



L'eredità filosofica di Lucio Colletti

di

LUCIANO ALBANESE

ABSTRACT: *Lucio Colletti's Philosophical Heritage.* This paper is concerned with the philosophical activity of Lucio Colletti from 1949 to 1996, and focused about the concept of «dialectical contradiction» and his impact over French philosophical culture.

KEYWORDS: Colletti, della Volpe, Foucault, Marxism, Contradiction

ABSTRACT: Questo articolo esamina l'attività filosofica di Lucio Colletti dal 1949 al 1996, con particolare riguardo al concetto di «contraddizione dialettica» e al suo impatto sulla cultura filosofica francese.

KEYWORDS: Colletti, della Volpe, Foucault, Marxismo, contraddizione

Dopo l'abbandono della filosofia di Croce e del soggiacente liberalismo (*La logica di Benedetto Croce*, 1949)¹, il pensiero di Lucio Colletti si orientò con decisione verso le ricerche di Galvano della Volpe, che nel frattempo era passato dall'attualismo di Gentile al marxismo. Colletti rimase molto impressionato dalla lettura della *Logica come scienza positiva* (1950, 1956)². La logica di della Volpe è un compromesso fra istanze aristotelico-scolastiche e istanze hegeliane. In Hegel la ragione è unità dei contraddittori, in cui, come in Cusano, non vale il principio di non-contraddizione ma quello di *contraddizione*. Della Volpe sposa l'idea della ragione come «coscienza della contraddizione» o «tautoeterologia», ma i contraddittori sono concepiti, al modo di Kant, come

¹ L. Colletti, *La logica di Benedetto Croce*, Marco, Cosenza 1993. V. in proposito P. Bongiorno-A. G. Ricci, *Lucio Colletti, scienza e libertà*, Ideazione, Roma 2004, pp. 23-24.

² G. della Volpe, *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze 1956.

ipotesi antitetiche che cercano di offrire un modello del reale concreto. Gettate queste «reti» sul concreto, il concreto verrà «pescato» da una sola di esse, mentre tutte le altre cozzeranno contro la rigidità non contraddittoria del «discreto» reale, e verranno «falsificate» e scartate. Abbiamo, in sostanza, una sinergia di contraddizione e non contraddizione, in cui è la non contraddizione ad avere l'ultima parola.

In realtà le antitesi kantiane erano opposizioni di contrari, non di contraddittori³, e non c'è modo di concepire le teorie cosmologiche rivali, o più in generale le ipotesi alternative, come contraddittorie. Se lo fossero, la mente non riuscirebbe nemmeno a pensarle. Hegel aveva riformulato la dialettica trascendentale di Kant a suo uso e consumo (così come aveva fatto con la dottrina trascendentale del giudizio e con l'immaginazione trascendentale). Poiché il negativo, cioè la contraddizione, è la chiave e il motore di tutta la realtà, Hegel aveva reinterpretato tutta la storia della filosofia e tutta la filosofia della storia secondo tale criterio. Questo aveva comportato due conseguenze di grande momento. La prima, il panlogismo, per cui ogni oggetto del mondo reale e ogni evento erano energie spirituali, manifestazioni di vita dello Spirito o Ragione o Logos divino, che procede per successive affermazioni, negazioni e riaffermazioni. La seconda, l'inversione soggetto/predicato, per cui ogni *attività*, che dovrebbe essere modo di affermazione o predicato di soggetti concreti, si ipostatizza e acquista realtà autonoma, mentre la vita reale e la natura, i soggetti reali, diventano manifestazioni fenomeniche o spazio-temporali di questa attività. Tuttavia, prima Trendelenburg, poi Schelling nelle lezioni di Monaco, e infine Marx, avevano obiettato che Hegel deve operare sottobanco una preselezione di oggetti ed eventi concreti per poi presentarli come produzioni dello Spirito. Nei termini che Colletti userà più tardi, opposizioni reali senza contraddizione, trascelte empiricamente, figuravano come manifestazioni di opposizioni dialettiche con contraddizione, e in tal modo permettevano lo sviluppo dello Spirito. Da ciò la definizione della filosofia hegeliana come un connubio fra «positivismo acritico e idealismo parimente privo di critica»⁴. Della Volpe utilizza questa critica, che Marx aveva fatto sua nello scritto giovanile *Critica del diritto statale hegeliano* (1843), per arrivare alla formulazione di una metodologia materialistica,

³ Cfr. M. Gueroult, *Le Jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison Pure*, in Id., *Etudes de Philosophie Allemande*, Olms, Hildesheim 1977, pp. 125-147.

⁴ K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* [= OFG], Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 297; cfr. p. 58.

pensata in opposizione all'idealismo di Hegel e dei suoi epigoni italiani, Croce e Gentile. Il risultato finale dell'operazione dell'avolpiana è la trasformazione dello Spirito hegeliano «da ipostasi in ipotesi»: le «astrazioni/contraddizioni» all'interno della ragione, sottoposte al vaglio e al confronto col concreto, si rivelano «funzionali»⁵ alla sua comprensione, diventando «astrazioni determinate» e «contraddizioni reali», anziché manifestazioni fenomeniche delle contraddizioni nello Spirito. Della Volpe ricavava quindi da Marx, in particolare dalla *Critica del diritto statale hegeliano* del '43, da lui tradotta, il circolo ermeneutico anticrociano *concreto-astratto-concreto*⁶, presentato come la radice e la conferma del «galileismo morale» di Marx. In altri termini, nella lettura di della Volpe (che implicava una presa di posizione contro lo «storicismo tedesco contemporaneo») Marx aveva trasferito il metodo galileiano, cioè i risultati più importanti della Rivoluzione scientifica, allo studio della società.

Tracce consistenti della *Logica* sono percepibili nei saggi di Colletti scritti per «Società», la prestigiosa rivista culturale del PCI. Prescindendo dalle schede e dalle recensioni, i contributi più importanti da prendere in considerazione sono *Strumentalismo e materialismo dialettico* («Società», 1952), *L'unità di teoria e pratica e il metodo della scienza* («Società», 1953), *Il materialismo storico e la scienza* («Società», 1955), *Scienza e società in Marx* («Società», 1958), *Il marxismo come sociologia* («Società», 1959, poi ripubblicato in *Ideologia e società*)⁷, e infine *Stato di diritto e sovranità popolare* («Società», 1960).

