

1-1-2012

Enfin la crise du marxisme! Sull'utilità di una crisi ancora attuale

Andrea Girometti

Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", andrea.girometti@uniurb.it

Recommended Citation

Girometti, Andrea (2012) "Enfin la crise du marxisme! Sull'utilità di una crisi ancora attuale," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2, Article 6.

This Literature Review is brought to you for free and open access by Occidental College Scholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of Occidental College Scholar. For more information, please contact cdlr@oxy.edu.

Enfin la crise du marxisme! Sull'utilità di una crisi ancora attuale

Andrea Girometti

1. Le poste in gioco di un dibattito rimosso: è possibile pensare una politica *oltre lo Stato*?

Che senso può avere, oggi, riprendere in considerazione una discussione come quella che, alla fine degli '70, vide impegnato, in primo piano, Louis Althusser nella sua ultima battaglia "pubblica" sul tema della "crisi del marxismo", sulle relative lacune teoriche e politiche divenute inoccultabili ed esplosive? Un recente testo di Andrea Cavazzini¹, dedicato espressamente a *le dernier combat* del filosofo francese, si sofferma ampiamente su questi temi. Ad esso, oggetto principale delle nostre analisi, sono collegati alcuni interventi di Maria Turchetto e dello stesso Cavazzini pubblicati recentemente nella rivista *Critica Marxista*², a cui si aggiunge un breve scritto di Nicos Poulantzas³, che con Althusser collaborò a lungo e fu protagonista, in quel frangente, di un confronto "a distanza" che lo vide optare per soluzioni divergenti. In particolare ciò che viene riproposto è il dibattito sulla natura dello Stato (*borghese* e "socialista"), sulla riconfigurazione dei poteri e sulla necessità di (ri)pensare una trasformazione sociale e politica in una congiuntura che, *ex post*, risulterà cruciale nel sedimentare una rimodulazione duratura dell'egemonia capitalistica. È proprio in questa fase che vengono introdotti, in campo politico, gli elementi essenziali dell'attuale connubio Stato-politica, identificabili in quel che lucidamente Poulantzas chiamerà *statalismo autoritario*, rilevandone la discontinuità qualitativa: rafforzamento

¹ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat. Le dernier combat de Louis Althusser*. Suivi de *L'Etat, le marxisme, le communisme: un débat entre Althusser et Poulantzas*, Le Clou dans le fer, Paris 2009. Il testo rappresenta la rielaborazione di un intervento tenuto all'interno del seminario del Groupe de Recherches Matérialistes.

² Cfr. M. Turchetto, *Le trasformazioni della politica*, in "Critica Marxista", n. 1, 2010, pp. 63-64; A. Cavazzini, *Lo Stato, il marxismo, il comunismo: un dibattito tra Althusser e Poulantzas*, in "Critica Marxista", n. 1, 2010, pp. 68-73. L'articolo (a cui faremo riferimento) è la traduzione con leggere variazioni di un saggio apparso in appendice al testo dello stesso Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit.

³ Cfr. N. Poulantzas, *La crisi dei partiti*, in "Critica Marxista", n. 1, 2010, pp. 65-67. Il testo di Poulantzas è un estratto della raccolta di interventi dello stesso autore curata da Enrico Melchionda. Cfr. N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 211-215.

degli esecutivi e personalizzazione della politica, antistatalismo liberista, ideologie securitarie e rigurgiti razzisti.

In quel frangente, com'è noto, la posizione althusseriana si sintetizzerà nel tentativo di *pensare* l'irriducibilità della politica alla dimensione statale – esplicitata nel ri-posizionamento della lotta *per* l'estinzione dello Stato (di ogni Stato) inscindibile dalla prospettiva comunista – e nell'esigenza di desaturare la congiunzione involutiva tra partito rivoluzionario e Stato. In altri termini il filosofo francese intendeva monitorare l'*effetto sovietico* e le ricadute paralizzanti che ne erano derivate per ogni possibile agire radicalmente politico, improntato da criteri *emancipativi* ed *espansivi* nei termini di *policy making*; liberare il campo dalle macerie teoriche e politiche che lentamente si stavano ammassando, per pensare quanto di nuovo *poteva* accadere nella pratica politica, per non rimanere travolti da quella “lunga”(contro)rivoluzione conservatrice in cui tuttora siamo *presi*.

Riprendere *quella problematica*, su cui si misurarono, insieme ad Althusser, alcuni dei maggiori esponenti dell'intellettualità di sinistra, ed in particolar modo i rappresentanti delle varie anime della sinistra italiana – dagli intellettuali più strettamente legati al PCI, a Norberto Bobbio, sino a Toni Negri...anche se i primi, come ricorda Cavazzini, erano ormai impossibilitati a dibattere sul merito della questione sollevata da Althusser, avendo *ripiegato* su coordinate politiche e culturali troppo divergenti⁴ – significa interrogarsi su un tema volutamente rimosso e, solo apparentemente, “inattuale”. Riproporre le posizioni allora in campo equivale a confrontarsi con un recente passato-che-non-passa, che *struttura* il nostro presente: il passato, come dice Cavazzini, della “nuova” egemonia capitalistica e della contestuale “crisi delle opzioni comuniste”⁵. L'una rimanda all'altra. Farlo oggi significa inoltre prendere atto di un contesto socio-politico in cui i rapporti di forza si sono ulteriormente consolidati a scapito dei *dominati*, con la correlata scomparsa/obsolescenza dei partiti “rivoluzionari” (o anche radicalmente riformatori), di cui si è persa ogni traccia rilevante... almeno nel “vecchio mondo occidentale”. Significa, dunque, non tacere sulle enormi difficoltà di

⁴ Come ricorda Cavazzini: “les théoriciens marxistes plus proche du PCI [...] essayèrent de répondre à ces thèses jugées, selon toute vraisemblance, assez folles et gênantes [...]. Le ‘débat’ se solda par une fine de non-recevoir assez méprisante à l'égard d'Althusser, jugé coupable d'un sophistication théorique insuffisante pour se confronter à des théoriciens qui se consacraient à fonder le ralliement à l'Etat capitaliste par une recherche spasmodique [...] de théories nouvelles sur la politique, l'administration, le droit, etc.” Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., pp. 75-76.

