de la domination bourgeoise fait suite le dépassement du mode de production capitaliste et l'institution du mode de production communiste. L'idée foucauldienne de l'écart singulier des normes dominantes est en revanche associée à un horizon d'assouplissement ou de la désactivation des mailles du pouvoir qui étranglent les virtualités des subjectivités, mais ce déplacement, cette « torsion » des mailles du pouvoir est toujours provisoire. Au modèle marxien du *renversement définitif* de la domination de classe s'oppose ainsi l'hypothèse foucauldienne du *déplacement indéfini* des rapports de pouvoir. À la conception moderne de la temporalité comme ligne de développement, comme progrès continu - éventuellement accéléré par un saut décisif -, s'oppose donc une conception circulaire du temps, dans laquelle les différenciations se répètent éternellement et pour laquelle chaque avancée peut aussi mener à un retour en arrière. Cette différence donne par conséquent lieu à un ultérieur *aut aut*. D'un côté, la théorie de la *révolution* prolétarienne, que Marx déplace de la sphère politique

⁹⁵² K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 146.

⁹⁵³ Cf. R. Nigro, « Communiste nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault », cit.

⁹⁵⁴ Et je proposerais donc [...] – conclut Foucault – cette caractérisation générale [de la critique] : l'art de n'être pas tellement gouverné Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 38.

à celle du social et de l'économie : l'idée d'un événement clivant, qui brise le *continuum* historique, et marque un avant et un après en assurant ainsi un progrès humain⁹⁵⁵. De l'autre, en revanche, le modèle des résistances, des conflits ponctuels qui résistent à un pouvoir excessif : des initiatives tactiques, contingentes et changeantes, qui fissurent les techniques de gouvernement⁹⁵⁶. D'une part, l'histoire comme résultat de l'activité humaine, et plus précisément de la lutte des classes : une dynamique complexe et intermittente, mais qui peut néanmoins marquer une césure nette, qui « clôt la préhistoire des sociétés humaines »⁹⁵⁷, et qui indique le sens du futur sur la base du présent. De l'autre, un enchevêtrement de couches, de strates, de diagonales multiples et imbriquées, dans lesquelles les différences prolifèrent à l'infini : « l'identification de différentes séries, qui se juxtaposent, se succèdent, se chevauchent, se croisent, sans pouvoir être réduites à un schéma linéaire »⁹⁵⁸. En somme : d'un côté, l'exemplarité de la Révolution française, du renversement complet et soudain des relations sociales, dont Marx a du mal à se séparer⁹⁵⁹ ; d'autre part, l'hypothèse d'une insurrection qui réussit seulement à condition de rester « inopérante », dont on peut peut-être penser que Foucault l'hérite de Maurice Blanchot et de son interprétation des changements sociaux survenus avec 1968⁹⁶⁰.

La difficile articulation entre ces deux conceptions de la transformation historique génère l'une des principales apories dans lesquelles tombent les « marxismes foucauldien », que nous avons résumée et critiquée dans le premier chapitre de ce travail. Ces approches résolvent généralement le dilemme en choisissant soit la conception de l'histoire de Marx, soit celle qui est attachée aux analyses foucauldien, et héritent ainsi de leurs difficultés respectives. Dans le cas de la critique du néolibéralisme produite par Dardot et Laval, par exemple, l'adoption de la perspective tactique et contingente de Foucault les amène à s'enfermer dans une conception faible, pour ne pas dire contradictoire, des luttes sociales. Leur rejet de l'eschatologie marxiste, c'est-à-dire de l'idée de l'accouchement du communisme par le capitalisme, s'accompagne de l'évocation du Commun comme un « principe politique alternatif », au nom duquel les sujets devraient résister à la « rationalité

⁹⁵⁵ Pour une récente reconstruction des théories modernes de la révolution, à partir de Marx et de Benjamin, voir Enzo Traverso, *Rivoluzione. 1789-1989: un'altra storia*, Milano Feltrinelli, 2021.

⁹⁵⁶ Cf. M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», cit.