Senza entrare nel dettaglio dei singoli saggi, si può dire che la teoria delle astrazioni determinate e la lettura in chiave materialistica, *via* Lenin, del Kant della *Critica della ragion pura*, costituiscono il filo conduttore degli interventi su «Società». Le considerazioni filosoficamente più rilevanti sparse negli articoli della rivista trovavano, negli stessi anni, due importanti punti di raccordo nella *Introduzione ai Quaderni filosofici* di Lenin del 1958 (poi ristampata nella prima parte del *Marxismo e Hegel* del 1969)⁸ e nella *Prefazione alla Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx* di Il'enkov (1961)⁹. Le due opere sviluppano un motivo

⁵ Da non confondere col concetto neokantiano di funzione, cfr. G. della Volpe, *op. cit.*, p. 226.

⁶ G. della Volpe, *op. cit.*, pp. 180, 191.

⁷ L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, pp. 3-59.

⁸ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, con una introduzione su *Il marxismo e Hegel* di L. Colletti, Feltrinelli, Milano 1958; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969.

⁹ E. V. Il'enkov, *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli,

centrale della *Logica* dell'evolpiana: la dialettica hegeliana contiene un «nucleo razionale», la «tauto-eterologia» o compresenza delle contraddizioni nella ragione. Grazie ad essa viene fatta salva l'esigenza «che la specificità o differenza di un oggetto da tutti gli altri risulti comprensibile, cioè relazionabile mentalmente a quel diverso che l'oggetto non è, ovvero a tutto quel rimanente da cui l'oggetto è diverso». In tal modo la diversità di un oggetto da tutti gli altri si «acuisce» a *differenza essenziale*, cioè differenza all'interno di un genere o essenza comune: il «questo», l'oggetto o fenomeno reale, diventa così un «tanto questo che quello», cioè quell'unità o relazionalità degli opposti ch'è appunto la ragione¹⁰. Marx – scrive Colletti – deve a Hegel la concezione della ragione come *dialettica*, cioè come compresenza degli opposti, come conoscenza o coscienza della *contraddizione*.

Tuttavia – ecco l'esigenza complementare trascurata da Hegel – «questa tauto-eterologia, questa comprensione degli opposti, questo includere nella considerazione “tanto questo che quello” mi serve proprio per prendere il fatto per ciò che esso è; mi permette di sapere, ossia, cosa debbo scartare da esso; mi consente, in altre parole, di escluderne tutto ciò che esso presenta di inessenziale o generico, cioè di non-specifico, o, insomma di *comune* tanto a lui che a un'infinità di altre cose»¹¹. In sostanza, per comprendere un oggetto lo devo includere nel genere prossimo, ma poi solo la differenza specifica, cioè il concreto, mi indicherà la differenza tra questo oggetto e quelli dello stesso genere. Il risultato è una nuova «riforma della dialettica hegeliana», che viene così sintetizzata nella *Introduzione* a Lenin:

La dialettica, che nella sua forma mistificata di dialettica di puri concetti contraeva i processi reali in una mobilità falsa e apparente, mi restituisce alla comprensione del divenire storico proprio nella sua forma *scientifica*, proprio cioè come dialettica di ragione e materia, di teoria e pratica, di ipotesi ed esperimento¹².

Forte di questa istanza metodologica, Colletti prosegue andando alla ricerca dei procedimenti «viziosi» tanto nella letteratura apologetica del capitalismo, che omettendo coscientemente i tratti specifici del modo di produzione capitalistico, ne fa il modo di produzione *eterno*

Milano 1961.

¹⁰ Ivi, pp. VII-VIII.

¹¹ Ivi, p. XII.

¹² V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXL = *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 140-141.

dell'umanità; quanto del materialismo dialettico (in verità espressione di una dialettica *non materialistica* nei fatti), che fa del modo di produzione capitalistico un esempio della legge universale di contraddizione che governa da sempre il mondo intero. La critica del materialismo dialettico investirà lo stesso Engels (che Colletti distingueva accuratamente da Marx) e la maggior parte degli autori marxisti, stante il fatto che il *DIAMAT* era il nucleo dell'ortodossia filosofica dominante in Unione Sovietica e in tutti i partiti comunisti ad essa collegati e da essa dipendenti.

Dai due lavori di Colletti esce confermata l'influenza delle dottrine dell'avolpiane, ma nello stesso tempo emergono sia le difficoltà presenti in esse, sia la distanza dagli sviluppi successivi del pensiero dello stesso Colletti. In primo luogo, la riformulazione in stile dell'avolpiano della nozione di «differenza essenziale» perde completamente, come è evidente *ictu oculi*, il profondo significato metafisico che tale nozione aveva in Hegel. L'essenza di cui parla Hegel non può essere scambiata col «genere comune» a diversi oggetti¹³, ma rinvia al codice genetico di tutto il sistema hegeliano, ovvero «l'identità dell'identità e della non identità». L'Essenza che si differenzia al proprio interno per poi uscire fuori di sé creando il cosmo visibile è lo Spirito, cioè Dio in persona. Per gli stessi motivi, è impossibile leggere i noemi contenuti in questa essenza come ipotesi scientifiche.

In secondo luogo, anche ammettendo la correttezza della metodologia dell'avolpiana, non si vede come da una mera istanza metodologica possa scaturire la Rivoluzione. Il problema è serio, e si ripresenterà a Colletti dopo la svolta del '74, ma era già stato sollevato (e risolto) da Hilferding nella prefazione al *Capitale finanziario*. Il marxismo come teoria scientifica – scriveva Hilferding – è esente da giudizi di valore.

È pertanto concezione errata, anche se diffusa *intra et extra muros*, identificare senz'altro marxismo e socialismo. Poiché, considerato logicamente, visto soltanto come sistema scientifico – prescindendo cioè dalla sua efficacia storica – il marxismo è solo una teoria delle leggi del divenire della società: leggi che la concezione marxista della storia formula in generale, e l'economia marxista applica all'epoca della produzione delle merci. Il socialismo è la risultante delle tendenze che si avviluppano e si combinano nella società produttrice di merci. Ma riconoscere

¹³ G. della Volpe, *Sulla dialettica*, in F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari 1973, p. 217.

la validità del marxismo [...] non significa in alcun modo formulare valutazioni, né tanto meno significa additare una linea di condotta pratica. Perché una cosa è riconoscere una necessità, altra cosa è porsi al servizio di quella necessità¹⁴.

In terzo luogo, Colletti comincia a rendersi conto, già nell'*Introduzione a Lenin* del 1958, che l'analisi dell'evoluzionismo della *Critica del diritto statale hegeliano* ha trascurato un punto molto importante. L'opera di Marx, osserva Colletti, ha un andamento assai singolare. Essa comincia come una critica della filosofia hegeliana dello Stato, ma poi, gradatamente e insensibilmente, si trasforma in una *critica dello Stato stesso*. Ha quindi un approccio logico, ma una conclusione sociologica, che poi diventa implicitamente azione politica: «non più solo teoria ma pratica, non più solo scienza ma vita, non più solo riflessione sulla storia ma storia»¹⁵. E Colletti, a riprova, cita alcuni passi particolarmente significativi della *Kritik* del '43.

