

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico

Utopia as Politics of Emancipation: Miguel Abensour, Jacques
Rancière and the Legacies of Utopian Socialism

Federico Tomasello

Università degli Studi di Firenze

federico.tomasello@unifi.it

ABSTRACT

A partire dal contributo di Miguel Abensour, il saggio indaga un'interpretazione dell'utopia volta ad affermarne la natura politica e a situarla nel campo del movimento dell'emancipazione emerso nel diciannovesimo secolo. Nella prima parte vengono isolati quattro aspetti fondamentali del concetto abensouriano di utopia, mentre nella seconda si procede a collocare tale contributo nel più vasto campo del dibattito critico nel marxismo francese e, per questa via, a esaminarne i nessi con la riflessione sull'utopia di Jacques Rancière. Le conclusioni allargano ulteriormente il campo dei riferimenti per presentare una definizione della nozione di utopia in esame e della temperie politico-intellettuale che intorno ad essa si è venuta addensando in Francia alla fine degli anni Novanta.

PAROLE CHIAVE: Utopia; Abensour; Rancière; Marxismo; Teoria critica.

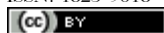
Starting from Miguel Abensour's contribution, the article addresses an interpretation of the concept of utopia aiming to stress its political nature and to place it within the movement of emancipation emerged throughout the nineteenth century. The first part of the article points out four fundamental dimensions of the Abensourian concept of utopia, whilst the second part aims to locate it within the broader context of the French Marxism debates and, in this way, to link it with Jacques Rancière's thought of utopia. The conclusion provides a critical interpretation of the considered idea of utopia and maps out the political-intellectual environment emerged around that idea in France at the end of the 1990s.

KEYWORDS: Utopia; Abensour; Rancière; Marxism; Critical Theory.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 57-86

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7102>

ISSN: 1825-9618



Errori funesti i nostri! Noi che pensiamo l'utopia dal versante della felicità, del desiderio, dell'immaginario, dell'emancipazione, dell'alterità, del superamento dei limiti, del meraviglioso, noi che invochiamo le ombre di Tommaso Moro, Campanella, Saint-Simon, Enfantin, Déjacque, Pierre Leroux, William Morris. Sinistre illusioni, nomi abominevoli...¹

Due grandi constatazioni segnano consensualmente i dibattiti sull'utopia recentemente ravvivati dal cinquecentenario del testo di Moro: da una parte, l'irriducibile *polisemia* acquisita da questa nozione e, dall'altra, una sua, pur relativa, *marginalizzazione* dal lessico politico contemporaneo.² Questo saggio prende le mosse da una corrente di pensiero, il *marxismo*, che ha giocato un ruolo nel determinare il secondo aspetto, la marginalizzazione, per indagare la paradossale contingenza che ha poi fatto proprio dell'utopia lo strumento di alcuni dei più significativi sforzi di rivitalizzare il progetto marxiano dell'emancipazione a fronte della sua generale dismissione nell'ultima parte del secolo scorso. Vale perciò la pena cominciare proprio dall'interpretazione marxista allo scopo di metterne a fuoco taluni principi di funzionamento che è possibile ritrovare anche in altre proposte teoriche che hanno avuto effetti di marginalizzazione del motivo dell'utopia dalla teoria politica contemporanea.³

Dal 1848 il marxismo ha contribuito a tale esclusione attraverso la contrapposizione dell'utopia alle dimensioni della *politica*, della *scienza* e della *storia*. Come noto, il *Manifesto* introduce infatti l'etichetta di *kritisch-utopistische Sozialismus und Kommunismus* per designare i teorici e movimenti che, invece di riconoscere gli antagonismi sociali e impegnarsi nella lotta politica fra le classi necessaria all'emancipazione del proletariato, poggiano

¹ M. ABENSOUR, *Le procès des maîtres-rêveurs*, «Libre», 4/1978.

² Sulla polisemia del termine utopia e i relativi rimandi bibliografici cfr. il contributo di G. BONAIUTI, *Perché l'utopia è morta. Introduzione blochiana alla fine di una finzione*, pp. 89-108 e quello di F. PANNOZZO, *La ricostituzione immaginaria della società: Ruth Levitas e l'utopia come teoria sociale*, in questo numero, pp. 35-56, sul "declino politico" dell'utopia cfr., su tutti, M. CACCIARI - P. PRODI, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016 e i meno recenti ma classici I. BERLIN, *Il declino delle idee utopistiche in Occidente*, in *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* (1959), Adelphi, Milano, 1994 e H. MARCUSE, *La fine dell'utopia* (1967), Roma, manifestolibri, 2008. Per un'efficace panoramica sui più rilevanti e canonici "luoghi" degli studi politici sull'utopia cfr. «Governare la paura», dicembre 2016, numero monografico *Utopian itineraries, 500 years after More* a cura di R. GHERARDI - M.L. LANZILLO, e, per uno sguardo d'insieme, cfr. il contributo di M.L. LANZILLO, *Alla ricerca dell'utopia*, pp. 362-82.

³ Come, ad es., in ambito politologico, J.N. SHKLAR, *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton University Press, 1957.



la propria iniziativa sull'invenzione di «una scienza sociale e di leggi sociali», su «un'organizzazione della società escogitata di sana pianta [*eigens ausgeheckte*]», sulla «descrizione fantastica della società futura», ovvero su quelle che il *Capitale* chiamerà poi «ricette per l'osteria dell'avvenire». ⁴ L'utopia viene così definita anzitutto giustapponendola alla *politica* di classe, che i socialisti utopisti sostituiscono con «piccoli e inani esperimenti sociali», con «l'istituzione di singoli falansteri, la fondazione di colonie in patria, la creazione di una piccola Icaria». Questa critica *politica* dell'utopia si salda poi a quella *storica*, che, pur riconoscendo l'importanza del contributo dei grandi teorici utopisti, lo relega a una fase *immatura* dello sviluppo capitalista in cui era difficile scorgere chiaramente l'antagonismo fra le classi, cui solo l'affermarsi del regime industriale consegnerebbe definitiva evidenza. Tale interpretazione attraverso la coppia antinomica infanzia/maturità si sviluppa inoltre nell'opposizione fra utopia e *scienza*, ovvero nella giustapposizione engelsiana fra il socialismo «utopico» e quello «scientifico», che inquadra la questione in uno schema teleologico al cui apice si colloca la maturità della classe operaia industriale e quella del socialismo divenuto scienza materialista della storia.