⁹⁵⁷ K. Marx, « Préface » (1859), in K. Marx, *Critique de l'économie politique*, cit.

⁹⁵⁸ M. Foucault, *Archéologie du savoir*, cit., p. 16.

⁹⁵⁹ Sur ce point, voir par exemple Salvatore Tiné, « Marx e la Rivoluzione francese », in *Pólemos*, n° 2, II, 2008, p. 159-176.

⁹⁶⁰ Voir Étienne Balibar, « Pensée du dehors ? Foucault avec Blanchot », in J. Braunstein et alii (dir.), *Foucault(s)*, cit. disponible en ligne : <https://books.openedition.org/psorbonne/96227>.

néolibérale ». Détaché des tendances historiques du capitalisme, le principe du Commun reste abstrait, car il demeure autonome – ou plus exactement transcendant – par rapport aux dynamiques sociales. Pour leur part, Hardt et Negri résolvent au contraire le dilemme dans un sens traditionnellement marxiste. Pour eux, le Commun n'est pas un principe mais un « mode de production » qui émerge des tendances immanentes au capitalisme, et qui peut s'affirmer grâce aux luttes de la « multitude ». Une « téléologie matérialiste », qui indique la direction du cours historique suivi par les luttes de libération, garantit la composition des différentes subjectivités et revendications de la multitude dans la figure unitaire d'un sujet révolutionnaire. Le marxisme de Hardt et Negri implique donc, sinon une centralisation, au moins une synchronisation des différentes luttes sociales, sacrifiant ainsi la temporalité spécifique de chacune. Le défaut de ces approches nous paraît spéculaire. Une théorie basée uniquement sur les tactiques de résistance, sans référence aux tendances et contradictions historiques profondes, peine à identifier les conditions objectives sur lesquelles fonder les luttes sociales. Mais, à l'inverse, une théorie qui conserve l'idée de la révolution comme événement qui clôt l'histoire du capitalisme risque de conduire à une approche téléologique, qui ne rend pas compte de la coexistence de différentes temporalités et subjectivités dans ces mêmes luttes.

L'antinomie entre les conceptions marxienne et foucauldienne de l'histoire constitue l'un des principaux enjeux pour celles et ceux qui visent à « conceptualiser » la rencontre entre marxisme et théories de l'intersectionnalité. Pour ce champ de réflexion, le concept de la transformation historique est cruciale pour au moins deux raisons liées entre elles. D'abord dans la mesure où il s'agit d'un domaine dans lequel, une fois de plus, le marxisme et les approches intersectionnelles semblent diverger irrémédiablement. Malgré de nombreux efforts pour rendre plus complexe l'idée d'un Marx « philosophe de l'histoire » téléologique et eurocentrique⁹⁶¹, le marxisme reste lié à une conception unitaire de l'historicité, dans laquelle la transformation du capitalisme consiste en une césure – soudaine ou graduelle, mais néanmoins clivante – mise en œuvre par un sujet conscient (la classe « en soi et pour soi »), qui unifie les désirs de libération et provoque un changement irréversible. Les théories de l'intersectionnalité, en revanche, semblent se heurter à la difficulté inverse. En multipliant les facteurs d'oppression, les subjectivités et les foyers de

⁹⁶¹ Sur les différentes conceptions marxiennes de l'historicité dans le livre I du *Capital*, voir par exemple Stéphane Haber, « Diversité et historicité du capitalisme d'après le livre I du *Capital* », cit. Sur la centralité conceptuelle des « marges » dans la théorie marxienne du capitalisme et dans sa conception matérialiste de l'histoire, voir Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*, London-Chicago, Chicago University Press, 2010. Sur la théorie des « temporalités plurielles » chez Marx, voir Maximilian Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011.

lutte, elles ont du mal à identifier le seuil à partir duquel cette pluralité de résistances se combine, bouleversant les rapports de force dans leur ensemble.