«L'acrisia, il misticismo è sia il mistero della filosofia hegeliana che l'enigma delle moderne costituzioni» (OFG 115). «Astratta è certo questa veduta [...] ma è l'«astrazione» propria dello Stato politico, quale Hegel stesso lo deduce. Atomistica essa è anche, ma è l'atomismo della società stessa. La «veduta» non può essere concreta quando l'«oggetto» di essa è «astratto»» (OFG 110). Quindi, «non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è», ma semmai «perché spaccia ciò che è come l'essenza dello Stato» (OFG 90)¹⁶.

L'idealismo, allora, cioè l'inversione soggetto/predicato, si rivela come la coscienza capovolta del mondo perché «capovolti sono lo Stato e la società che lo producono. Esso è la teoria generale di questo mondo, il suo coronamento. la sua logica in forma raffinata»¹⁷. Ne consegue che nella visione di Marx la logica si costituisce a un tempo come sociologia: la logica cade entro la scienza della storia, ma la scienza della storia cade alla sua volta entro la storia. «La sociologia passa ad alimentare la tecnica del politico, diviene lotta per la trasformazione del mondo»¹⁸.

L'analisi di questo mondo capovolto fa emergere il tema, stretta-

¹⁴ R. Hilferding, *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 6.

¹⁵ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXII = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 112

¹⁶ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXIV = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 114; cfr. p. 434.

¹⁷ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXVII = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 117

¹⁸ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXXVI = *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 126-127.

mente associato, della reificazione e ipostatizzazione dei rapporti sociali. Il tema, già adombrato nel saggio del 1958¹⁹, viene ripreso e sviluppato nel *Marxismo e Hegel* del 1969²⁰. Colletti segue esplicitamente l'analisi fatta da Marx nella *Questione ebraica* e negli *Appunti su James Mill*, opere scritte sotto la diretta influenza di Moses Hess. In Hess l'alienazione politica è l'altra faccia dell'alienazione economica, per cui il denaro è «la società in tasca»²¹, cioè il frutto del lavoro di tutti che prende esistenza separata in un *oggetto* di metallo, l'unico oggetto immediatamente scambiabile con qualsiasi cosa o persona. La conseguenza è che sia al livello politico che a quello economico il potere sociale assume esistenza separata come Stato e come denaro, capitale. In entrambi i casi quelli che dovrebbero essere predicati del soggetto reale, l'uomo, vale a dire l'attività economica e l'attività politica, assumono forma autonoma solidificandosi negli «oggetti» capitale e Stato, che dominano i soggetti reali.

Il denaro, scrive Marx sulla scia di Hess, «è la comunità stessa degli uomini posta come oggetto esteriore». E Colletti commenta:

La merce, e più ancora lo Stato e il Capitale, sono processi di ipostatizzazione reali. Ora la nostra tesi è che, essendo quelle realtà così fatte, sia impossibile intenderle appieno fino a che non si sia intesa la struttura dei processi di ipostatizzazione della *Logica* di Hegel. In altre parole, la critica di Marx alla dialettica di Hegel e l'analisi del capitale si tengono. Mancando di capire la prima, è impossibile capire anche la seconda²².

Questo ordine di considerazioni decreta inesorabilmente il «parricidio» di della Volpe e delle sue teorie, che viene implicitamente enunciato nella pagina finale del saggio del '69.

Non si tratta di contrapporre astrazioni “determinate” a astrazioni “indeterminate”, una logica “corretta” a una logica “scorretta”: la metodologia è la scienza dei nullatenenti. Ma si tratta di capire che, come i problemi della gnoseologia critica, ragionati fino in fondo, ci immettono nella dimensione, totalmente nuova, dei “rapporti sociali di produzione”, così la critica dei processi di

¹⁹ V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXIV = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 114.

²⁰ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 434.

²¹ La determinante influenza di Hess su Marx è totalmente sottovalutata o misconosciuta dalla critica. V. in proposito L. Albanese, *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma 1984, spec. pp. 170-183 e 236.

²² L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 428, 432.

ipostatizzazione ha avuto, in Marx, il suo luogo vero e reale nella critica degli istituti economico-politici della società borghese moderna. Le vere “astrazioni indeterminate” – posto che così si debbano ancora chiamare – sono il capitale, il plusvalore, il profitto, l’interesse, lo Stato, ecc. Se non si compie questo progresso, è inevitabile che, nella teoria del “valore” e in quella dello Stato, si resti dall’altra parte. Cioè, se non prima e al di là del marxismo, certamente prima e al di là di Marx²³.

Arrivato a questo punto, davanti a Colletti si aprivano due vie: 1) approfondire le critiche alla filosofia di della Volpe; 2) proseguire sulla strada indicata dalla chiusa del saggio del ’69, cioè passare decisamente alla critica del Capitale e dello Stato, le ipostatizzazioni reali. I saggi pubblicati nello stesso anno, e raccolti sotto il titolo di *Ideologia e società*, testimoniano di questa tensione emergente all’interno del pensiero di Colletti. Essa era già percepibile nell’*Avvertenza a Ideologia e società*. Uno degli scopi del libro, scriveva Colletti, era quello di «saggiare la possibilità di far convivere tra loro due linee di lettura, assai diverse, dell’opera di Marx: quella in chiave di teoria dell’alienazione [...] e quella, invece, che insiste sul carattere scientifico dell’opera di Marx»²⁴. Ma si respirava ancora l’aria del ’68 e delle sue “magnifiche giornate” e allora nessuno avvertì che le nuvole si stavano addensando all’orizzonte.

Gli stessi saggi centrali nel volume, del resto, erano di tutt’altro tono, e, più che dubbi, infondevano certezze. Il saggio *Rousseau critico della «società civile»* (1968), ad esempio, presentava Fidel Castro come un antesignano della lettura politica di Rousseau proposta da Colletti, e Fidel Castro era stato, insieme a Che Guevara, una delle *pin up* di copertina della «Sinistra», il mensile più letto dagli studenti del ’68. Il suo nome accanto a quello di Rousseau nascondeva l’invito, implicito, ad abbandonare le “armi della critica” per passare alla “critica delle armi”. Tale invito diventava poi esplicito nel secondo saggio su Rousseau (*Mandeville, Rousseau e Smith*, 1968), che si chiudeva con un appello alla «prassi sovvertitrice» come unico serio coronamento della critica rousseauiana alla società moderna²⁵.