⁵ Cfr. A. Cavazzini, *Lo Stato, il marxismo il comunismo: un dibattito tra Althusser e Poulantzas*, in “Critica Marxista”, n. 1, 2010, p. 73.

ogni politica di *emancipazione* – che potremmo declinare perlomeno in termini di *égalité* per riprendere un'opzione cara ad Etienne Balibar⁶ –, che dalla rimozione del dibattito sulla natura del “socialismo reale” (o realmente irrealizzato-irrealizzabile?), del problema della “transizione al comunismo” e delle forme organizzative delle classi subalterne, ha tratto ulteriore vigore nel silenzio imbarazzante di “ciò che rimane della sinistra”⁷. Eppure, se c'è una possibilità di *pensare una trasformazione della politica*, per riprendere le tesi “metapolitiche” elaborate da Alain Badiou (che di Althusser fu allievo e, pur distaccandosene, ne ha riformulato alcune tesi⁸. Non a caso, come vedremo, è lo stesso Cavazzini a stabilire un legame preferenziale tra un “certo” Althusser e Badiou), non si può non ri-partire anche da *quel* dibattito. *Elaborando la rimozione* che ha portato a pensare la trasformazione della politica e della storia in termini esclusivamente di orrore e catastrofe, identificando la politica – come afferma Cavazzini – “par le sceau de la peur”⁹. E non si può non farlo senza tornare ad interrogarsi su cosa sia, dunque, la politica, se e come può essere *pensata*, quali identificazioni la sorreggono nel discorso dominante, quali declinazioni può assumere se, come afferma lo stesso Badiou, essa ha a che fare con il *pensiero*, se è dunque correlata in qualche modo con il tema della *verità* – inclusa la sua verità *nella storia* – declinata filosoficamente, non essendo improntata su una particolaristica *opinione pubblica*. Se la politica si esplicita propriamente nell'azione diretta, militante, nella “presa di partito”, come rimarcherebbe l'Althusser “già autocritico”, la filosofia nella sua attività specifica di pensiero si trova ad essere “sotto condizione degli eventi della politica reale”¹⁰. Pertanto, se l'attività filosofica ha come condizione essenziale, inscindibile, il campo dinamico della politica, la sua chiarificazione, ciò significa che l'impresa althusseriana non è stata altro che il tentativo di “pensare, nell'elemento di una rottura filosofica, le caratteristiche della politica dopo Stalin”¹¹. Di una *possibile* politica di emancipazione, che lo “stalinismo” non solo aveva bloccato ma, di fatto, reso *impossibile*. In questi termini per Badiou una politica interrogata dalla filosofia ha come assioma di fondo la prescrizione di enunciati egualitari – sintetizzati nell'assioma “la gente pensa,

⁶ Cfr. E. Balibar, *La proposition de l'égalité*, Puf, Paris 2010.

⁷ Cfr. M. Turchetto, *Le trasformazioni della politica*, cit., p. 64.

⁸ Si veda l'approfondita intervista al filosofo francese curata da Livio Boni e Andrea Cavazzini: A. Badiou, *Sovvertire la chiusura del presente*, in “Allegoria”, n. 59, 2009, pp. 105-121.

⁹ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., p. 10.

¹⁰ Cfr. A. Badiou, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001, p. 77.

¹¹ Ivi, p. 76.

la gente è capace di verità”¹² – presentandosi, in ultima istanza, come *evento*, per quanto raro, riscontrabile in sequenze storiche precise, singolari, e tra loro sconnesse (non senza porre problemi d’intelleggibilità). La politica, concepita come *evento* ed *eccedenza*, non può essere pensata *dall'esterno*, da una “filosofia politica” che le darebbe un senso, un orientamento etico il cui esito, per Badiou, è “un’etica teologica dei diritti, una visione astratta e in definitiva schiava delle politiche [dominanti]”¹³. Quest’ultima ha un *nome* preciso: “democrazia” o capital-parlamentarismo, ed innerva i regimi politico-giuridici esistenti o ne rappresenta il termine di paragone essenziale. “Democrazia” come forma di Stato e regno dell’opinione indifferente (alla verità), priorità del *legame*, a cui si opporrebbe la verità della (meta)politica che postula e pratica un’inesauribile *slegamento*, la complessiva (ed infinita?) disarticolazione dei ruoli e delle posizioni assunte dagli “attori” politici. In effetti per Badiou i “significanti chiave” di una politica di *emancipazione* – masse e partito – sarebbero stati politicamente svuotati e ricostituiti come *figure del legame*, piuttosto che “articolati all’essere della politica”, sino ad ancorarsi, inesorabilmente, al “suo ‘ente supremo’, il suo dio, cioè allo Stato”¹⁴, luogo principe della chiusura, dei *confini*, della deleuziana ri-territorializzazione. È inoltre significativo che un altro (ex) allievo di Althusser come Jacques Rancière – su cui Cavazzini si è soffermato ampiamente in una densa introduzione alla versione italiana de *Le maître ignorant*¹⁵ – nell’individuare una scissione della politica dallo Stato nei termini di “una contrapposizione di *politique* (iniziativa conflittuale, inclusione dell’escluso) e *police* (governamentalità riformista)”¹⁶, legga nel connubio tra democrazia (rappresentativa) e neo-liberalismo niente più che un ordine *a dominante oligarchica*, con un gruppo ristretto che *regna* legalmente in nome del popolo, in contrapposizione al principio democratico, irriducibile ad ogni forma di governo, in quanto “fondamento egualitario e tendenzialmente anarchico su cui si fonda ogni vera politica” in continua tensione con gli ordinamenti esistenti¹⁷. In definitiva, seppure da

¹² Ivi, p. 131.

¹³ Ivi, p. 81.

¹⁴ Ivi, pp. 84-85.

¹⁵ Cfr. A. Cavazzini, *Intelligenza, uguaglianza, volontà. Su Il maestro ignorante di Jacques Rancière*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 7-31.

¹⁶ Cfr. A. Illuminati, *Storia*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, p. 175. Il riferimento di Illuminati rappresenta il tema centrale del testo di Rancière, *La Méésentente* (trad. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007).