En outre, la tension entre unité et multiplicité historique, devient plus forte, voire lacérant à mesure que la crise écologique s'aggrave. Comme l'affirme Dipesh Chakrabarty⁹⁶², la condition de Anthropocène constitue de fait un défi incontournable pour les théories qui aspirent à penser l'historicité dans un sens critique. Elle marque une époque où un facteur de domination spécifique – la domination de la nature – menace les conditions mêmes de la vivabilité du globe. La connexion toujours plus étroite entre histoire naturelle et histoire humaine, planète et société, terre et capital interroge alors celles et ceux qui tentent de favoriser, en philosophie sociale, la rencontre entre des approches critiques différentes. Et cela non seulement parce que les effets désormais planétaires du capitalisme influencent l'hypothèse de l'intersection entre les différentes formes de domination et les pratiques de libération, posant le problème de la domination de la nature comme un nœud de plus en plus pertinent dans la toile des différentes formes d'oppression. Dans la mesure où elle pose les problèmes d'un processus historique indépendant de l'action humaine, d'un événement catastrophique imminent et d'une action urgente à entreprendre, la condition anthropocénique remet en question les présupposés mêmes de nos conceptions de la transformation historique, nous invitant à revenir sur le rapport entre les concepts de révolution et de résistances que nous héritons de Marx et de Foucault.

2. Trois axes de recherche

L'antinomie entre les conceptions de l'histoire de Marx et de Foucault, qui pourra sembler trop caricaturale parce que simplifiée pour les besoins de la clarté du raisonnement, peut bien entendu être complexifiée et nuancée. Au niveau de l'histoire des idées, on peut par exemple souligner que, dans le *Manifeste communiste*, Marx ne prophétise pas une révolution soudaine, qui éclaterait *ex nihilo*, mais développe une théorie dans laquelle la résistance du prolétariat produit les « conjonctures » favorables au processus révolutionnaire⁹⁶³. En suivant cette ligne, on peut alors noter que, dans le *Dix-huit Brumaire*

⁹⁶² Dipesh Chakrabarty, « The climate of history : four theses », in *Political Inquiry*, vol. 35, no. 2, 2009, p. 197-222. Pour en savoir plus sur la position de Chakrabarty sur cette question, voir Dipesh Chakrabarty, *The climate of history. In a planetary age*, London-Chicago, Chicago University Press, 2021. Pour une introduction au concept de l'Anthropocène et aux recherches les plus récentes qui y ont apporté une réflexion critique, voir Paolo Missiroli, *Critical Theory of the Anthropocene*, Milan-Udine, Mimesis, 2022. Sur le rapport entre terre et capitalisme et pour une perspective « communiste » à l'égard de la crise écologique, voir Paul Guillibert, *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*, Amsterdam, Paris, 2021.

⁹⁶³ Sur ce point, voir Étienne Balibar, « Il Manifesto oltre il suo tempo », dans K. Marx, F. Engels, *Manifesto comunista*, cit., p. 143-183.

de Louis Bonaparte, Marx ne conçoit pas la lutte des classes comme un développement téléologique nécessaire, mais comme un ensemble de processus stratifiés et multilinéaires, qui « se critiquent continuellement eux-mêmes ; à chaque instant leur propre cours [...] jusqu'à ce que soit créée la situation qui rende impossible tout retour en arrière »⁹⁶⁴. Toujours sur le plan historique, on peut également souligner que Foucault, tout en critiquant le concept moderne de révolution, n'élude pas complètement le problème de la transformation radicale et soudaine du cours de l'histoire, mais introduit plutôt une catégorie alternative pour la désigner : celle de « soulèvement »⁹⁶⁵. Sur le plan ontologique, en revanche, on peut souligner, comme le fait Balibar, que Marx et Foucault ne partagent pas la conception messianique de l'Événement comme suspension de l'histoire, qui unit en revanche les ontologies de Deleuze, de Heidegger et de nombre de leurs élèves, mais développent plutôt, de manière différente, une « philosophie de l'actualité »⁹⁶⁶. Sur cette base, on peut alors élaborer, comme le font, avec des sources à bien des égards différentes, Emmanuel Renault et Judith Revel, une ontologie sociale de l'actualité fondée sur les concepts de « processus » et de « discontinuité », dans laquelle l'événement apparaît comme une bifurcation, ou comme un moment de rupture, au sein d'une dialectique historique ouverte et non synthétisable⁹⁶⁷.