Altri due saggi importanti della raccolta erano *Il marxismo come sociologia e Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale*. Il primo

²³ Ivi, p. 434.

²⁴ L. Colletti, *Ideologia e società*, cit., pp. V-VI.

²⁵ Ivi, p. 292.

risaliva agli anni ruggenti di «Società», dove era stato pubblicato originariamente (1959), ed era una serrata critica della “sociologia comprendente”, “avalutativa” e idealistica di Max Weber. Il secondo – che era la ristampa dell’*Introduzione* agli scritti di Bernstein (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*) pubblicati da Laterza nel ’68 – era un attacco a fondo al marxismo della Seconda Internazionale, in particolare Hilferding, colpevole di aver teorizzato «il divorzio fra scienza e rivoluzione». Questo divorzio, secondo Colletti, era un effetto inevitabile dell’incapacità di comprendere che la teoria del valore di Marx fa tutt’uno con la teoria del feticismo delle merci, e che il lavoro astratto non è solo un espediente mentale del ricercatore che analizza la società capitalistica, *ein Gedankenbild*, ma un’astrazione che ha preso corpo in una realtà “rovesciata”. Dell’esistenza di questo nodo, di questo intreccio in Marx fra analisi quantitativa e analisi qualitativa non hanno avuto sentore né Hilferding né la stessa Rosa Luxemburg, e in questo modo, senza volerlo, hanno spianato la strada al revisionismo di Bernstein e a tutto ciò che ne è conseguito. Chi esce bene da questa analisi impietosa è, paradossalmente, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, dove «il discorso critico-scientifico o antifeticistico del *Capitale* viene a coincidere con l’*autocoscienza stessa della classe operaia*», a riprova dell’unità di scienza e ideologia²⁶.

Storia e coscienza di classe confermava l’importanza del tema dell’alienazione e del feticismo, ma – ecco il punto – l’analisi di Lukács riteneva questi temi incompatibili con la scienza moderna, che anzi veniva attaccata duramente. Stretto in questa tenaglia, Colletti si avventurò in una missione impossibile, quella di presentare il tema dell’alienazione e del feticismo come un *arricchimento* dell’analisi scientifica: il discorso antifeticistico del *Capitale* come massima espressione del «discorso critico-scientifico» di Marx²⁷. Si creava con ciò un nodo strettissimo fra scienza e politica, quel nesso fra conoscenza e trasformazione del mondo realizzato da Marx nel campo storico-morale:

come il lavoro salariato, nel conoscere l’essenza del «capitale» e del «valore», li riconosce come il proprio «sé» oggettivato (onde, conoscendo quegli oggetti, esso acquista insieme coscienza di sé); così, col conoscere sé, la classe operaia realizza anche – essendo profitto e rendita forme derivate del plusvalore – la cono-

²⁶ Ivi, p. 122. Analogo apprezzamento di Lukács nella *Introduzione* di Colletti agli *Early Writings* di Marx, Penguin Books, Harmondsworth 1975, pp. 16-17.

²⁷ L. Colletti, *Ideologia e società*, cit., p. 122.

scenza del luogo di origine delle altre classi e, con ciò, dell'intera società²⁸.

Il riferimento – e l'approvazione – di *Storia e coscienza di classe* per aver evidenziato questo tema, totalmente sconosciuto al marxismo della Seconda Internazionale, erano esplicitati nella nota a questo passo²⁹. E anche sotto questo profilo il distacco dalla scuola di della Volpe – di cui però si continua a mantenere l'idea del Marx *scienziato* della società – veniva enunciato esplicitamente³⁰.

Le due opere del 1969, nella sostanza, sembravano confermare l'immagine pubblica del Colletti che dirigeva «La Sinistra», la rivista più letta, nel 1966-1967, dagli studenti della Federazione Giovanile Comunista e dai gruppi che lavoravano alla sinistra del PCI. Questi stessi attori diedero poi vita al Movimento Studentesco del '68, di cui Colletti può essere considerato uno dei principali ispiratori. In realtà in quegli stessi anni la sua coscienza critica era particolarmente inquieta e lavorava silenziosamente come un torrente carsico.

Il rovello, nella testa di Colletti, era la nozione di «contraddizione». Colletti stesso ammetteva, in quegli anni, l'esistenza di «contraddizioni reali». Cito qui un passo dalla famosa polemica con Valentino Gerratana sul *Marxismo e Hegel* (1958) che si svolse sulle pagine del «Contemporaneo» tra il '58 e il '59. Hegel ha il grande merito, scrive Colletti in perfetto stile dell'avolpiano,

di averci dato la teoria dell'*unità* degli opposti, cioè della loro comprensibilità da parte della ragione e, quindi, la teoria della *coscienza* delle contraddizioni; ma, in modo tale, ch'egli non ha tenuto al tempo stesso conto anche dell'altra istanza fondamentale, cioè di quell'istanza dell'*esclusione* degli opposti in cui si esprime la forza *discriminante* e *dirimente* per eccellenza della materia (Feuerbach e, attraverso lui, Kant e Aristotele). La *coscienza* delle contraddizioni esaurisce così, per lui, le *contraddizioni reali*, il movimento puramente logico o *apparente* si sostituisce al mo-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, n. 105.

³⁰ Ivi, p. 123.

vimento storico-reale, ovvero l'Idea si pone come soggetto, si sostantifica, mentre le determinazioni reali scadono a suoi simboli o parvenze esteriori³¹.

Colletti ha qui presente un passo della *Kritik* del '43:

Il più profondo in Hegel è che egli sente come una *contraddizione* la *separazione* di società civile e società politica. Ma il falso in lui è ch'egli si appaga dell'*apparenza di questa soluzione*³².

Un altro passo significativo viene dalle *Teorie sul plusvalore*, ed è citato da Colletti a p. 431 del *Marxismo e Hegel* del '69. Nel modo di produzione capitalistico,

le contraddizioni [sono] dovute al fatto che, sulla base della produzione delle merci, il lavoro privato si rappresenta come lavoro generalmente sociale, che i rapporti fra le persone si rappresentino come rapporti fra cose e come cose – queste contraddizioni sono inerenti alla realtà³³.