¹⁷ Cfr. J. Rancière, *L’odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli, 2007.

prospettive diverse (e non prive di contrasti tra loro)¹⁸, ciò che Badiou e Rancière mettono a tema è l'inadeguatezza dell'ordine esistente, la rimozione del principio egualitario (autenticamente "democratico"), la scissione non ricomponibile tra politica e Stato. Per Badiou tutto ciò impone il rilancio dell'"ipotesi comunista", ed è proprio su questa base che Cavazzini propone di rileggere gli ultimi interventi "pubblici" di Althusser, cercandone nuovi significati, utili a ripensare una strategia di emancipazione politica, nella consapevolezza della sconfitta althusseriana (che non ne cancella le eccedenze teoriche, gli *impensati*) e della conclusione di un ciclo di lotte – incentrate sul movimento comunista del XX secolo – i cui interlocutori/interpreti (i partiti comunisti) sono scomparsi o rappresentano *sopravvivenze* del ciclo iniziato del 1848.

2. Per una ri-lettura degli interventi althusseriani sulla "crisi del marxismo".

Se leggere è un'attività tutt'altro che *semplice*¹⁹, proporre una *ri-lettura* degli interventi althusseriani dedicati alla "crisi del marxismo" non equivale certo a farne un'operazione "neutrale", obiettivante. La prospettiva da cui vengono scandagliati, le concatenazioni a cui sono sottoposti, le domande con cui li si interroga, sono *parzialità* che ne ri-costruiscono i nessi significativi, in definitiva che possono *parlarci* ancora oggi ed oltre. Andrea Cavazzini, in prima istanza, propone di rileggere i testi dedicati da Althusser alla "crisi del marxismo" sulla base di ciò che Alain Badiou definisce "ipotesi comunista". Il filosofo francese la tratteggia come capacità di riproporre "un'altra organizzazione collettiva", in cui saranno eliminate le disuguaglianze economiche, "e perfino la divisione del lavoro". In cui, inoltre, "dopo una breve sequenza di "dittatura del proletariato" [...] ci sarà [...] una lunga sequenza riorganizzativa, fondata su una "libera associazione" di produttori e creatori, che condurrà a un'estinzione dello Stato"²⁰. È evidente che ciò chiama in causa un'interrogazione sulle modalità e le motivazioni della sconfitta del comunismo del XX secolo – che non può esaurirsi nella conclusione "naturale" di un ciclo d'illusioni sconfitte dal principio di realtà, da cui seguirebbe, ricorda opportunamente Cavazzini, la *non interrogazione*

¹⁸ Per un utile raffronto delle posizioni dei due filosofi si consideri S. Visentin, *Verità e visibilità della politica in Rancière e Badiou*, in F. Frosini – A. Vinale (a cura di), *Verità, ideologia, politica*, Cronopio, Napoli 2009, pp. 205-224.

¹⁹ Cfr. M. Turchetto, *Leggere non è semplice. Note sull'althusseriana "lettura sintomale"*, in "Aperture", n. 6/7, 1999, pp. 95-116.

²⁰ Cfr. A. Badiou, *Sarkozy*, Cronopio, Napoli 2008, pp. 108-109.

filosofica di quel tentativo²¹, così come, potremmo aggiungere, focalizzando l'attenzione sulla sequenza storica che include le due guerre mondiali, l'ipostatizzazione dell'attuale sensibilità post-totalitaria non aiuta a comprendere storicamente la “guerra civile europea”²² –, e il fatto che Badiou declini l'ipotesi come “idea regolatrice” (riprendendo le tesi del Marx dei *Manoscritti del 1844* – il testo “della quasi ultima notte”²³ che Althusser riconosceva come il più marcatamente lontano dal “*Marx marxista*” –, cioè “come un'idea sul destino dell'umanità generica”²⁴), non dovrebbe ingannarci. Il filosofo francese, sulla base del suo confronto con l'approccio filosofico platonico, ritiene impossibile pensare l'ipotesi senza che si dia una qualche indicizzazione con la sua esistenza pratica. In questo senso, per Cavazzini, la riflessione di Badiou sarebbe ancora interna alla concezione marxiana del comunismo come “movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti”. Non essendoci spazio per un pensiero del comunismo come ideale da realizzare, né tanto meno come generico orientamento etico...anche se potremmo chiederci quanto un'ipotesi possa fare a meno di un movimento *realmente* esistente che, oggi, non sembra *immediatamente* riconoscibile (oppure singoli elementi, “formes ‘interstitielles’”²⁵, di *comunismo* sarebbero già all'opera, in forma sotterranea, con altre denominazioni?). La stessa questione di cosa sia oggi il proletariato – oltre al recupero di un termine equivoco come “dittatura” su cui lo stesso Althusser si è soffermato criticamente²⁶ –, se sia capace o meno di mettere in campo *un'altro modo di produzione* (in assenza del quale parlare di comunismo è perlomeno riduttivo) e l'assunzione del comunismo come idea regolatrice mutuata dal giovane Marx, con il carico teleologico e idealistico che incorpora, non sono certo questioni prive di problemi.

Tuttavia, in questa prospettiva, utilizzando un lessico tradizionalmente gramsciano, è sin da ora chiaro che *teoria* e *prassi* sono momenti inscindibili. Di più: le forme di concretizzazione del movimento comunista, incluse le organizzazioni che se ne sono fatte “portatrici”, sono parte essenziale del marxismo (così come lo è il momento teorico, immanente alla *politica* comunista). Rappresentano un indicatore irrinunciabile del processo di

²¹ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., p. 10 (e ss.).

²² Cfr. E. Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Il Mulino, Bologna 2007.

²³ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, (a cura di M. Turchetto), Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 36.

²⁴ Cfr. A. Badiou, *Sarkozy*, cit., p. 108.

²⁵ Cfr. L. Althusser, *Le marxisme comme théorie “finie”*, in L. Althusser, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, édition préparée et présentée par Yves Sintomer, 1998, Puf, Paris 1998.