Féconds et riches en enseignements, ces travaux jettent les bases d'une théorie de la transformation sociale, ou de la transition historique, qui réunit le concept de révolution et de résistance : l'intersection, c'est-à-dire précisément l'articulation entre l'événement et le processus, entre la multiplication et l'unification de l'historicité. Ce champ nous paraît d'autant plus essentiel qu'il ouvre à de nouveaux développements dans le contexte de la crise climatique. Compte tenu de ses dimensions, il ne peut toutefois être abordé dans l'espace d'une recherche comme la nôtre, qui a, nous le répétons, une vocation

⁹⁶⁴ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, [trad. Le 18 brumaire de Louis Bonaparte, disponible en ligne, p. 17]. Sur ce point, voir M. Tomba, *Strati di tempo*, cit., p. 128-129. Andrea Moresco, « Congiuntura, rottura, urgenza. Tre modi per pensare il rapporto processo/evento », in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica*, IV, cit., p. 181-196.

⁹⁶⁵ « Vint l'âge de la "révolution". Depuis deux siècles celle-ci a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable [...] Merveilleuse et redoutable promesse. [...] Mais je ne serais pas d'accord de dire "Inutile de se soulever, ça sera toujours la même chose". [...] On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle ». Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », in M. Foucault, *Dits et écrits*, II, cit., p. 791-793.

⁹⁶⁶ Voir à ce propos Étienne Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », in Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, cit., p. 211-234.

⁹⁶⁷ Sur la base de Hegel et de Dewey, dans le cas du premier, et sur la base de Foucault et de Merleau-Ponty, dans le cas de la seconde. Cf. Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty, Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

thérapeutique et donc, par définition, préliminaire. En s'affranchissant des obstacles qui entravent la rencontre entre la critique de l'économie politique et l'analyse des pouvoirs, le travail effectué jusqu'à présent nous autorise, tout au plus, à délimiter les frontières d'un chantier de problèmes à venir, et à esquisser quelques hypothèses de recherche. En conclusion, nous nous limiterons donc à proposer trois pistes qui peuvent être poursuivies pour approfondir le rapport que l'on croit trop souvent antinomique entre la conception de l'histoire de Marx et celle de Foucault.

a. Foucault et Marx : le journalisme philosophique face au monde non-occidental

La première piste de recherche poursuivrait notre lecture croisée de Marx et Foucault dans une direction laissée de côté dans le présent travail. Il s'agirait en effet de comparer les formes de « journalisme philosophique » pratiquées, selon des modalités et à des moments différents, par Marx et par Foucault. De cette manière, une telle recherche pourrait interroger leurs théories respectives de l'histoire à partir de la conjoncture historique dans laquelle elles interviennent.

Cette enquête partirait d'un constat initial : Marx et Foucault, contrairement à de nombreux philosophes, ont interrogé leur propre temps et sont intervenus dans leur actualité non seulement par la théorie, mais aussi par l'enquête journalistique. Dans le cas de Marx, sa correspondance pour le *New York Daily Tribune* n'a pas été seulement un moyen de survie économique pendant son long séjour à Londres, mais a aussi constitué un espace de recherche, de réflexion et d'intervention publique contemporain de la rédaction du *Capital* et de son engagement organisationnel dans la Première Internationale. Dans le cas de Foucault, l'importance de l'activité journalistique est confirmée non seulement par les nombreuses interviews et par son exposition considérable pendant le militantisme au sein du GIP et au-delà, dans les prises de positions sur la question des prisons, mais aussi par son activité de correspondant pendant la révolution iranienne de 1979 – une série d'interventions qui, on s'en souviendra sans doute, a donné lieu à un débat enflammé. Partant de ce constat, une telle recherche pourrait alors poser toute une série de questions d'ordre historique: comment Marx et Foucault conçoivent-ils, en tant que théoriciens critiques, l'enquête journalistique ? quelles sont les similitudes et les différences dans leurs approches respectives ? quelle relation établissent-ils, par exemple, entre l'écriture d'articles de journaux et la praxis politique ? et quel rôle cette relation joue-t-elle dans l'élaboration de leurs pensées respectives ? En tentant de répondre à ces questions, la recherche pourrait ainsi mettre en évidence un deuxième point : une partie importante des