Da questi passi emergono due classiche «contraddizioni» marxiane: la contraddizione fra Stato e società civile e quella fra lavoro privato concreto e lavoro *astrattamente* sociale, solidificato nel denaro. A questo punto Colletti si ritrova tra le mani a) contraddizioni con segno positivo, quelle della tautoeterologia dellavolpiana e b) contraddizioni reali. Ma qui il modello epistemologico di della Volpe entrava in crisi, perché era tutto fondato sulla contraddittorietà del pensiero/ipotesi e sulla non contraddittorietà del concreto dirimente. Che fosse difficile tenere insieme la teoria delle astrazioni determinate e le contraddizioni oggettive o reali è confermato dall'intervento dello stesso della Volpe (*Sulla dialettica*) alla discussione tra filosofi marxisti svoltasi sulle colonne di «Rinascita» dal giugno al novembre 1962. Della Volpe assume infatti, ad un tempo, che la dottrina delle astrazioni determinate presuppone la materia o «discreto» come elemento *discriminante*, ma che questo stesso discreto sia poi l'unico elemento in grado di «riprodurre e padroneggiare» le contraddizioni oggettive della realtà³⁴. Tuttavia salta agli occhi che se la realtà è un *continuum* di contraddizio-

³¹ F. Cassano, *op. cit.*, p. 103.

³² K. Marx, OFG, p. 106.

³³ L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 431.

³⁴ F. Cassano, *op. cit.*, pp. 221-222.

ni il discreto o discontinuo difficilmente può renderne ragione.

Tutte le difficoltà di cui stiamo parlando nascono in realtà dal fatto che Marx per primo aveva parlato di contraddizioni reali. Dalle *Tesi su Feuerbach*, anzi, sembra che in Marx, come in Hegel, la contraddizione sia il fondamento stesso dello sviluppo storico:

Feuerbach prende le mosse dall'autoestraneazione [*Selbstentfremdung*] religiosa, dalla *duplicazione* del mondo in un mondo religioso e uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costituisca nelle nuvole come un regno *fisso e indipendente* è da spiegarsi soltanto con l'*auto-dissociazione* e l'*auto-contraddittorietà* di questo fondamento mondano. Questo fondamento [mondano] deve essere perciò in se stesso tanto *compreso nella sua contraddizione*, quanto *rivoluzionato praticamente*³⁵.

Queste parole di Marx dovevano pendere sulla testa di Colletti come la spada di Damocle. Nella percezione di Colletti queste e altre affermazioni simili, sparse a pioggia anche, se non soprattutto, nelle opere della piena maturità di Marx, mettevano seriamente in crisi il progetto dellavolpiano che faceva di Marx il Galilei delle scienze morali, perché la scienza non opera con le contraddizioni dialettiche³⁶. Tuttavia, di questo dissidio interiore poco o nulla traspariva all'esterno. I corsi universitari tenuti dal '69 al '74 riprendevano e sviluppavano i temi del *Marxismo e Hegel*. Questo vale, in particolare, per le lezioni sul I libro del *Capitale* dei primi anni '70 e per il saggio *Il marxismo e il crollo del capitalismo* (1970)³⁷. A riprova, in questo lungo saggio (che rappresenta uno dei migliori contributi in campo marxista alla discussione sul futuro del capitalismo) leggiamo che «la scienza, in sostanza, non basta, perché non si tratta soltanto di raddrizzare l'interpretazione che della realtà hanno dato Smith e Ricardo, ma di raddrizzare questa *realtà* stessa»³⁸.

³⁵ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 83.

³⁶ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica, con un saggio su "Marxismo e dialettica"*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 112.

³⁷ L. Colletti, *Il paradosso del Capitale. Marx e il primo libro in tredici lezioni inedite*, Liberal, Roma 2011; Id., *Il marxismo e il «crollo» del capitalismo*, Laterza, Roma-Bari 1970, 1975².

³⁸ L. Colletti, *Il marxismo e il «crollo» del capitalismo*, cit., p. XXVII.

Quando pensò che i tempi fossero maturi, Colletti uscì allo scoperto. Era l'Anno Accademico 1973-1974, e Colletti iniziò le sue lezioni davanti a un foltissimo numero di ascoltatori, studenti e non, che occupavano ogni angolo dell'Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia della *Sapienza* di Roma, che in realtà neanche bastava a contenerli. C'era molta trepidazione e molta attesa da parte di tutti, perché si intuiva che eravamo di fronte a un punto di svolta, che riguardava non solo il percorso intellettuale di Colletti, ma lo stesso destino del marxismo teorico. Il corso verteva sulla contraddizione, e particolarmente su come questa nozione era stata usata, e continuava ad esserlo, nel dibattito marxista. In sintesi, Colletti cercò di spiegare che la tradizione marxista non aveva mai avuto coscienza della differenza/distinzione fra opposizioni *per* contraddizione e opposizioni *senza* contraddizione. Per chiarire tale differenza Colletti utilizzò soprattutto uno scritto del Kant precritico, il *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763).

In questa breve opera di una chiarezza cristallina, scritta contro il razionalismo di Leibniz, Kant distingue due tipi di opposizione: 1) opposizione logica o per contraddizione (A, non A), e 2) opposizione reale, senza contraddizione (A, B). Nel primo caso gli opposti non possono convivere, uno deve essere necessariamente vero e l'altro falso, e quello falso va eliminato. La seconda opposizione è pensabile, gli opposti sono entrambi positivi, e possono convivere. Esempi del primo caso sono le contraddizioni all'interno di una proposizione, esempi del secondo caso sono i numeri positivi e negativi nell'algebra o due forze che viaggiano in senso contrario nella fisica.

Dove è possibile collocare le contraddizioni di cui parlano sia Marx che il marxismo? In nessuno dei due tipi di opposizione, perché in realtà l'opposizione fra capitale e lavoro salariato, nella visione di Marx, si rivela una contraddizione dialettica di stampo hegeliano. Rileggendo continuamente il I libro del *Capitale*, le *Teorie sul plusvalore*, i *Grundrisse*, Colletti aveva finito per rendersi conto che la teoria marxiana del feticismo delle merci e dell'alienazione non è altro che una teoria della contraddizione dialettica. Il processo dell'alienazione è quel movimento per cui un "predicato" dell'essere umano – l'aspetto sociale del lavoro, che dovrebbe inerire al lavoro individuale in quanto lavoro che si compie in società e per conto della società – si separa dal soggetto concreto e si pone per proprio conto, "solidificandosi"

nel valore o denaro, unica merce immediatamente sociale, perché immediatamente scambiabile. In questo processo di ipostatizzazione si separano e si oppongono reciprocamente due termini, valore d'uso e non-valore d'uso, lavoro concreto individuale e lavoro sociale ipostatizzato, che vengono trattati da Marx, sulla scorta di Hegel, come opposti logici ovvero opposti contraddittori. Opposti logicamente ed essenzialmente uniti, perché l'uno non può esistere senza l'altro, ma che in questa fase storica si sono separati. Col risultato che il lavoro individuale non è più immediatamente sociale, ma deve attingere socialità con un atto di "transustanziazione", ovvero confrontandosi, attraverso il mercato, con la sfera, separata e congelata, della società sotto forma di capitale. Marx si muove sulla linea di Hegel (e di Cusano prima di lui), perché pensa che questa contraddizione debba essere risolta non già togliendo uno degli opposti, ma unificandoli. Lo differenzia da Hegel solo la tesi che tale contraddizione non deve essere tolta e conservata *nello spirito*, come nella *Aufhebung* hegeliana, ma *rimossa praticamente* dalla Rivoluzione, che ripristinerà una unità superiore, la società comunista, che diventa così una sorta di versione secolarizzata del *Geist* hegeliano.