Questo saggio indaga il modo in cui tale comprensione dell'utopia – le cui coppie oppostive possiamo ritrovare anche in altre interpretazioni di orientamento ben differente – è stata messa in questione in Francia alla fine del secolo scorso allo scopo di riattivare un pensiero politico dell'emancipazione d'ispirazione marxiana. Principale interprete di questa temperie è Miguel Abensour, filosofo della politica scomparso lo scorso aprile la cui cinquantennale riflessione sull'utopia rimane ancora poco conosciuta nel nostro paese. ⁵ La *prima parte* dell'analisi ricostruisce perciò gli aspetti fondamentali di tale riflessione isolandone quattro motivi fondamentali: l'affermazione del carattere politico dell'utopia e del suo legame irrecidibile con la nozione di emancipazione (§ 1); la critica dell'accostamento dell'utopia ai principi del totalitarismo (§ 1.1); la reinterpretazione del socialismo utopico ottocentesco (§ 1.2); la concettualizzazione di un *noovel esprit utopique* (§ 1.3). La *seconda parte*

⁴ K. MARX – F. ENGELS, *Manifest Der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Neue Wort, 1953, p. 45 e K. MARX, *Poscritto alla seconda edizione* (1873), in K. MARX, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 42.

⁵ A Mario Pezzella spetta l'iniziativa, piuttosto solitaria, di aver promosso Abensour in Italia, curando e/o traducendo i suoi lavori su Arendt, sulla filosofia politica critica e su Marx cui faremo più avanti riferimento. Non tradotti e assai poco commentati rimangono tuttavia i suoi molti lavori sull'utopia: per questi il lettore troverà nelle note un sommario tentativo di rendere conto anche dell'itinerario di questo autore, la cui recente scomparsa non mancherà certo di stimolare nuove attenzioni sulla sua opera.

lavora poi a collocare questo contributo nel più vasto campo del dibattito nel marxismo francese e della polemica con la scuola althusseriana (§ 2.1) e, per questa via, a mostrarne i nessi con l'itinerario teorico e la riflessione sull'utopia di Jacques Rancière (§ 2.2). Di qui il motivo della “democrazia radicale”, in quanto pensiero dell'emancipazione all'altezza del passaggio di secolo, emerge come approdo comune di tali reinterpretazioni dei significati storico-politici delle utopie socialiste dell'Ottocento. Infine, le conclusioni allargano ulteriormente il campo dei riferimenti per presentare una definizione della nozione di utopia in esame e della temperie politico-intellettuale che intorno ad essa si è venuta addensando in Francia dalla fine degli anni Novanta.

Si tratta di una temperie segnata anzitutto dal tentativo di reinscrivere saldamente l'utopia nel campo della politica allo scopo di disattivare il primo cardine della “macchina di esclusione” sopra considerata. E, anche in ragione di tale riferimento polemico, la nozione di utopia che ne deriva appare integralmente forgiata sulla vicenda dell'Ottocento, ma, al tempo stesso, irriducibile alla formula dell'«*utopia as social theory*» attraverso cui Krishan Kumar propone, sulla scorta dei lavori di Ruth Levitas, di comprendere le utopie ottocentesche.⁶ Si potrebbe parlare piuttosto di utopia come “progetto politico”, o meglio di un “uso politico” dell'utopia centrato sull'indagine delle possibilità e degli spazi di *ricezione* di istanze utopiche dentro le configurazioni presenti del movimento dell'emancipazione moderna. Si tratta, sotto questo profilo, anche di un ostinato tentativo di strappare l'utopia allo spazio esclusivo del libro, della letteratura, della filosofia, dell'astrazione, dell'artificio, del costruttivismo politico e, in ultima analisi, anche della finzione.⁷ Come efficacemente mostra Abensour quando indica alcuni luoghi privilegiati della sua ricerca sull'utopia nelle «comunità radicali della prima rivoluzione inglese, [nel]l'esperienza sansimoniana di Menilmontant, [nel]le *utopies pratiquées* di Owen e dei suoi discepoli, dei fourieristi, degli icariani, [nel]l'America come laboratorio utopico del XIX secolo».⁸

Ora, la natura antinomica dell'espressione «utopie praticate» restituisce già lo scarto che il paradigma utopico in esame presenta rispetto all'interpretazione canonica del concetto, centrata sulla figura del “non-

⁶ K. KUMAR, *The Ends of Utopia*, in «New Literary History» Vol. 41, 3/2010, pp. 555-61 e R. LEVITAS, *The Concept of Utopia*, New York, Philip Allan, 1990; R. LEVITAS, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Basingstoke, Palgrave - Macmillan, 2013. Su questi temi rimando al contributo di F. PANNOZZO, in questo numero, pp. 35-56. Per Kumar ciò che unisce gli autori rubricabili alla voce «*utopia as social theory*» (da Platone a Rousseau a Saint-Simon fino a Marx) è una «convinzione appassionata» della «perfettibilità» della natura umana che li spinge ad elaborare modelli sociali volti a condurre tale perfettibilità allo stadio più compiuto (cfr. anche K. KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987).

⁷ Sul rapporto fra la nozione di utopia e le “finzioni” politiche moderne cfr. il contributo di G. BONAIUTI e quello di S. RODESCHINI in questo numero, pp. 13-34 e pp. 89-108.

⁸ M. ABENSOUR, *Le procès des maîtres-rêveurs*, «Libre», 4/1978, p. 218.



luogo”.⁹ Una contraddizione che Abensour e Rancière lavorano a rendere produttiva per riportare l’utopia nel campo della politica attraverso una comprensione dei processi di “conversione utopica” in termini di “ricezione” o “in-nesso” di istanze utopiche nel più vasto campo di pratiche e movimenti politici di emancipazione. Perciò, più che nei dibattiti e negli studi sull’utopia come finzione moderna, è nella tradizione del pensiero dell’emancipazione che gli approcci considerati possono essere coerentemente collocati.¹⁰ E, più che una comprensione teorico-politica del concetto di utopia, in essi ritroviamo un’interpretazione storica che situa nell’Europa di prima metà Ottocento il momento di una “seconda nascita” dell’utopia, che viene caricata di significati politici volti a proiettarsi fino alla nostra epoca.

1. *L’utopia politica di Miguel Abensour*

Miguel Abensour è stato anzitutto un pensatore dell’emancipazione che ha fatto della nozione di democrazia e di quella di utopia le grandi forze motrici del proprio pensiero. La prima lo colloca in una temperie intellettuale che si è venuta addensando in Francia negli anni Novanta intorno a concetti come quello di “democrazia radicale”, o “insorgente”, mentre il ruolo accordato all’utopia segna il punto di maggiore originalità della sua riflessione e ne fa un punto di riferimento importante nel campo degli *utopian studies* contemporanei.¹¹ Un ambito in cui Abensour si colloca tuttavia in modo peculiare, poiché respinge esplicitamente la tendenza a considerare l’utopia anzitutto come un genere letterario, indicandovi una «strategia sottile di neutralizzazione» che finirebbe per offuscare il «rapporto costitutivo» fra *utopia* e *politica* «in quanto pratica di trasformazione del mondo». Di qui, questo pensatore lavora

⁹ Su alcuni possibili sviluppi contemporanei del motivo delle “utopie praticate” cfr. D. COOPER, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Pisa, ETS, 2016, pp. 113-180 e il § *Glocalized Utopia?* di K. KUMAR, *The Ends of Utopia*, pp. 561 ss.