²⁶ Cfr. L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, (a cura di F. Raimondi), Mimesis, Milano 2004, pp. 102-110.

emancipazione, dei suoi blocchi e delle sue possibili rettifiche in un rapporto costitutivamente inscindibile (ed inesauribile) tra *verità* ed *errore*. Le lacune della teoria marxista, su cui si soffermerà più volte Althusser, sono evidenziate dalle inadeguatezze della politica comunista, dai vicoli ciechi che ha *incontrato*, e questi ultimi, a loro volta, *domandano* di essere interrogati, richiedono la formulazione di una linea “giusta”, che tuttavia non potrà sottrarsi alle *deviazioni*, alle eccedenze di un processo che non potrà mai essere totalizzato. Non a caso, ricorda Cavazzini rilevandone la centralità, Althusser, introducendo il testo di Dominique Lecourt *Le cas Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*, nel ritenere essenziale un *rapporto specifico* tra movimento comunista e verità, parla “d’*erreur sans vérité*” e di “*déviations sans norme*”²⁷. Proprio perché non esiste alcuna istanza veritativa che giudica *ex ante* e dall’alto, un errore ed una deviazione non sono riconoscibili che *a cose fatte*. Possono essere rappresentati come *symptômes*, ad un tempo, della *finitudine della teoria* e della *finitezza della politica*, dove quest’ultima, tuttavia, domanda una *direzione* per sovvertire il presente. Attualizzare il comunismo è, nella pratica, affrancarsi dallo sfruttamento capitalistico e smarcarsi dall’ordine statale, dalle separazioni che in esso si riproducono (tra rappresentanti e rappresentati, a loro volta *già predisposte* dalla divisione tra militanti e dirigenti all’interno del partito rivoluzionario). In definitiva, se la politica domanda di essere pensata, la teoria non può che essere pensata in un “campo di battaglia”, *per* modificare i rapporti di forza, *per* costruire un’altra politica, il cui carattere essenziale assumerà le sembianze della finitezza. A ben vedere in Althusser non c’è traccia di una teoria che non sia *sempre* stata *per* la politica.

L’ultima riflessione “pubblica” di Althusser segna, almeno in parte, un mutamento nell’itinerario teorico e politico del filosofo francese. Nel tratteggiare il passaggio da un approccio cosiddetto “teoricista”, rintracciabile nei due testi maggiori (*Pour Marx* e *Lire le Capital*) – in cui lo snodo interpretato dal *Cours de philosophie pour savants* rappresenta “un mouvement interne” al progetto di costruzione “d’une *Doctrine de la science à venir*”²⁸, al quale si correla il recupero di un ruolo, forse non solo meramente riflessivo,

²⁷ Cfr. L. Althusser, *Histoire terminée, histoire interminable*, in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, cit., p. 240.

²⁸ E, precisa, Cavazzini: “comme un passage d’un’idée de *Wissenschaftslehre* inspirée de Jean Cavaillès e de la notion d’autonomie des structures conceptuelles et problématiques, à une idée d’encyclopédie historico-épistémologique plus proche des positions d’Auguste Comte et centrée sur le liens triangulaires entre sciences, philosophie, et rapports sociaux et politiques”. Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l’Etat*, cit., pp. 14-15.

della filosofia²⁹ –, ad uno strettamente *politico*, in cui si tematizza il rapporto tra filosofia e lotta di classe (successivo al processo di “autocritica”), Cavazzini, oltre a mostrare la povertà di una simile lettura, individua i legami tra queste due fasi e le novità emerse. In prima istanza la *coupure* epistemologica, sulla scorta delle intuizioni di Guillaume Sibertin-Blanc andrebbe pensata ben oltre il suo impiego nei termini di *semplice* periodizzazione dell’opera marxiana. Essa è innanzitutto “uno strumento di grande efficacia per operare ciò che potremmo chiamare un’analisi dell’inconscio del marxismo”³⁰ che riemergerebbe continuamente nella forma di lapsus, non-detto, metafora, in seguito alla “frattura” stessa, nel discorso marxista. Da cui seguirebbe il carattere continuato della *coupure* – come era già stato evidenziato da Etienne Balibar –, la vigilanza che impone un lavoro di costante interrogazione e rettifica, la sua inesauribilità e, conseguentemente, l’estensione della stessa forma di lettura (sintomale) al movimento comunista, o meglio al suo “inconscient” che “sera interrogé à partir de ses lapsus, de ses blocages de ses *insistances* répétitives ed douloureuses”. Il movimento comunista va dunque interrogato non come un *testo*, bensì come il processo che si riproduce e si sostiene “par une *structure*” che implica certamente dei testi di carattere teorico e politico, ma sempre articolati a delle pratiche “non-textuelles et non-discursives, qui en instituent la production, la transmission, etc.”³¹ In ciò, per Cavazzini, consisterebbe la chiave del rapporto tra marxismo e comunismo. Di fatto, nel passaggio dall’idea di una costruzione/individuazione rigorosa dell’oggetto della filosofia marxista alla riflessione più propriamente politica, non si giunge ad una fase dominata da un generico rapporto tra filosofia e politica, quanto ad una congiuntura in cui la pratica teorica si propone di analizzare ad un tempo le “*conditions d’existence et d’efficacité du marxisme*” e le “*formes structurelles et du devenir du mouvement communiste*”³².

3. Da una teoria “finita” ad una politica “finita”. Il problema dello Stato

Cavazzini si sofferma con accuratezza sui principali testi althusseriani

²⁹ Su questo aspetto si confrontino le posizioni di Maria Turchetto e Andrea Cavazzini. In particolare: M. Turchetto, *Scienza, ideologia, società: per una critica a due dimensioni*, in A. Cavazzini (a cura di), *Scienze, epistemologia, società. La lezione di Louis Althusser*, Venezia, 29-30-31 Ottobre 2008, Atti del Convegno, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 169-181; A. Cavazzini, *Althusser tra scienze, politica e filosofia*, in “Critica Marxista”, 1/2009, pp. 59-62.

³⁰ Cfr. G. Sibertin-Blanc, *Teatro e teoria: la riflessione sul “teatro materialista”*, in “Critica Marxista”, 1/2009, p. 75.

³¹ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l’Etat*, cit., pp. 18-19.