Provo a tirare una prima conclusione. In queste lezioni, compendiate nel saggio *Marxismo e dialettica* pubblicato in appendice alla famosissima *Intervista politico-filosofica* (1974), Colletti abbandona la teoria del feticismo delle merci perché, in quanto contraddizione dialettica, la considera un residuo hegeliano. Ora l'opposizione fra capitale e lavoro salariato diventa una opposizione reale senza contraddizione.

Il conflitto fra capitale e lavoro salariato non è altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea di principio, da quelli analizzati da Galilei e Newton: conflitto aspro e radicale e tuttavia (o, anzi, proprio per questo), da non confondere con la contraddizione dialettica³⁹.

La scienza è salva, ma da questa opposizione non può nascere automaticamente nessuna rivoluzione, perché essa è moralmente indifferente. Per quanto riguarda il rapporto positivo con della Volpe, esso sembra ristabilito, ma grazie all'escamotage di non parlare della tauoeterologia, su cui per ora Colletti preferisce sorvolare. Ma il match finale era solo rinviato.

³⁹ L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, cit., p. 95.

Nel 1980 Colletti partecipa al Convegno padovano *Sulla contraddizione* promosso da Enrico Berti e torna sull'argomento (*Contraddizione dialettica e non contraddizione*)⁴⁰. La precisazione più importante rispetto a *Marxismo e dialettica* prende la forma di un'autocritica: nel 1974, dice, avevo presentato come opposizione logica la tautoeterologia di della Volpe. In realtà quella che presentavo come esempio di opposizione logica era una contraddizione dialettica, cioè la stessa che della Volpe chiamava tautoeterologia. Ma della Volpe parlava di una cosa che non esiste nella realtà, esiste solo nella testa di Hegel, di Cusano e della tradizione neoplatonica quando parla dell'Uno.

Il giudizio su della Volpe è ribadito nel *Marxismo ereticale di Galvano della Volpe*, presentato al Convegno romano su della Volpe del 1995. Anche qui la pretesa di della Volpe di costruire sulla base di Hegel «una dialettica non idealistica e anzi scientifica» è bollata senza mezzi termini come una «illusione»⁴¹.

Torniamo al 1974. La pubblicazione dell'*Intervista politico-filosofica* e dell'accluso saggio *Marxismo e dialettica*, usciti nel dicembre del 1974 presso Laterza, generò un putiferio. Tanto a destra quanto a sinistra si era data immediatamente una lettura politica dell'opera. A destra Colletti era stato esaltato come una sorta di Paolo a Damasco, che finalmente aveva visto la luce e aveva rotto col marxismo, il vaso di Pandora di tutti i mali. Dal canto suo la sinistra, in particolare quella legata al PCI, era partita a testa bassa, accusando Colletti di «tradimento» e innescando un effetto domino che sfocerà nell'aperta ostilità verso Colletti degli studenti del Movimento del '77. Se ricordiamo che Colletti e «La Sinistra», il mensile da lui diretto, erano stati uno dei punti di riferimento del *Movimento studentesco* del '68, questo improvviso voltafaccia della sinistra, ancora oggi, non può non suscitare perplessità. Le successive scelte politiche di Colletti servirono, in qualche modo, a rafforzare l'ostilità della sinistra verso il nuovo corso della filosofia di Colletti, generando, nel lungo periodo, quella che oggi ha tutta l'aria di una *damnatio memoriae*.

All'estero, tuttavia, le cose erano andate diversamente. A parte l'Inghilterra, dove l'*Intervista* era uscita originariamente (nella «New Left Review» del luglio-agosto del '74) suscitando un'ampia eco e una serie

⁴⁰ L. Colletti, *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari 1986, pp. 112-113, n. 30.

⁴¹ L. Colletti, *Il Marxismo ereticale di Galvano della Volpe*, in *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 83.

di dibattiti non solo nel mondo di cultura inglese, ma anche in America latina; fu soprattutto la Francia a capirne l'importanza politica e la portata filosofica. *L'Intervista politico-filosofica* e il saggio *Marxismo e dialettica* vennero immediatamente tradotti e resi accessibili al pubblico francese dalle Éditions Galilée (Lucio Colletti, *Politique et philosophie*, 1975). L'impatto dell'opera sul retroterra culturale francese non fu marginale e, almeno in un caso, rappresentò un decisivo fattore di chiarificazione. Mi riferisco esattamente a Michel Foucault.

Maggio 1975: Foucault, la cui fama è ormai alle stelle, è in California, ospite illustre e gradito del Pomona College dell'Università di Claremont. In una delle sale del College si svolge una discussione informale fra Foucault e un gruppo di studenti di Los Angeles. La conversazione viene registrata e poi trascritta fedelmente da Grant Kim. Qualche anno dopo (1978) viene stampata da una editrice universitaria, Circabook, e successivamente raccolta nel III volume di *Dits et Écrits*, testo n. 221. Il testo francese è visibile su Internet, e la traduzione italiana è in Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, col titolo *Dialogo sul potere*⁴². Scorrendo il testo, si sente subito che Foucault, sulla dialettica e sulla contraddizione, sembra avere idee più chiare di quelle che esponeva nel suo primo lavoro impegnativo, *Malattia mentale e personalità* (1954), dove l'importanza della categoria della contraddizione dialettica era fuori discussione.

Il punto decisivo riguarda il confronto sul marxismo. Dopo le prime battute iniziali, uno studente accusa Foucault di falsificare il grande principio basilare del marxismo, la visione dialettica della storia e del processo capitalistico di produzione. Ma credo sia opportuno riportare integralmente questa parte del dialogo, che si trova alle pp. 51-54 della traduzione italiana.