¹⁰ Sotto questo profilo pare possibile accostare i contributi in oggetto a quello di Mannheim sull’utopia come «mentalità in contraddizione» con lo stato di cose presente: «utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l’ordine prevalente» (K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino, 1957), o all’idea di Bazcko secondo cui «nelle utopie si manifestano le aspirazioni, gli ideali e i sistemi di valori dei grandi movimenti sociali» (B. BAZCKO, *L’utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell’età dell’illuminismo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 118).

¹¹ A partire dal 2000, gran parte della ricca produzione di questo autore sul tema dell’utopia (dal 1972 al 2016) è stata raccolta in quattro volumi: M. ABENSOUR, *Utopiques I. Le procès des Maîtres rêveurs* (2000), Paris, Sens&Tonka, 2013; M. ABENSOUR *Utopiques II. L’homme est un animal utopique* (2010), Paris, Sens&Tonka, 2013; M. ABENSOUR, *Utopiques III. L’utopie de Thomas More à Walter Benjamin* (2000), Paris, Sens&Tonka, 2016; M. ABENSOUR, *Utopiques IV. L’histoire de l’utopie et le destin de sa critique*, Paris, Sens&Tonka, 2016. Per orientare il lettore in questo itinerario intellettuale assai poco noto in Italia, si indicherà qui sia il contributo originale sia la sua collocazione attuale in questi quattro volumi.

perciò a «restituire» l'utopia a quella che ritiene la sua «terra natale»: la «lotta per la giustizia» e un'«ispirazione democratica» che, presente fin dalle prime elaborazioni, avrebbe poi progressivamente penetrato e qualificato l'intero concetto. La «culla delle grandi creazioni utopiche è l'emancipazione moderna», che «consiste nel liberarsi delle forme d'autorità esistenti in modo che possa apparire, costituirsi una nuova manifestazione della vita, del desiderio di umanità».¹² L'utopia è esattamente l'espressione di questo *desiderio* d'alterità sociale, che, penetrandola, ha conferito un significato nuovo all'emancipazione moderna: non più il liberarsi di una tradizione o di un pensiero, ma di un'intera forma di società. Per questo l'utopia abensouriana è quella dell'Ottocento, secolo che ha realizzato la piena coestensività fra il movimento dell'utopia e quello dell'emancipazione democratica.

Una volta ancorata saldamente alla dimensione dell'emancipazione e della democrazia, Abensour rivendica il carattere aperto, polimorfo, plurale della propria idea di utopia, intesa come pratica di trasformazione del mondo che consente di scorgere vie d'uscita dalle aporie del reale attraverso la sua messa a distanza. Un'«esperienza spirituale» ancor prima che di un esercizio teorico, una «prova di distanziamento» che inibisce un modo di lettura meramente realista ed ha a che fare con l'«immaginazione del presente» più che dell'avvenire.¹³ Dopo aver affermato la natura irrevocabilmente politica dell'utopia e averla saldamente collocata nel solco dell'emancipazione e della democrazia, Abensour ne presenta quindi, sulla scia di Bloch, una comprensione molto ampia. Si tratta di una sorta di «principio antropico» corrispondente alla generica facoltà umana di pensare il reale altrimenti, una disposizione della coscienza legata alla facoltà d'immaginazione che fa dell'uomo un «animale utopico».¹⁴

L'utopia «non si riduce né al significante, né al significato, ma, giocando con l'uno e con l'altro, si mantiene in questo luogo instabile», che per Abensour sono quelle «brecce» nella realtà a partire dalle quali soltanto è possibile

¹² M. ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique. Entretien avec Miguel Abensour*, «Mouvement», 45-46/2006, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques II*, pp. 261-65 e M. ABENSOUR, *Utopie et Émancipation*, prefazione alla prima edizione di *Le procès des Maîtres rêveurs*, Arles, Sulliver, 2000, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques I*, p. 47: «l'orientamento alla libertà, all'uguaglianza, alla fraternità» sarebbe l'«impulso» specifico delle utopie moderne.

¹³ M. ABENSOUR, *Le nouvel esprit utopique*, «Cahiers Bernard Lazare», 128-130/1991, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques II*, p. 196, e M. ABENSOUR, *Utopie et Émancipation*, p. 59.

¹⁴ «L'utopia è questa disposizione che grazie a un esercizio dell'immaginazione non teme di trascendere i limiti di una data società e di concepire ciò che è differente, il tutt'altro sociale», M. ABENSOUR, *Utopiques II*, p. 16. *L'homme est un animal utopique* è il titolo della raccolta *Utopiques II*: Abensour vi rilegge la formula aristotelica dell'uomo animale politico come capacità di costruire una comunità politica volta a permettere di condurre una vita felice, «ad assicurare il *bien-vivre*, altro nome possibile dell'utopia» (p. 18).



aprire varchi – «*réaliser une percée*» – verso un presente differente.¹⁵ Non si tratta allora di fissare un concetto o un'utopia in sé, ma di valorizzare la carica emancipativa di processi di «conversione utopica» in quanto messa in questione e rovesciamento dei limiti del possibile, di cogliere una *dinamica utopica* che consente di creare e ricreare utopie «curve», «aperte», restituite alla loro più ampia libertà d'indeterminazione, dischiuse sull'«assolutamente altro». «Piuttosto che teorizzare le utopie (a che scopo?)», il «progetto» è di «giocare con esse per distinguerne il meccanismo e vedere come funziona», di «continuare il movimento dell'utopia» creando sempre nuove figure e nuovi «gesti speculativi» che permettono di «*penser l'utopie autrement*». ¹⁶ Come si vede, questo autore non guarda all'oggetto-utopia in sé, ma al portato di rottura di cui esso è carico ai fini della reinvenzione di politiche dell'emancipazione:

«Che il desiderio dell'utopia, sempre latente, si svegli e si espanda. Che le utopie, nella loro diversità, nella loro stravaganza divengano parte del dibattito democratico, che facciano risorgere sotto mille forme differenti la questione dell'alterità sociale». ¹⁷

Questa concezione aperta dell'utopia conduce allora, stante sempre l'ancoraggio nel campo della politica, a “prolungarla” verso altri terreni come quelli dell'arte, della poesia, dell'estetica, dell'etica, dell'ontologia, delle passioni, dell'eros. ¹⁸ Anche da ciò risulta un incedere teorico che, pur nella sua coerenza e rigore filosofico, viene talvolta nutrito di suggestioni letterarie e linguaggi poetici: è questo, come nel caso di Rancière, uno dei punti di maggiore fascino e originalità ma anche di debolezza di una proposta teorica in cui si fa talvolta fatica a reperire una concettualità politica chiara e univocamente definita. Cosicché «il termine “filosofia politica” deve essere sempre messo tra parentesi quando si parla del pensiero di Abensour», scrive Martin Breugh evidenziando l'attitudine critica di questo autore verso i canoni della disciplina, ¹⁹ mentre Cervera-Marzal sottolinea che «restituire la concezione

¹⁵ M. ABENSOUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, «Études de marxologie», 15/1972, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques I*, p. 132

¹⁶ M. ABENSOUR, *Le nouvel esprit utopique*, p. 206.