³² Ivi, p. 16.

dedicati alla “crisi del marxismo”: dalla conferenza tenuta da Althusser alla Sorbona nel 1976 – pubblicata con il titolo *22ème congrès*, richiamandosi esplicitamente al XXII congresso del PCF, – al colloquio veneziano del novembre 1977 promosso dal quotidiano comunista “*il manifesto*” in cui il filosofo francese accoglie positivamente la “crisi” teorica e politica del marxismo, dagli scritti, all’epoca inediti, raccolti in *Marx dans ses limites*, all’articolo *Le marxisme aujourd’hui* in cui Althusser torna a riflettere sulla concezione riduttiva dell’elemento ideologico e sull’assenza di una teoria marxista dell’organizzazione politica della lotta di classe. Ciò che sembra accomunare questi interventi, e che torna come snodo essenziale ed aporetico, è la “questione dello Stato” correlata alle lacune teoriche e politiche del marxismo. Lo stesso abbandono, decretato dal XXII congresso del PCF, della concezione della dittatura del proletariato nel senso staliniano per assumerla nel significato di “dominazione” – già utilizzato da Marx e Lenin – ed identificata come forma di “democrazia sociale” o “di massa”, pur rappresentando, da un lato, una correzione di rotta di per sé positiva, lasciava inevasa una domanda sulla *natura* del socialismo. Esso non era più rappresentato come una fase di transizione verso il comunismo – ed in questi termini interrogabile sulla *qualità* della sua essenza transitoria, se funzionale o meno ad un oltrepassamento –, ma assumeva i caratteri di un modo di produzione e di una forma politica “permanente”. Da un lato il congresso poneva il problema dello Stato, del ruolo delle garanzie democratiche in uno stato socialista, dall’altro, rimuoveva il carattere oppressivo di ogni formazione statale (anche socialista), il suo essere organo di dominazione, “strumento separato” e, proprio per questo, funzionale, attraverso i suoi apparati, al dominio di una classe. Se il comunismo *può* concretizzarsi solo con il deperimento dello Stato, quest’ultimo, per Althusser, *non può* essere “salvato” da un’iniezione di democraticità, di (generiche) “regole del gioco”, di garanzie, senza che si discuta degli apparati in cui si articola, senza chiedersi cosa significa distruggere lo Stato borghese e porre le basi per il superamento di ogni formazione statale. Diversamente, ricorda Cavazzini, la riformulazione althusseriana del concetto di dittatura del proletariato ed il correlato riconoscimento di sperimentazioni esterne ai luoghi ufficiali della politica (partiti e sindacati) come forme di appropriazione di massa dell’iniziativa politica, abbandonando “ogni visione “putchista” e cruenta”, legittimava *politicamente* le pratiche in seno alle organizzazioni di massa, individuando in esse il luogo in cui “i rapporti ideologici, politici ed economici [potevano essere] realmente trattati e modificati giorno per

giorno”³³. È proprio in questo snodo che Cavazzini rileva la specificità althusseriana rispetto alla strategia “eurocomunista” di “democratizzazione dello Stato”, su cui sembrava invece scommettere un autore come Poulantzas nel momento in cui assumeva una “positività” dello Stato che andava oltre l’althusseriana congiunzione di “repressione + ideologia” deducibile dal saggio sugli Apparati Ideologici di Stato (AIS)³⁴. Poulantzas registrava il carattere direttamente economico-produttivo dello Stato, la sua “*separazione relativa*” dai rapporti sociali di produzione e riproduzione capitalistici, che, da un lato, ne indicava la materialità di “apparato” speciale e, dall’altro, consentiva di rilevarne la funzionalità a *quel* quadro di rapporti. In ciò risiederebbe “l’autonomia relativa dello Stato e della politica moderna” contrapposta al “riduzionismo economicista della Terza Internazionale”. Su queste basi la questione legata alla “conservazione e approfondimento delle libertà politiche sotto il socialismo” implica necessariamente la costituzione di “specifiche istituzioni”. Pur ammettendo una trasformazione delle forme assunte dalle istituzioni rappresentative, esse, almeno in parte, avrebbero un carattere permanente e dimostrerebbero “un certo *non-déperimento dello Stato*”³⁵. Da ciò Cavazzini ne deduce che l’orizzonte in cui si muove lo studioso di origine greca sembra essere la “modificazione” dell’ordine esistente, piuttosto che la sua trasformazione radicale. Diversamente, per Althusser, l’abbandono del concetto di dittatura del proletariato (nel senso staliniano) ha ragioni politiche evidenti, ma, non averne affrontato le “*raisonnes théoriques sérieuses*”, ha privato il XXII congresso della possibilità di pensare *realmente* “la “destruction” et le “déperissement” de l’Etat”, ha ridotto la questione dello Stato e dei suoi apparati a problemi “de droit” e non “de classe”³⁶. Di fatto, evidenzia Cavazzini, ha bloccato “il trasferimento dell’azione politica verso [...] istanze extrastatali” avvalorando “una separazione tra ‘sociale’ e ‘politico’”. In tal modo si attua un’identificazione *ex ante* dei *luoghi di sintesi* della politica, non essendo possibile mettere in discussione i luoghi di produzione della medesima, “lo statuto stesso dei suoi agenti”, dunque porre domande su “una *trasformazione della politica*”³⁷.

³³ Cfr. A. Cavazzini, *Lo Stato, il marxismo, il comunismo: un dibattito tra Althusser e Poulantzas*, cit., p. 69.

³⁴ Il riferimento è al saggio di Althusser apparso nel 1970 nella rivista “La Pensée”. Cfr. L. Althusser, *Ideologia e Apparati Ideologici di Stato. Note per una ricerca*, in L. Althusser, *Freud e Lacan* (a cura di C. Mancina), Editori Riuniti, Roma 1977.

³⁵ Cfr. N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, cit., p. 163.

³⁶ Cfr. L. Althusser, *22ème congrès*, Maspero, Paris 1977, p. 56.

³⁷ Cfr. A. Cavazzini, *Lo Stato, il marxismo, il comunismo: un dibattito tra Althusser e Poulantzas*, cit. pp. 71-72.