enquêtes journalistiques menées par Marx et Foucault concerne des événements et des processus historiques se déroulant dans des pays non occidentaux, et ce « détour » fondamental semble avoir eu une profonde influence sur leur propre conception de l'historicité. En lisant Marx et Foucault à partir de leur saisie des mondes coloniaux et postcoloniaux, cette recherche pourrait alors également formuler des interrogations plus directement théoriques: quel effet l'analyse du monde non-occidental a-t-elle eu sur la théorie marxienne de la révolution? Et inversement, le « reportage d'idées » sur un événement comme celui de la révolution iranienne de 1979 a-t-il modifié la conception foucauldienne d'une résistance aux technologies du pouvoir ?

b. Foucault et Fichte : activité, praxis, pratique

La deuxième piste de recherche se situe en amont de notre lecture croisée de Marx et de Foucault. En la suivant, on se proposerait d'étudier le rapport entre la pensée de Foucault et celle de Fichte. Comme le note Pierre Dardot⁹⁶⁸, et comme nous l'avons remarqué dans le sixième chapitre de cette thèse, les différentes conceptions de l'histoire de Marx et de Foucault sous-tendent deux conceptions divergentes de la « pratique » : la catégorie de « praxis » d'une part, et la notion de « pratiques » de l'autre. L'objectif de cette recherche serait de creuser la genèse de ces deux paradigmes différents.

Alorsqu'elle est en apparence éloignée de ses principales sources, Foucault mentionne étonnamment la pensée de Fichte pour éclairer son analyse de la révolution iranienne. Dans un entretien de 1979, il distingue en effet entre une approche « humaniste » des grandes transformations historiques – une approche qui présuppose un « sujet universel » comme acteur de l'histoire –, et une analyse en termes de « volonté » et de « subjectivation ». Foucault explique alors que « la volonté c'est l'acte pur du sujet. Et le sujet c'est ce qui est fixé et déterminé par un acte de volonté ». Il souligne également que son discours sur l'acte du soulèvement contre le pouvoir est moins hégélien que « très fichtien » et, ajoute-t-il, précisément pour cette raison, « non idéaliste »⁹⁶⁹. Nous aimerions approfondir le contexte, les raisons et le sens de cette affirmation, en remontant à ce que Franck Fischbach appelle les « fondements de l'ontologie moderne de l'agir »⁹⁷⁰. En ce sens, il serait peut-être possible de revenir au concept fichtien d' *acte*, en le lisant comme la matrice prennent naissance aussi bien la conception marxienne de la « praxis »

⁹⁶⁸ P. Dardot, « De la praxis aux pratiques », cit.

⁹⁶⁹ Michel Foucault, « Entretien inédit avec Farès Sassine (1979) », disponible en ligne: <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>.

⁹⁷⁰ Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2001.

révolutionnaire que la conception foucauldienne de la volonté comme « acte pur » et de la subjectivation comme « pratique de la liberté ». Cette recherche aurait par conséquent un sens à la fois historique et théorique. En interrogeant non seulement l'« anti-hégélianisme » de la philosophie française contemporaine, mais aussi son prétendu « anti-idéalisme », elle permettrait de construire une généalogie des concepts foucauldien de *volonté* et de *pratiques*, en les reliant non seulement à la tradition nietzschéenne, mais aussi à l'idée fichtienne d'« activité » et d'« auto-position » du Moi.

c. Foucault et le marxisme hétérodoxe : utopie, possibilité, rupture

La troisième piste de recherche se situe en aval de la lecture croisée de Marx et de Foucault développée par la thèse. Il s'agirait d'une étude des rapports de Foucault aux théories de l'histoire développées à l'origine de ce que l'on a appelé le « marxisme occidental », notamment par Ernst Bloch, Walter Benjamin et le jeune György Lukács. Avec une telle recherche, la méthode de lecture des points d'hérésie serait étendue aux penseurs marxistes qui étaient eux-mêmes considérés comme « hérétiques » par le marxisme orthodoxe dans les années 1920 et 1930.