¹⁷ *Ivi*, p. 224.

¹⁸ Cfr., ad es., la *Prefazione* di L. JANOVER a M. ABENSOUR, *Utopiques I*, volta a sottolineare il rapporto costante e irrecidibile fra utopia e poesia, sottolineato anche da Abensour, che nell'Ottocento ritrova anche una tendenza dell'utopia a «prendere il posto dell'arte» perché ai grandi utopisti appartiene la nuova «follia dell'avvenire», una narrazione poetica originale delle figure del presente.

¹⁹ M. BREUGH, *From a Critique of Totalitarian Domination to the Utopia of Insurgent Democracy: On the “Political Philosophy” of Miguel Abensour*, in M. BREUGH, C. HOLMAN, R. MAGNUSSON, P. MAZZOCCHI e D. PENNER (eds), *Thinking radical democracy: the return to politics in*

abensouriana di utopia è una vera sfida, tanto è denso e complesso il proposito dell'autore». ²⁰ A fronte di tale complessità, si cerca qui di isolare tre nuclei problematici politicamente significativi che attraversano l'intera riflessione sull'utopia di questo autore.

1.1 *L'odio dell'utopia: eternità e persistenza*

«L'opera di Abensour – scrive ancora Breugh – è governata da due progetti inseparabili: una critica radicale di ogni forma di dominazione e una determinazione a ripensare il politico come regno dell'emancipazione e della libertà». ²¹ A partire da La Boétie, Arendt, Lefort, questo autore sviluppa un pensiero critico della dominazione attraverso cui iscrive uno dei cardini della sua riflessione sull'utopia nella contestazione delle tesi che la accostano al totalitarismo. ²² In esse vede una «nuova *doxa*» di *haine de l'utopie* sorta in reazione alla rinascita utopica del Sessantotto per respingere l'utopia fuori dal campo del politico o indicarvi un ostacolo allo sviluppo della libertà. E dietro le molte espressioni di questo «processo ai *maîtres rêveurs*», Abensour ritrova l'operatività del medesimo postulato dell'«*eterna utopia*», di una sola logica che circolerebbe da Platone fino ai giorni nostri, di un medesimo registro su cui gli utopisti riscrivono un testo sempre uguale perché fondato sugli stessi principi («letta un'utopia, lette tutte»). Fuga dalla storia, costruttivismo, negazione del tempo, rifiuto autoritario della singolarità, sottomissione dell'individuo all'insieme, subordinazione della libertà all'uguaglianza: questi i tratti fondamentali di una medesima trascendenza utopica in cui far rie-

post-war France, Toronto, TUP, p. 236. È soprattutto l'opera di Hannah Arendt a orientare Abensour verso una critica della filosofia politica tesa a una «fenomenologia dell'azione» e a un «ritorno verso le cose politiche»: cfr. in part. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* (2006), Milano, Jaca Book, 2010.

²⁰ M. CERVERA-MARZAL, *Miguel Abensour. Critique de la domination pensée de l'emancipation*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 148. Si tratta della monografia più significativa attualmente disponibile su Abensour, accanto alla quale si deve richiamare il collettaneo A. KUPIEC – É. TASSIN (eds), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

²¹ M. BREUGH, *From a Critique of Totalitarian Domination to the Utopia of Insurgent Democracy*, p. 237. Sul concetto abensouriano di utopia e una sua interpretazione politica cfr. anche M. CERVERA-MARZAL, *Prolonger Abensour: la désobéissance civile comme modalité de l'utopie*, «Variations», 16/2012, <http://variations.revues.org/163>, letto il 19 maggio 2017.

²² Cfr. M. ABENSOUR, *Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort*, in C. HABIB – C. MOUCHARD (eds), *La Démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, pp. 79-136, M. ABENSOUR, *Hannah Arendt: la critique du totalitarisme et la servitude volontaire*, in AA. VV., *Eugène Enriquez. Le Gout de l'altérité*, Paris, DDB, 1999, pp. 29-52, e soprattutto M. ABENSOUR, *Della compattezza. Architettura e regimi totalitari* (1996), Milano, Jaca Book, 2012, in cui questo autore sviluppa e lega le nozioni di compattezza e opacità per analizzare il totalitarismo. La questione della dominazione, i riferimenti a Arendt, Lefort e alle interpretazioni del discorso sulla servitù volontaria di La Boétie sono centrali anche in M. ABENSOUR, *Per una filosofia politica critica* (2009), Milano, Jaca Book, 2011. In questo autore in effetti lo sviluppo di un pensiero dell'emancipazione appare inscindibilmente legato all'analisi critica della dominazione, come efficacemente mostra M. BREUGH, *Critique de la domination, pensée de l'emancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour*, «Politique et Sociétés», 22, 3/2003, pp. 45-69.

SCIENZA & POLITICA

vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 57-86



cheggiate le immagini ultime dei campi di concentramento. L'intera storia dell'utopia viene così riletta attraverso un registro uniformemente totalitario perché sempre fondato sull'artefatto politico, lungo una linea che, senza soluzione di continuità, muove dal sogno comunista dell'uomo nuovo fino all'incubo nazista della purificazione della razza – da Cabet ai gulag passando per il terzo Reich.