Nel confronto veneziano promosso dal quotidiano “*il manifesto*” su *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*, del tutto inedito per l'epoca, in quanto, come ricorda Cavazzini citando Yves Sintomer, “la gauche de l'Ouest dialoguait avec celle de l'Est” [...], avec l'aile ‘progressiste’oppositionnels” ai regimi socialisti “pour mettre en question le socialisme réellement existant”³⁸, l'assenza di una teoria marxista dello Stato rappresenta forse il *focus* principale dell'intervento althusseriano. Di certo quello che fece più scalpore. In effetti, le indicazioni *negative* di Marx e Lenin – non confondersi e non assumere le forme politiche dello Stato borghese – nulla dicevano su *come* si struttura lo Stato e su *come* si possa promuovere l'accesso delle masse all'esercizio del potere, questione particolarmente rilevante, all'epoca, per la situazione est-europea dove “il partito si era fatto Stato” ma senza incentivare processi inclusivi, né una trasformazione democratico-rivoluzionaria dello Stato in vista del suo deperimento. Su questo aspetto, come ricorda Cavazzini, l'assunzione/torsione leniniana del discorso kautskiano sulla centralità della conoscenza scientifica, dei suoi portatori esterni (gli intellettuali borghesi), rispetto alla necessità di costruire un'organizzazione partitica guidata da un'avanguardia di “rivoluzionari di professione”, giocata (transitoriamente) in chiave anti-spontaneista, è stata esiziale per gli sviluppi di una politica di emancipazione. La canonizzazione *nel* marxismo-leninismo di una scelta meramente congiunturale e transitoria è un esempio “d'*erreur sans vérité*” e di “*déviations sans norme*” non interrogati e rettificati. E ciò non rimanda ad un'assenza di chiarezza delle intenzioni leniniane, evidentemente opposte alla prospettiva kautskiana, ma testimonia l'impossibilità di controllare ed immettere un discorso del tutto *altro* nel proprio *testo*, senza riprodurre la *struttura*, nel caso specifico: “la *separazione* [...] tra i sapienti e gli ignoranti, tra i dirigenti che detengono il sapere e i subordinati ridotti a riceverlo dall'esterno e dall'alto”³⁹. D'altronde come avrebbero potuto esporsi ad un processo di rettifica non effimero quei partiti terzinternazionalisti, dal momento che “le stalinisme ne tolère pas l'immanence [...] de l'erreur à la vérité”⁴⁰ di contro a “l'errance constitutive de la politique communiste”⁴¹ rilevabile proprio nell'intreccio di verità ed errore? È peraltro interessante che Cavazzini richiami le analisi sullo stalinismo di un autore come Slavoj Žižek,

³⁸ Y. Sintomer, Note introductive à *Enfin la crise du marxisme!* in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, cit., pp. 266-267.

³⁹ Cfr. L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, cit., p. 52.

⁴⁰ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., p. 35.

⁴¹ Ivi, p. 39.

i cui riferimenti dialettici ed hegeliani sono espliciti (e lontani da Althusser), rilevando una comunanza d'intenti con la prospettiva del filosofo francese: riformulare “un rapport nouveau de la politique à la vérité et à l'erreur”⁴². Su queste basi è evidente una correlazione tra l'assenza di una teoria marxista dello Stato e l'inadeguatezza teorico-strategica delle organizzazioni politiche della lotta di classe (partito e sindacato). In tal senso quanto ha pesato l'influenza borghese nell'assunzione di forme organizzative politiche da essa mutate? Quanto ciò ha provocato una neutralizzazione ed un assorbimento, di fatto, delle tendenze rivoluzionarie *rappresentate* dai partiti del movimento operaio? Per Cavazzini “s'il manque à Marx une théorie de l'Etat, il s'agit d'un manque qui concerne les liens entre l'Etat et la causalité de l'impensé organisationnel”⁴³. È su questi aspetti, su “comment répondre vraiment aux exigences et à l'attente des masses populaires”⁴⁴ al di là di “une idée transparente de l'organisation”, che rinvia ad una concezione trasparente dell'ideologia (mai abbandonata da Marx) “comme ‘conscience’ ou ensemble d'idées”⁴⁵, che per Althusser si gioca, in quel frangente, la possibilità di risolvere positivamente la crisi che si è aperta in seno al marxismo.

Le ulteriori riflessioni di Althusser esplicitate in un intervento pubblicato su *il manifesto* nell'aprile del 1978, intitolato *Il marxismo è una teoria “finita”*⁴⁶, ritornano con forza su questi temi. Ed è un po' sorprendente che Cavazzini non vi faccia cenno. Ci pare opportuno invece ricordarne alcune formulazioni. In quella sede la classificazione della teoria marxista come “limitata” e “finita” rinvia, rispettivamente, alla circoscrizione del campo a cui essa andava riferita – il modo di produzione capitalistico –, e all'esigenza di non ridurre il marxismo ad una filosofia della storia capace di prefigurare in anticipo l'esito complessivo della storia umana, in particolare al *necessario* approdo al comunismo. La “finitezza” della teoria marxista – forse un'eco dell'approccio althusseriano la si ritrova in André Tosel, quando negli anni Novanta, recuperando la critica marxiana (presente nel *Capitale*) della “produzione per la produzione”, non a caso, proporrà di sostituire al defunto comunismo “arcaico” un nuovo orizzonte condensato nell'espressione *comunismo della finitudine*⁴⁷ – è l'esatto opposto di una chiusura, essa *deve*

⁴² Ivi, p. 39. Il testo di Žižek citato da Cavazzini, *Essai sur l'herméneutique stalinienne*, è ora consultabile nel sito www.marxau21.fr.

⁴³ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., p. 66.

⁴⁴ Cfr. L. Althusser, *Enfin la crise du marxisme!* in L. Althusser, *Solitude de Machiave*, cit., p. 278.

⁴⁵ Cfr. L. Althusser, *Le marxisme aujourd'hui*, in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, cit., p. 305.

⁴⁶ L'intervento althusseriano è stato in seguito pubblicato in AA.VV., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari 1978, pp. 7-21.