Uno studente. Se si vuole comprendere quale tipo di rapporti sociali esistono in una società data, bisogna cercare le strutture di potere legate al processo di produzione. E non credo che si tratti di un rapporto determinato unilateralmente; penso davvero che si tratti di un rapporto reciproco, di un rapporto dialettico.
M. Foucault. Non accetto il termine dialettica. No e poi no! Bisogna che le cose siano ben chiare. Appena si pronuncia la parola

⁴² M. Foucault, *Dialogo sul potere*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, San Giorgio a Cremano 2001, pp. 42-60.

«dialettica» si comincia ad accettare, anche se non lo si dice, lo schema hegeliano della tesi e dell'antitesi, e con esso una forma logica che mi sembra inadeguata, se si vuol fornire una descrizione davvero concreta di questi problemi. Un rapporto reciproco non è un rapporto dialettico.

Lo studente. Ma se si accetta solo il termine «reciproco» per descrivere questi rapporti, lei rende impossibile ogni forma di contraddizione. È per questo motivo che penso che l'uso del termine «dialettica» sia importante.

M. Foucault. Esaminiamo allora il termine «contraddizione». Ma mi lasci dire innanzitutto quanto mi fa piacere che lei abbia sollevato tale questione. Credo che essa sia molto importante. Guardi, il termine «contraddizione» in logica ha un significato specifico. Si sa bene che cos'è una contraddizione nella logica delle proposizioni. Ma se si osserva la realtà e si cerca di descrivere e di analizzare un numero consistente di processi, si scopre che queste zone di realtà sono esenti da contraddizioni.

Prendiamo il campo biologico. Vi si trova un gran numero di processi reciproci antagonisti, ma questo non vuol dire che si tratti di contraddizioni. Non vuol dire che da un lato del processo antagonista vi sia un aspetto positivo e dall'altro uno negativo. Credo che sia estremamente importante comprendere che la lotta, i processi antagonisti non costituiscono, come suppone il punto di vista dialettico, una contraddizione nel senso logico del termine. In natura non c'è dialettica. Io rivendico il diritto di essere in disaccordo con Engels: in natura – come Darwin ha mostrato molto bene – ci sono numerosi processi antagonisti che non sono dialettici. Per me questo genere di formulazioni hegeliane non regge.

A questo punto lo studente fa l'esempio del rapporto tra lavoro salariato e capitale, e chiede a Foucault se siamo di fronte a un rapporto reciproco o antagonista. La risposta di Foucault è in linea con quanto esposto sopra.

M. Foucault. Che lei abbia un lavoro e che il prodotto di questo lavoro, del suo lavoro, appartenga a qualcun altro è un fatto. Questa, comunque, non è una contraddizione né una combinazione reciproca: è l'oggetto di una lotta, di uno scontro. In ogni caso, il fatto che il frutto del suo lavoro appartenga a qualcun altro non è dell'ordine della dialettica. Non costituisce una contraddizione. Lei può pensare che sia moralmente indifendibile, che sia intollerabile, che sia necessario lottare contro questa situazione, sì certo. Ma questa non è una contraddizione,

una contraddizione logica. E mi pare che la logica dialettica sia veramente molto povera – facile da usare, ma davvero molto povera – per chi spera di elaborare, in modo preciso, dei significati, delle descrizioni e delle analisi dei processi di potere⁴³.

Mi sembra difficile sottovalutare l'importanza di queste affermazioni di Foucault. Ci troviamo di fronte alla decisa rottura con la tradizione dell'hegelomarxismo, non solo quello francese, e all'enunciazione di un fondamentale principio metodologico di indagine. Credo che l'identità di vedute fra Colletti e Foucault sia già emersa chiaramente, ma a ulteriore conferma cito un passo significativo di Colletti:

Il conflitto fra capitale e lavoro salariato non è altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea di principio, da quelli analizzati da Galilei e Newton: conflitto aspro e radicale e tuttavia (o, anzi, proprio per questo), da non confondere con la contraddizione dialettica. [...] Il marxismo può e deve continuare a parlare di conflitti e di opposizioni oggettive nella realtà, ma senza rivendicare a sé una logica speciale, la dialettica, a differenza e contro la logica delle scienze esistenti. Il marxismo può continuare a parlare delle lotte e dei conflitti oggettivi, nella natura come nella società, servendosi della logica non-contraddittoria della scienza, quindi facendosi scienza esso stesso⁴⁴.

Questa presa di posizione, così netta e incisiva, sulla dialettica e sulla contraddizione, trovava scarsi precedenti nel dibattito filosofico francese. La critica della dialettica hegeliana di Bataille e Queneau è ambivalente e poco lucida. E i successivi interventi di Bataille sulla filosofia hegeliana sono occasionali, e incentrati prevalentemente sull'improbabile Hegel "esistenziale" di Kojève⁴⁵. Anche per quanto riguarda Sartre, saremmo fuori strada, perché Sartre, più che distruggere la dialettica, la vuole riformare, costruendo un modello di "dialettica flessibile". Non a caso una delle tesi centrali della *Critica della ragione dialettica* ribadisce, hegelianamente, che la contraddizione è la struttura originaria della prassi umana e che il negativo, la contraddizione, resta il solo modo di procedere del progresso storico e quindi l'unico strumento che lo renda intelligibile⁴⁶. Althusser era in contatto con della Volpe e

⁴³ M. Foucault, *Dialogo sul potere*, cit., pp. 53-54.

⁴⁴ L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, cit., pp. 94-95

⁴⁵ G. Bataille, *Piccole ricapitolazioni comiche. Scritti su Hegel 1929-1956*, Aragno, Torino 2015.

⁴⁶ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

Colletti, ma in Althusser e nella sua scuola non c'è nulla di simile in proposito. Nei saggi raccolti in *Pour Marx* (1965) Althusser proponeva una sorta di "riforma della dialettica hegeliana" incentrata sulla nozione di «contraddizione surdeterminata», che nella sostanza non differiva da quanto aveva esposto Mao nello scritto *Sulla contraddizione*⁴⁷. E in *Lire le Capital* un'intera sezione (quella sulla caduta del saggio di profitto, a cura di Balibar) era dedicata alla contraddizione dialettica, definita tranquillamente «unità dei contraddittori», senza che emergesse il minimo segnale di pericolo. Anzi, la contraddizione, così concepita, restava, come per Sartre, «il solo motore di ogni sviluppo storico»⁴⁸.