Di fronte a questa immagine dell'«eterna utopia» che ripete se stessa, Abensour insiste sul carattere *plurale* della tradizione utopica, che rivela la miopia di tali retoriche, incapaci perfino di distinguere l'utopia antica da quella moderna, le profonde trasformazioni indotte prima dal Rinascimento e poi dalla vicenda post-rivoluzionaria ottocentesca, le differenze sostanziali fra utopie, ucronie, utopie dello Stato e antistatali, dell'abbondanza e della scarsità eccetera. Una tradizione che si è sempre rimessa in discussione contestando le formulazioni precedenti secondo una logica aliena all'autoritarismo.²³ Alla retorica dell'*eternità* di un'utopia sempre uguale a se stessa e fondamentalmente totalitaria, al «*mythe de l'éternelle utopie*», questo autore oppone allora il motivo della *persistenza* di un'utopia che sempre e sempre diversa è rinata nella storia come «impulso ostinato verso la libertà e la giustizia», a dispetto di tutte le disfatte, «come se la catastrofe stessa suscitasse una nuova ingiunzione utopica». Questa forza di resilienza storica, questa *persistenza* lungo differenti secoli ed epoche abilita l'ipotesi dell'uomo come animale utopico, ed ha, da una parte, una matrice «ontologica» che Abensour attinge dalla riflessione blochiana sull'uomo come «*être inachevé*» e sull'utopia come tensione costante verso il suo compimento, e, dall'altra, una matrice «etica» restituita dalla comprensione lévinasiana dell'utopia come tensione verso l'«essere altrimenti» e verso l'incontro con l'altro (cfr. *infra* § 1.3).²⁴

²³ Cosicché «si deve piuttosto pensare una scena agonica fra totalitarismo e utopia», in cui il primo può crescere solo sul cadavere della seconda, come dimostrano tutte le «offensive del totalitarismo contro l'utopia», fra cui quella staliniana in nome del socialismo scientifico contro tutti gli elementi che conferivano valore utopico alla rivoluzione (emancipazione sessuale, pedagogia eccetera). Sull'analisi critica del discorso della «*haine de l'utopie*» cfr. in part. M. ABENSOUR, *Le procès des Maîtres rêveurs*, «Libre», 4/1978, ora in *Utopiques I*, pp. 61-89 (bersaglio polemico sono soprattutto i nouveaux philosophes di Bernard-Henry Lévy), M. ABENSOUR, *Utopie et emancipation*, pp. 47-59, e M. ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique*, pp. 264-66: «cosicché oggi si può leggere l'espressione "utopia totalitaria" come se improvvisamente utopia e dominazione totale fossero divenuti sinonimi». La «stupidità [*bêtise*] anti-utopia contemporanea» sarebbe segnata dalla glorificazione dello *status quo*, e dell'unidimensionalità di un'«immanenza piatta e grigia» conseguente alla «glaciazione» di ogni trascendenza.

²⁴ M. ABENSOUR, *Persistante utopie*, «Mortibus», 1/2006, pp. 37-58, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques II*, pp. 159-89 (cfr. anche pp. 170-72 e 266).

L'incedere del discorso anti-utopico contemporaneo iscrive poi nell'*Utopia* di Moro la fondazione delle moderne tecnologie di potere: e allora Abensour lavora a ricondurre l'opera del 1516 al suo significato fondamentale «critico», in cui l'utopia è la «maschera con cui si copre un pensiero nuovo la cui natura è in grado di rompere l'ortodossia e attentare alle credenze e alle istituzioni su cui riposa la società». Un'operazione finzionale che, certo, partecipa della «rivoluzione statuale» del XVI secolo, ma che non può essere ridotta a modello istituzionale né a piano dogmatico di una società futura, segnata com'è da tratti di ambiguità, follia, obliquità che rendono impossibile estrarne alcuna costituzione.²⁵ Moro apre il campo all'utopia come «forma di pensiero selvaggio nella modernità» e a una «strategia utopica» che sarà possibile ritrovare sottotraccia in tutta la grande filosofia politica, anche nei luoghi più inattesi:

«Machiavelli e il capitolo xv del *Principe*, il *Levitano* di Hobbes, che si è potuto paragonare a una proiezione utopica, gli scritti critici di Marx sull'utopia, il salvataggio *par transfert* che opera, l'interesse di Tocqueville a pesare i rapporti fra la società storica e la società immaginaria, la comunità emozionale di Max Weber».²⁶

Da Popper a Glucksman e i *nouveaux philosophes*, la «crociata anti-utopica contemporanea» poggiata sul parallelo col totalitarismo si nutre di molti ispiratori, ma questo discorso che si vuole libertario e innovatore altro non è, per Abensour, che ennesima espressione di un'«eterna litanìa [...] di fronte alla questione sociale», di cui «si conosce molto precisamente il luogo e la data di nascita: Parigi, dal 1830 a 1848», esattamente qui «è nato l'odio dell'utopia nella modernità».²⁷ È dentro questa medesima temperie, allora, che il filosofo francese dà corpo alla sua idea di utopia, libertaria, anti-autoritaria e perfino anti-statuale. Le utopie del diciannovesimo secolo sono infatti immerse nel movimento dell'emancipazione, e si danno in opposizione alla dilatazione dei poteri dello Stato moderno, rompendo sotto questo profilo con quelle del pas-

²⁵ Sull'interpretazione abensouriana del testo di Moro cfr. in part. M. ABENSOUR, *Utopiques III*, e soprattutto il capitolo che recepisce M. ABENSOUR, voce *More - L'utopie*, in F. CHÂTELET - O. DUHAMEL - E. PISIER (eds), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, PUF, 1989, pp. 738-757. Si noti inoltre che nel medesimo dizionario M. ABENSOUR è autore anche delle voci *Leroux - De l'Humanité* (pp. 551-66), *Owen - A New View of Society* (pp. 784-97) e *Saint-Just - De la Nature* (pp. 907-21).

²⁶ M. ABENSOUR, *Le procès des Maîtres rêveurs*, p. 71 (sul tema cfr. anche M. ABENSOUR, *Per una filosofia politica critica*). Sull'«idea di un Hobbes utopista» cfr. il contributo di S. RODESCHINI in questo numero, pp. 13-34; sulle continuità fra il gesto «utopista» di Moro e quello «realista» di Machiavelli al principio della modernità cfr. H. BLUMENBERG, *Concetto di realtà e teoria dello stato* (1968), in B. ACCARINO, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 123-46.

²⁷ Ivi, p. 86. Abensour «circoscrive molto esattamente il momento in cui è nato l'odio dell'utopia nella modernità, ovvero negli anni 1840» a partire dall'analisi di testi come l'*Étude sur les réformateurs ou socialistes modernes* di Louis Reybaud (1843) o l'*Histoire du communisme, ou Réfutation historique des utopies socialistes* di Alfred Soudre (1848).



sato e sviluppando un «metodo utopico originale» proprio perché reagisce al modello giacobino della rivoluzione attraverso lo Stato.