⁴⁷ Cfr. A. Tosel, *Etudes sur Marx (et Engels)*, Ed. Kimé, Paris 1996.

concepirsi come “apertura” poiché, tratteggiando il *campo di battaglia* e monitorando lo *stato delle forze in lotta*, non può fare altro che spingere per una parte e rimanere aperta “all'incorreggibile immaginazione della storia”⁴⁸, ri-componendo, tuttavia, la distinzione *ideologica* – già *de-costruita* da Gramsci – tra Stato e società civile. Su questi aspetti è interessante il confronto con le posizioni di Poulantzas. Quest'ultimo, ritenendo le posizioni di Althusser – il suo “*pensare agli estremi*” – limitate da un approccio troppo descrittivo, rileva l'impossibilità di una politica proletaria che non si collochi “sul terreno strategico dello Stato”, pensato come “*condensazione materiale di un rapporto di forze tra classi e frazioni di classe*”, oltre che come apparato specifico. Pertanto, il conflitto *nello Stato* ad opera del partito, la possibilità di agire sulle sue contraddizioni, per quanto non possa trasformare lo Stato-apparato con un semplice cambio dei rapporti di forza, implica, nello stesso tempo, l'azione di movimenti sociali di base – la costruzione di forme di democrazia diretta – in un quadro di continua tensione tra conflittualità *interna* allo Stato ed *esterna* ad esso per modificarne i rapporti di forza⁴⁹...da cui tuttavia seguirebbe, riprendendo le osservazioni critiche di Cavazzini, “uno sfruttamento ambiguo e “machiaavellico” dei movimenti sociali”⁵⁰. Poulantzas intravede invece in Althusser una concezione strumentalista (lo stato-macchina) ed essenzialista dello Stato – correlata ad un “*panpoliticismo* generalizzato” della sfera “sociale” – con due sole opzioni di fronte: o l'integrazione subalterna delle masse nello stato borghese, o l'abbattimento di quest'ultimo tramite l'istituzione di contropoteri, vedendo in ciò niente più della riappropriazione originaria dell'approccio leniniano⁵¹.

Tuttavia per Althusser senza una ricomposizione dell'ambito in cui si esercita la lotta di classe, senza l'individuazione del complesso reticolo in cui è *preso* lo Stato, articolato nei suoi apparati repressivi e ideologici, senza vedere l'*eccedenza politica* rispetto alla politica borghese, incentrata sul sistema dei partiti, i meccanismi di rappresentanza, la lotta politica per l'esercizio del potere in un determinato Stato, “si rischia di cadere [...] nella *illusione giuridica della politica*”⁵², nella sua definizione per opera del diritto

⁴⁸ Cfr. L. Althusser, *Il marxismo come teoria “finita”*, in AA.VV., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, cit., p. 9.

⁴⁹ Cfr. N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, cit., p. 167.

⁵⁰ Cfr. A. Cavazzini, *Lo Stato, il marxismo, il comunismo: un dibattito tra Althusser e Poulantzas*, cit., p. 72.

⁵¹ Cfr. N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, cit., pp. 166-167.

⁵² Cfr. L. Althusser, *Il marxismo come teoria “finita”*, in AA.VV. *Discutere lo Stato*, cit., p. 13.

che ricalca, senza porle in questione, le *forme* proprie dell'ideologia borghese legittimando solo l'attività politica interna al suo orizzonte. Come uscirne se non cercando di partire dalle inedite forme della politica costituite dai movimenti all'epoca diffusi, se non allo *stato nascente* (femminismo, movimenti giovanili, gruppi ecologisti, ecc.), malgrado la “confusione” che li connotava? Non vedere la novità in atto e continuare a pensare la centralità politica *tout court* del partito trovando in esso, sulla scorta di Machiavelli, il moderno principe capace di sintetizzare ed includere il variegato processo di trasformazione-transizione – e su questo aspetto Althusser non lesina critiche al progetto gramsciano, all'*onnipotenza* assegnata al concetto di “egemonia”, alla rimozione dell'*infrastruttura* da cui ogni *politica* è irrimediabilmente improntata⁵³ – da una società capitalista ad una comunista, significa riprodurre la situazione sovietica, con il partito che “si è fatto Stato”. Mentre esso “*per principio* [...] deve essere *fuori dello Stato*”⁵⁴, che sia borghese o proletario. L'autonomia del partito dallo Stato – e non della politica, come anche alcuni possibili sviluppi delle analisi gramsciane rischiano di accreditare⁵⁵, preciserà Althusser – è la condizione essenziale per la distruzione dello Stato borghese e, dove ve ne siano già le condizioni, per favorire l'estinzione dello Stato “rivoluzionario”. Il filosofo francese tuttavia non intende la distruzione dello Stato borghese nei termini di soppressione di ogni “regola del gioco” e su questo aspetto, come sul ruolo del partito, si tenderà, nel dispiegamento del dibattito, a non vedere la rottura *anche* politica operata da Althusser: gli si rimprovererà di volere ancorare le sue tesi all'ortodossia marxista-leninista, di pensare in termini strumentali e terzinternazionalisti il pluralismo politico⁵⁶ o, nell'individuare l'esigenza di un supplemento di teoria politica, di fermarsi ad una mera richiesta, non indicando, di fatto, *quali* regole del gioco cambiare e *come* cambiarle – come se fosse possibile farlo *ex ante in positivo* e non nel dispiegamento del conflitto, nella congiuntura specifica da parte di chi è *preso* in essa – riproducendo, in tal modo, forse inconsciamente, un'idea del marxismo come filosofia capace di prefigurare ed orientare il futuro e in realtà ponendo come insuperabile l'ordinamento statuale nella sua “struttura” essenziale, pur essendo esso relativamente modificabile-correggibile. Quest'ultima posizione

⁵³ Cfr. L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, cit., pp. 147-157.

⁵⁴ Cfr. L. Althusser, *Il marxismo come teoria “finita”*, in AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., p. 15.

⁵⁵ Cfr. L. Althusser, *Marx nei suoi limiti*, cit., p. 156.

⁵⁶ Cfr. D. Zolo, *La questione dello Stato nel capitalismo maturo e la crisi del marxismo scolastico*. In AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 105-116.