L'unico testo in cui si trovi qualcosa del genere è *Differenza e ripetizione* di Deleuze (1968), che Foucault conosceva bene, e di cui scrisse una recensione elogiativa (pubblicata in «Critique» del novembre 1970 col titolo *Theatrum philosophicum*). Il nucleo centrale dell'opera è costituito «da un concetto della differenza senza negazione, appunto perché la differenza, non essendo subordinata all'identico, non arriverebbe, o "non avrebbe ragione di giungere" sino all'opposizione e alla contraddizione»⁴⁹. Anche se attraverso un argomentare faticoso, la contraddizione veniva espulsa risolutamente dalla realtà concreta. E tuttavia si avvertiva l'assenza, tanto nelle pagine di Deleuze che nella recensione di Foucault, di una riflessione teorica che andasse al cuore del problema, la confusione *volontaria* di Hegel fra opposizioni logiche per contraddizione e opposizioni reali senza contraddizione. Poiché risulta che una siffatta riflessione teorica era approdata sul suolo francese solo *dopo* la pubblicazione di *Marxismo e dialettica*, l'ipotesi di un influsso di Colletti su Foucault acquista credibilità. Tanto più che il saggio di Colletti, *Marxismo e dialettica*, esce alla fine del '74, e la traduzione francese è del '75, lo stesso anno delle conversazioni californiane. La coincidenza di date è tale che è difficile non pensare che Colletti sia stato la fonte diretta di Foucault.

Ovviamente le opere di Foucault scritte prima del '74-'75, come la *Storia della follia*, *Le parole e le cose* o *L'archeologia del sapere* erano già espressione di una concezione antidialettica o non dialettica della storia, assorbita attraverso Nietzsche (vedi a tale proposito il saggio di Paul Veyne, *Un archéologue sceptique*)⁵⁰. Ma il saggio *Marxismo e dialettica* di

⁴⁷ L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.

⁴⁸ L. Althusser-E. Balibar, *Leggere 'Il Capitale'*, Feltrinelli, Milano 1968, 1980³, pp. 305 ss.

⁴⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 2.

⁵⁰ P. Veyne, *Un archéologue sceptique*, in D. Eribon (ed.), *L'infréquentable Michel Foucault*,

Colletti fornì a Foucault il fondamento teorico di cui tale concezione aveva bisogno. Non a caso questo tema riaffiora continuamente nella produzione dell'ultimo Foucault, e particolarmente nel corso del gennaio-marzo '76 al Collège de France, *Bisogna difendere la società*.

La dialettica codifica la lotta, la guerra e gli scontri all'interno di una logica (o sedicente tale) della *contraddizione*: essa li ricomprende nel duplice processo di totalizzazione e di aggiornamento di una razionalità insieme finale e fondamentale, in ogni caso irreversibile. La dialettica infine assicura la costituzione, attraverso la storia, di un soggetto universale, di una verità riconciliata, di un diritto in cui tutte le particolarità avranno infine il loro posto ben ordinato. La dialettica hegeliana – e con essa, penso, tutte quelle che l'hanno seguita – deve essere compresa [...] come la colonizzazione e la pacificazione autoritaria, da parte della filosofia e del diritto, di un discorso politico che è stato a un tempo una constatazione, una proclamazione e una pratica della guerra sociale. La dialettica ha colonizzato questo discorso [...] il discorso amaro e partigiano della guerra fondamentale: la guerra è la cifra stessa della pace⁵¹.

Il tema torna nel corso del 1978-1979 tenuto al Collège de France, *Nascita della biopolitica*: Nel ribadire la sua opposizione alla logica dialettica, Foucault precisa:

Che cos'è la logica dialettica? È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo. A questa logica della dialettica io propongo piuttosto di sostituire quella che chiamerei una logica della strategia. Infatti, una logica della strategia non fa valere termini contraddittori in un elemento dell'omogeneo, destinato a garantire la loro risoluzione in unità; al contrario, ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati, che restano tali. La logica della strategia è la logica della connessione dell'eterogeneo, non quella dell'omogeneizzazione del contraddittorio⁵².

Questa uscita dal pensiero dialettico, da parte dei due pensatori, può trovare un'analogia solo nel passaggio «dal mondo chiuso all'universo infinito» operato dalla Rivoluzione scientifica. La visione dialettica

EPEL, Paris 2001, pp. 19-59.

⁵¹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 49.

⁵² M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 49.

faceva della storia un cerchio, in cui il futuro era inscritto nel presente, e tutto risultava logicamente necessario. Tale visione, che affondava le sue radici ultime in una (indebita) trasposizione della nozione neoplatonica di *Nous* alla società e alla storia, era a tutti gli effetti, insieme all'astrologia, un fossile precopernicano sopravvissuto alla Rivoluzione scientifica. Rotto il cerchio, tutto diventa aleatorio e provvisorio, nulla è scritto, e si naviga a vista. Le «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità sono relegate nel libro dei sogni, e ciò che appare ora alla vista è uno scenario hobbesiano, quello del *bellum omnium contra omnes*.

Da questo punto di vista il percorso filosofico di Lucio Colletti risulta esemplare. L'abbandono di Croce non significò l'abbandono dello storicismo, quanto la ricerca di un approccio alla storia e alla società che non si allontanasse dalla scienza moderna, come invece aveva cercato di fare lo storicismo tedesco. Una particolare, certamente minoritaria, visione del marxismo, quella di della Volpe, gli sembrò particolarmente adatta a tale scopo. Dopo una lunga e sofferta riflessione, che va dai primi anni '50 all'ultimo scorcio del «secolo breve», dovette ripiegare verso una concezione della storia che rompeva con le radici bibliche dell'Occidente cristiano per recuperare la visione pagana dello scorrere del tempo. La sua filosofia abbandonò le giovanili certezze, per ripiegare, come scrisse nella prefazione al suo ultimo libro, *Fine della filosofia e altri saggi*, verso l'angolo visuale «di uno scetticismo moderato, cioè di un uso fallibilistico della ragione, come, grosso modo, penso che accada nelle scienze, dove “la ricerca non ha fine” proprio perché, in un certo senso, non centra mai il bersaglio»⁵³. Coerentemente, gli ultimi anni di insegnamento furono dedicati alla storia e alla filosofia della scienza, chiudendo la sua carriera con le lezioni sulla *Dialettica trascendentale* di Kant⁵⁴, il filosofo che, non a caso, Hegel aveva collocato accanto allo scettico Hume nella parte introduttiva dell'*Enciclopedia*. Quando poteva isolarsi, amava riflettere sulla malinconica saggezza dell'*Ecclesiaste*: «tempo di vivere, tempo di morire».

Sapienza Università di Roma

luciano.albanese@fondazione.uniroma1.it

⁵³ L. Colletti, *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 12.

⁵⁴ L. Colletti, *Lezioni tedesche*, Liberal, Roma 2008.