«Al di là delle loro differenze, una stessa ispirazione anima i grandi utopisti del XIX secolo: dallo scacco della Rivoluzione francese, essi traggono la volontà di sovvertire la società moderna per una via radicalmente altra. Invece di rimettere allo Stato la funzione rivoluzionaria, la missione di incarnare l'universale e di lasciare investire la totalità del campo sociale per diffondere impone uno stesso modello normativo a differenti sfere della società civile, la strategia utopica inverte questo movimento». ²⁸

Si tratta insomma di utopie della *società contro lo Stato*, per riprendere la formula di Pierre Clastres, che, con Lefort, Rubel e Thompson, è un riferimento maggiore per Abensour fra i suoi contemporanei. ²⁹ La frattura del 1789 ha prodotto un rovesciamento dei limiti del possibile e delle frontiere dell'impossibile disponendo le condizioni della «fioritura utopica» del diciannovesimo secolo, che si sviluppa però sotto il segno della sostituzione della rivoluzione politica verticale con un processo di nuova istituzione del sociale, di ricostruzione del legame sociale «sulla schiena dello Stato», di rifondazione del vivere insieme degli uomini volto a fare a meno dell'esteriorità violenta del costruttivismo politico. «“Meno Stato possibile” è il grido di battaglia di questa esplosione utopica ancora poco conosciuta», che incarna la più verticale confutazione del discorso dell'*éternelle utopie* su cui si fonda l'accostamento al totalitarismo: «niente di meno dispotico del sorgere di questi nuovi mondi destinati a mettere la specie umana in condizione di “prendersi cura di se stessa”». ³⁰

1.2 *Pierre Leroux: una tradizione per l'utopia socialista*

«Questa emancipazione marca una cesura senza pari nella storia dell'umanità [...]. Tale è l'originalità dell'utopia del XIX secolo: la sua grandezza, la sua dismisura prometeica corrispondente ai bisogni e ai desideri di una grande epoca di palingenesi sociale, [...] epoca di transizione [che] prepara una nuova era della storia umana [...]. L'utopia socialista del XIX secolo pone la questione [...] di un mutamento unitario della civilizzazione: in breve, è l'affermazione di una nuova concezione della vita». ³¹

Fin dai primi lavori, la concezione abensouriana dell'utopia è tutta immersa dentro questo orizzonte, e si incarna in un pensatore “irregolare” rispetto al canone utopico ottocentesco, Pierre Leroux, “inventore” del termine socialismo, filosofo umanista, politico democratico e «militante utopista che ha una

²⁸ *Ivi*, p. 84.

²⁹ Cfr. M. ABENSOUR – A. KUPIEC (eds), *Pierre Clastres*, Paris, Sens&Tonka, 2010.

³⁰ M. ABENSOUR, *Le procès des Maîtres rêveurs*, p. 85.

³¹ M. ABENSOUR, *Utopiques I*, pp. 53 e 119.

lunga pratica utopica dietro di sé». Un pensatore dell'emancipazione che ne teorizza il movimento storico dalla riforma religiosa, passando poi per la filosofia, fino al compimento nell'utopia socialista dell'Ottocento che pone finalmente la questione dell'«*associazione*» in quanto assetto definitivo della convivenza umana che opera il superamento del principio dell'individualismo e di un'intera forma di società.³²

Ciò che muove Abensour verso Leroux è anzitutto questo primo «abbozzo di una storia ragionata dell'utopia nel XIX secolo», una comprensione storica del socialismo utopico che gli conferisce una «*tradizione*» riunendo per la prima volta in una stessa costellazione utopica la «*Triade*» *Saint-Simon, Fourier, Owen*. Al primo, Leroux attribuisce una *nuova concezione del legame sociale fra gli uomini*, che supera quello fissato da Rousseau identificandolo in modo fisico come una reciproca *attrazione* simile a quella degli astri. A Fourier spetta l'ipotesi di un'«*attrazione passionale*» su cui poggiare una società nuova fondata sull'armonia fra gli uomini. Owen, infine, introduce il principio dell'armonia e della felicità nella Società Umana a venire e la «buona novella di una comunità in cui le macchine giocheranno il ruolo dei lavoratori e in cui l'uomo sarà liberato da ogni schiavitù».³³ Così la Triade del socialismo utopico realizza una rivelazione – la buona novella dell'Associazione – in grado di fondare la religione dell'umanità destinata a sostituire la filosofia.

Ciò che Abensour pare scoprire in Leroux è dunque una sorta di «teoria utopica della società» in cui l'idea dell'*associazione* declina una nuova forma del legame sociale che tende alla sostituzione della multisecolare relazione di comando/obbedienza con quella d'interdipendenza fra gli uomini fondata su uno scambio perpetuo analogo a quello che avviene in natura fra polarità attive e passive. Leroux pone così il *desiderio* alla radice dell'utopia e iscrive in quest'ultima la grande forza germinativa della palingenesi ottocentesca fondata su una nuova concezione del legame sociale. «Un pensiero dell'associazione risolutamente anti-autoritario», scrive Abensour, perché antepone la legge d'attrazione a quella di dominazione e rivela un'idea della de-

³² La produzione abensouriana su Leroux si trova ora in larga parte raccolta in *Utopiques I*. Oltre ai citati *Pierre Leroux et l'utopie socialiste* e voce *Leroux - De l'Humanité*, cfr. M. ABENSOUR, *Philosophie politique et socialisme. Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie*, «*Cahier du Collège international de philosophie*», 1, 1985, pp. 9-24, ora in *Utopiques I*, pp. 173-94; M. ABENSOUR, *L'Affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens*, «*Corpus Victor Cousin*», 18-19/1991, pp. 117-42 ora in *Utopiques I*, pp. 195-217. Si è soliti inscrivere se non l'invenzione almeno la volgarizzazione, popolarizzazione e diffusione del termine socialismo all'articolo di P. LEROUX, *De l'individualisme et du socialisme*, «*Revue encyclopédique*», ottobre-dicembre 1834: oltre a questo testo, Abensour svolge riferimenti soprattutto a la *Lettre au docteur Deville* del 1859 (testo integrale incluso in *Utopiques I*, pp. 137-72) e *La Grève de Samarez* del 1863 (per una più ampia bibliografia cfr. *Utopiques I*, p. 116).

³³ P. LEROUX, *La Grève de Samarez*, cit. in M. ABENSOUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, p. 124.



mocrazia moderna «irriducibile alle sue forme borghesi» come l'utopia lo è alle sue degenerazioni totalitarie.³⁴

In questo autore Abensour va inoltre in cerca di una teoria critico-politica dell'utopia, di una «traduzione dell'utopia in categorie politiche» fondata su un'«interpretazione democratica del movimento utopico». Pur attribuendo alla triade Saint-Simon-Fourier-Owen la scoperta della legge d'attrazione che governa la società, l'inventore del termine socialismo critica infatti la loro attitudine a piegare tale legge sull'immagine astratta di una *cit  future* che ignora lo specifico contenuto storico-politico dei legami esistenti. Leroux invece non cede mai all'«illusione di una fine della politica in nome dell'associazione, come se quest'ultima fosse destinata a permettere l'avvento di una societ  riconciliata, di un sociale sostanziale richiuso su s  stesso». Per questo nessuno sembra ad Abensour esprimere con altrettanta chiarezza l'intreccio fra utopia sociale, emancipazione politica e democrazia, in nome di una «convergenza possibile fra l'*effervescence utopique* e la *révolution démocratique*» in cui l'utopia   sempre messa al servizio, o perfino «sottomessa [*soumise*]», alle esigenze dell'emancipazione.³⁵ L'utopia pu  cos  funzionare come forza di critica della politica, mentre nella democrazia politica risiede il superamento dei limiti del socialismo utopico della Triade.