On pourrait alors envisager, dans le cadre de la théorie de l'histoire, de travailler sur les notions d'« utopie », de « possibilité » et de « rupture ». Il s'agirait de partir d'une référence explicite de Foucault au *Principe espérance* de Bloch. Interrogé, toujours en 1979, sur son interprétation de la révolution iranienne, Foucault souligne en effet que la lecture de l'ouvrage de Bloch l'a contraint à réfléchir sur le rapport entre la naissance de la pensée révolutionnaire et les hérésies religieuses, l'amenant ainsi à raisonner sur cette « ouverture, ce point de lumière et d'attraction » qui s'ouvre au sein de « notre temps et de notre histoire »⁹⁷¹. Au cœur de la référence inattendue faite par Foucault, il y a la relation entre soulèvement populaire et utopie, événement et spiritualité politique : des concepts à partir desquels une lecture croisée de Foucault et de Bloch serait intéressante à développer.

La reconstruction du rapport de Foucault aux marxismes occidentaux pourrait par ailleurs se poursuivre par reprise de la « généalogie » foucauldienne à la lumière des *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Benjamin. Il faudrait, dans ce cas, essayer de concevoir la généalogie foucauldienne non seulement comme une forme de « critique » du présent⁹⁷², mais comme un instrument de « possibilisation » ou de réouverture de possibles défaits,

⁹⁷¹ Michel Foucault, « Entretien inédit avec Farès Sassine (1979) », cit.

⁹⁷² Cf. Martin Saar, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, cit.

vaincus ou écartés du développement historique⁹⁷³. Cette définition permettrait de rapprocher la généalogie de Foucault de l'idée benjaminienne selon laquelle, dans l'histoire des opprimés, « il existe une entente secrète entre les générations passées et la nôtre », animée d'une « *faible* force messianique »⁹⁷⁴.

Cette recherche pourrait, enfin, interroger une certaine oscillation conceptuelle que l'on trouve chez Foucault et faire l'hypothèse qu'elle a son reflet inversé dans des pages d'*Histoire et conscience de classe* de Lukács. On pense d'une part, au lien entre les concepts de « subjectivation » et de « conscience de soi », que Foucault semble tantôt répudier et tantôt reprendre⁹⁷⁵ ; et, de l'autre, à la tension de la définition lukacsienne de la « conscience du prolétariat » comme « saut » ou rupture subjective au sein des rapports de classe, et sa définition comme « processus » objectif ou synthèse dialectique du mode de production capitaliste⁹⁷⁶. En découvrant des échos blochiens, benjaminien et lukaciens présents chez Foucault, on pourrait ainsi revenir aux œuvres des fondateurs du marxisme « hétérodoxe », et les lire à leur tour, dans une sorte de mouvement inverse, à partir d'une série de questions foucauldienne.

⁹⁷³ Daniele Lorenzini, « On possibilising genealogy », in *Inquiry*, January 2020.

⁹⁷⁴ Walter Benjamin, « Thèses sur le concept d'histoire », thèse 2, disponible en ligne.

⁹⁷⁵ D'un côté, « vouloir faire de l'analyse historique le discours du continu, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces de la même médaille ». M. Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », cit., p. 727. De l'autre, toutefois, la subjectivation est aussi définie comme « le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi ». M. Foucault, « Le retour de la morale », cit., p. 1525.

⁹⁷⁶ Georg Lukács, « Conscience de classe », in Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit, 1960.