venne espressa da Norberto Bobbio⁵⁷, che rimproverava al marxismo la mancanza di una teoria dello Stato, seppure in termini del tutto diversi dalla prospettiva adottata da Althusser. Su questo aspetto Cavazzini ha mostrato efficacemente il punto d'osservazione di Bobbio, già presente nei suoi scritti degli anni '50⁵⁸: l'idea di uno Stato come macchina "neutrale" capace di garantire a tutti gli uomini in quanto tali "les mêmes exigences de liberté et sécurité", declinate, in un quadro di atomizzazione e separazione tra Stato e società civile, a garanzia "de leurs jouissances privées". Ma questi valori non valgono *in e per* ogni contesto, poiché "n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un schema anthropologique libéral". Ciò che non *pre-vede* questo schema è la possibilità del passaggio "à l'acte collectif" in termini di autentica autodeterminazione, al di fuori di regole e ruoli predefiniti, ovvero la possibilità che gli "acteurs [de la politique étatique]" si trasformino in "agents". Da ciò segue che la formulazione bobbiana della democrazia corrisponde "à l'impossibilité des grandes créations politiques collectives"⁵⁹. Quella universalità di valori mostra dunque *un resto*, equivalente ad un'*impossibile universalizzazione*, e, ritenendo inconcepibile la costituzione di un "soggetto collettivo" che prescindendo dalle regole predefinite, può legittimamente sospendere le garanzie di libertà e sicurezza di coloro che se fanno portatori. Un *sintomo* emblematico di questa *possibilità* emerge dalla modalità di "sconfessione delle dottrine giuridiche estremiste di Pasukanis" ad opera della "scuola capeggiata da Vyshinsky", in cui Bobbio leggeva un possibile consolidamento dello Stato di diritto dettato da un riallineamento alle posizioni "più avanzate del diritto borghese" espresse da Kelsen, dimenticando, tuttavia, che la *rimozione* di Pasukanis corrispose alla sua liquidazione fisica intervenuta negli anni Trenta, "une période où l'on assista à de nombreuses prouesses juridiques de la part de ce Vyshinsky si proche de la noble tradition kelsenienne..."⁶⁰. Se la costituzione immanente di un "soggetto collettivo" e il conseguente ruolo di *guida* di un processo di trasformazione radicale non è certo priva di interrogativi e problemi (quali processi decisionali attivare? Esistono "vie di fuga"? Come relazionarsi con il dissenso?), ci sembra di poter avanzare l'ipotesi che *pensare una teoria dello Stato per la sua estinzione* significhi lavorare su una dimensione completamente *altra* rispetto alla puntuale analisi sulle modalità di cambiamento degli apparati di uno *Stato che in quanto tale è destinato a*

⁵⁷ Cfr. N. Bobbio, *Teoria dello Stato o teoria del partito?* In AA.VV., *Discutere lo Stato*, cit., pp. 95-104.

⁵⁸ Cfr. N. Bobbio, *Democrazia e dittatura*, in "Nuovi Argomenti", n. 6, Gennaio-Febbraio 1954, pp. 3-14.

⁵⁹ Cfr. A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat*, cit., pp. 55-57.

⁶⁰ Ivi, p. 58.

durare. In questo modo, come ha osservato Yves Sintomer nell'introdurre la riedizione del testo di Althusser nella raccolta *Solitude de Machiavel*, il filosofo francese sembra adottare “une problématique qui pourrait presque être qualifiée de “libertarie” (p. 282). A tal proposito si può dire che l'assenza di una teoria dello Stato ha portato negli “stati socialisti” allo svuotamento/soppressione di alcuni diritti individuali considerati, giustamente, inalienabili (libertà di parola, di stampa, di associazione, ecc.) – è ciò che è storicamente accaduto –, ma la sfida althusseriana, se la volessimo tradurre in un lessico evidentemente non althusseriano, sta nel porre l'*impensabile* di una teoria del deperimento-dello-Stato che non si limiti a garantire i diritti *minimali*, ma lavori *per massimizzarli*, per andare oltre lo Stato-macchina, separato e nel contempo funzionale alla riproduzione di un ordine che *piega* i diritti di alcuni ai diritti di altri.

In definitiva la sconfitta althusseriana, la mancata ricezione e sviluppo della sua sfida “*démesurée*” – come ha sottolineato Cavazzini – di *rendere pensabile un'altra politica*, pesa evidentemente sulle “*derive*” del *nostro* presente, dove la dimensione politico-statuale, per niente scomparsa, bensì mutata di segno ed autentico asse portante di un “neoliberismo” più “ideologico” che “reale”⁶¹ – il (presunto) “ritorno dello Stato” in occasione dell'attuale crisi economica è tutt'altro che un ritorno, semmai evidenzia la sua plasticità, la sua funzionalità ai meccanismi di produzione e riproduzione capitalistica e, forse, la capacità di includere al suo interno il modo di produzione capitalistico, di farne un suo “*strumento*”⁶² –, costituisce ancora un grumo di

⁶¹ Su questo aspetto si considerino le posizioni, alquanto dissonanti nel panorama italiano anche tra gli economisti di “sinistra”, di Riccardo Bellofiore, Joseph Halevi e Francesco Garibaldo. Cfr. R. Bellofiore – J. Halevi, *La grande recessione e la Terza Crisi della Teoria Economica*, in “Critica Marxista”, n. 3-4, maggio-agosto 2010 (versione ampliata in www.criticamarxista.net); F. Garibaldo, *La crisi a main street*, in “Critica Marxista”, n. 6, novembre-dicembre 2008. Ho tentato di raffrontare queste posizioni con altre letture critiche dell'attuale crisi economica in un articolo di prossima pubblicazione. Cfr. A. Girometti, *Dopo il grande crollo? Note a margine sulla crisi economica odierna*, in “Storia e Futuro”, n. 24, Novembre 2010. (www.storiaefuturo.com).

⁶² È quanto si può desumere dall'analisi di alcuni studi di Giovanni Arrighi, sulla base della lettura che ne ha dato Maria Turchetto richiamando la necessità di integrare e riformulare la tesi marxista sulla concezione del capitalismo come modo di produzione e scambio. Esso, come proposto da Arrighi, andrebbe inquadrato come “modo di produzione e di dominio” (Cfr. G. Arrighi, *I cicli sistemici di accumulazione*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 1999, p. 38. Citato da Turchetto). In tal senso – afferma Turchetto – siamo di fronte ad “una storia in larga misura inedita [...] la storia del mostruoso simbiote fatto di Stato e capitalismo”, in cui la potenza e la ricchezza indotte dal modo di produzione capitalistico diventano (richiamandosi agli studi foucaultiani sul “binomio potenza/ricchezza” che si affermerebbe a partire dal mercantilismo, tra il XVI e il XVIII secolo) “*strumento dello Stato*”. Cfr. M. Turchetto, *Imperialismo e globalizzazione: prospettive del marxismo contemporaneo*, in C. Arruzza (a cura di), *Pensare con Marx, ripensare Marx. Teorie per il nostro tempo*, Roma, Edizioni Alegre, 2008.

contraddizioni da sciogliere ed invita ad uno sforzo intellettuale e politico anch'esso smisurato.