Nell'Ottocento Abensour cerca la prova irrevocabile dell'unit  di utopia ed emancipazione, e in Leroux trova il «mediatore tra la tradizione democratica e la fioritura utopica del XIX secolo» che realizza la «congiunzione dell'impulso utopico e della questione politica», vale a dire della democrazia.³⁶ Agli occhi di Abensour, egli   colui che pi  di tutti ha rivelato l'«impulso fondamentalmente democratico» dell'utopia spogliandola dalle sue pretese scientifico-positiviste per farne una filosofia sociale. Nel suo pensiero ritrova la formulazione di un principio d'unit  del movimento utopico –

³⁴ M. ABENSOEUR, *Philosophie politique et socialisme*, p. 191 e M. ABENSOEUR, *L'homme est un animal utopique*, pp. 196 e 224: la sociologia lerouxiana   l'idea di una catena infinita dell'umanit  in cui il mondo   il luogo e l'agente di un rapporto di comunicazione che coinvolge anche la natura, dotata di vitalit  e spontaneit  proprie come l'umanit .

³⁵ M. ABENSOEUR, *Utopiques I*, pp. 54-59.

³⁶ «Leroux filosofo rivela gli utopisti a s  stessi; pratica verso di loro un'ermeneutica creatrice» che «consiste nel portarli al di l  dei loro limiti, a fargli pensare ci  che non osano pensare»,   il filosofo utopista del socialismo che afferma il superamento della filosofia in una religione dell'umanit , del progresso, dell'avvenire, perch  ritiene «che una grande filosofia conduce necessariamente all'utopia». M. ABENSOEUR, *Philosophie politique et socialisme*, p. 188-90. Contro i «giudizi di esclusione che rinviano Leroux nella 'para-filosofia'», Abensour situa questo autore nel punto d'intreccio pi  alto fra la dimensione filosofica e quella del socialismo, che «introduce nel testo nobile della filosofia il corpo 'ignobile' della classe pi  numerosa e pi  povera, e che fa dell'Associazione la questione filosofica costitutiva della modernit » (p. 186).

l'associazione – in grado di legarne tutte le manifestazioni ottocentesche superando sia il principio monologico in cui le singole utopie si sono sovente rinchiusse, sia l'altrettanto frequente degenerazione settaria della diaspora delle scuole. Attraverso questo autore, Abensour può articolare una comprensione del socialismo utopico che scarta radicalmente da quella della tradizione marxista, affermando un principio di unità che consente di riconoscere l'evoluzione e «il grande lavoro di maturazione teorica» delle utopie che prosegue anche in seguito al 1848 – dopo cioè la soglia a partire da cui il marxismo ha ritenuto di consegnare alla storia il socialismo utopico.

1.3 *Il nuovo spirito utopico: da Benjamin a Lévinas*

Nell'interpretazione abensouriana, Leroux è dunque anzitutto colui che, dopo la sconfitta del 1848, fonda una *tradizione* del movimento utopico intesa in senso aperto e dinamico: «l'aggiornamento della tradizione è un lavoro, un lavoro di rammemorazione», e, in ragione del modo di pensare la sconfitta, «Leroux articola storicamente il passato nel senso in cui intende W. Benjamin». ³⁷ È proprio attraverso il pensiero di quest'ultimo che Abensour proietta la sua prospettiva al di là dell'Ottocento istruendo una teoria dei processi di '*conversione utopica*' intesa come doppio movimento, da una parte, di distacco [*décrochage*] da un ordine dato e, dall'altra, di «ricerca di un nuovo essere-al-mondo attraverso l'arrivo in un mondo nuovo». ³⁸ Come altri autori, egli vede infatti in Benjamin colui che più ha saputo «prendere sul serio» le utopie dell'Ottocento francese e conferirgli uno spessore teorico che viene qui approfondito e 'prolungato' attraverso l'interpretazione del dialogo critico con Adorno e, soprattutto, dell'incontro con alcuni testi di Auguste Blanqui – altra figura chiave dell'itinerario abensouriano. ³⁹

Il motivo del «*mito*» è il primo, cruciale, aspetto che il nostro autore attinge da Benjamin per poggiarvi lo sviluppo dell'idea di *nuovel esprit utopique*. Pensatore del conflitto, Abensour riconosce infatti dentro l'utopia la minaccia sempre latente del *mito* della buona società riconciliata in piena armonia con se stessa, che, questo sì, è costitutivamente legato al totalitarismo. È quel «pa-

³⁷ M. ABENSOUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, pp. 111 e 116.

³⁸ M. ABENSOUR, *Utopiques II*, p. 27. Corposa è anche la produzione abensouriana su Benjamin, fra cui vale la pena richiamare in part.: M. ABENSOUR, *Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, in H. WISMANN (ed), *Walter Benjamin et Paris. Colloque international*, Paris, Cerf, 1983, pp. 219-247, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques III*; M. ABENSOUR, *Le guetteur de rêves. Walter Benjamin et l'utopie*, «Tumultes», 8, pp. 81-119, ora in M. ABENSOUR, *Utopiques III*; M. ABENSOUR, voce *Benjamin*, in M. RIOT-SARCEY – TH. BOUCHET – A. PICON, *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2002, pp. 22-28. Abensour attinge soprattutto al *Livre des passages* e in particolare ai due *Exposé* introduttivi del 1935 e del 1939.

³⁹ Cfr. infra § 2.1 e M. ABENSOUR – V. PELOSSE, *Libérer l'enfermé. Auguste Blanqui (1972)*, Paris, Sens&Tonka 2014. Sull'interpretazione abensouriana dell'influenza di Blanqui su Benjamin cfr. in part. M. ABENSOUR, *Les passages Banqui*, Paris, Sens&Tonka, 2013.



radosso dell'utopia» che, da un lato, la situa indiscutibilmente sul versante dell'*emancipazione*, ma dall'altro, la lega al *mito* esponendola alla dinamica dell'eterna ripetizione storica: per questo «il pensiero dell'emancipazione non può staccarsi dall'utopia, ma al tempo stesso deve accoglierla con estrema circospezione, perché l'utopia è fondamentalmente ambigua». ⁴⁰ Coerentemente con uno 'stile' di pensiero mai orientato alla soluzione o alla sintesi ma piuttosto alla continua messa in tensione produttiva delle ambivalenze, è proprio sul crinale di tale ambiguità che Abensour sviluppa la proposta del *nuovo spirito utopico*. Lo fa, da una parte assumendo la persistenza dei «processi di mitologizzazione» che sempre espongono l'utopia al pericolo d'inflessione autoritaria, e quindi di distruzione, ma, dall'altra lavorando a mostrare quell'«eccedente» che la rende irriducibile sia al mito sia all'ideologia.

Editore francese della scuola di Francoforte, questo autore ne riprende allora la *Dialettica della ragione* per declinare sull'utopia il «movimento paradossale attraverso cui l'emancipazione si espone a rovesciarsi nel suo contrario», evidenziando tuttavia come, per sua stessa natura, l'utopia possieda una specifica capacità di sottrarsi all'inversione dialettica propria all'emancipazione. ⁴¹ Il *nuovel esprit utopique* consiste allora esattamente nel rintracciare e aggredire i punti ciechi dell'emancipazione utopica, le conversioni 'mitologiche' che le imprimerebbero un movimento regressivo situandosi così a debita distanza tanto dal rifiuto dogmatico dell'utopia quanto dalla sua valorizzazione acritica. Si tratta di «purgare» l'utopia dai «focolai di mitologizzazione» che sempre la minacciano, di metterla «a guardia» di se stessa rendendo produttivi perfino gli elementi del discorso dell'odio dell'utopia che possono essere convertiti in anticorpi contro i rischi di degenerazione mitico-autoritaria. Il *nuovel esprit utopique* è un'*ermeneutica critica*, un pensiero dell'utopia fondato sull'«autoriflessione», sull'indagine dei «punti ciechi» dell'emancipazione che minacciano anche l'utopia, e volto perciò a «integrare ciò che c'è di giusto e pertinente nella critica dell'utopia» per farne «un anti-

⁴⁰ M. ABENSOUR, *Le Nouvel Esprit utopique*, p. 217: «séparer l'utopie du mythe consiste donc à isoler les foyer de mythologisation pour arrêter aussi bien le travail de transfiguration quel le retour de l'archaïque sous le voile du nouveau».

⁴¹ M. ABENSOUR, *Utopie et émancipation*, p. 57. Negli anni Settanta il lavoro editoriale di Abensour appare importante almeno quanto la sua produzione intellettuale, dal momento che, da direttore della collana *Critique de la politique* dell'editore Payot, cura dal 1974 la pubblicazione in Francia dei più rilevanti testi della scuola di Francoforte (operazione che deve essere letta anche nel quadro del dibattito critico nel marxismo francese su cui cfr. *infra* § 2.1): cfr. il breve testo, ripreso in tutte le pubblicazioni della collana, M. ABENSOUR, *Présentation de la collection «Critique de la politique»*, in M. HORKHEIMER, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, pp. 7-8, e M. ABENSOUR, *La théorie critique: une pensée de l'exil?*, «Archives de philosophie», 45/1982, pp. 179-200.

doto contro la mitologia che la rovina», ovvero a «strappare [*arracher*] ai nemici dell'utopia gli argomenti contro l'utopia per metterli al servizio dell'utopia» e abbandonarla alla sua energia libertaria.⁴²

Si noti che il *nuovel esprit utopique* designa sia l'intera «costellazione apparsa dal XIX secolo» a partire da Leroux, sia la specifica temperie messa a fuoco attraverso il pensiero di Benjamin, autore da cui, accanto al tema del mito, Abensour mutua l'idea delle utopie come «espressione di sogni del collettivo» e precipitato della sua «coscienza onirica». Sogni che costituiscono la condizione stessa di possibilità del «risveglio» collettivo: a partire da essi si tratta allora di mettere a punto delle «tecniche di risveglio storico» in grado di valorizzare il portato di realtà già insito nelle utopie. È la cruciale problematica della «conversione utopica», di quel lavoro di «metamorfosi dell'utopia» nel concetto benjaminiano di «immagine dialettica» che la spoglia dalla tendenza mitico-autoritaria per liberarla alla tensione verso l'«*écart absolu*» che le è propria. E allora – in questo pensiero politico-poetico – il «paradosso» che lega le utopie alla possibilità tanto dell'emancipazione quanto della regressione autoritaria può essere sciolto solo dalla conversione di queste «forme di sogno» e «visioni oniriche» del collettivo in «immagine dialettica sotto forma di risveglio».⁴³

Questa conversione benjaminiana dell'immagine di sogno in immagine dialettica costituisce un primo «metodo» della conversione utopica, accanto a cui Abensour indica poi quello dell'«*epoché* fenomenologica» di Emmanuel Lévinas, che consente di intendere l'utopia come apertura verso l'altimenti e come determinazione a trascendere la situazione data. Al primato dell'Io e del soggetto Lévinas oppone infatti un «intrigo più antico, originario, anarchico, quello della prossimità a cui il filosofo accede quando pratica la riduzione fenomenologica»: un «contromodello del Leviatano» che alla guerra di tutti contro tutti oppone l'«ipotesi della prossimità e della sua precedenza». Il concetto di utopia può allora essere pensato a partire dall'idea che la soggettività, l'Io, non è una dimensione originaria, ma si costituisce dialogicamente nel rapporto asimmetrico con un Tu che lo interpella ma che rimane, come l'utopia, inoggettivabile e inassegnabile a un luogo dato. Di qui la «possibilità di un'epoché utopica» che corrisponde alla costante riattivazione di una differenza non colmabile, di *un'educazione del desiderio e dell'immaginazione di*

⁴² M. ABENSOUR, *Utopiques II*, pp. 197 e 267.

⁴³ M. ABENSOUR, voce *Benjamin*, p. 22. M. ABENSOUR, *Utopie et émancipation*, p. 50; M. ABENSOUR, *Utopiques II*, pp. 32-42. Si tratta di una lettura complessa della riflessione benjaminiana in parte poggiata sull'interpretazione di un carteggio con Adorno che conduce all'ipotesi che «se il sogno può riprodurre l'immagine mitologica, il risveglio, compito del presente, può definirsi come la rottura dell'immagine mitologica e la costruzione dell'immagine dialettica, come se si trattasse attraverso il risveglio di liberare l'utopia dal suo involucro mitologico» (*Utopiques II*, *ivi*, pp. 216-17).



altrimenti.⁴⁴ E in questo primato etico dell'altro e dell'alterità, la conversione utopica consiste nella messa «in movimento dell'intersoggettività dei desideri utopici», nell'attivazione di un «altrimenti che essere» come immagine di radicale alterità. In questo modo l'utopia viene restituita a quello che Abensour considera il suo ambiente natio: il campo dei legami umani e il luogo etico del rapporto con l'altro. Ritroviamo in questa concezione dell'utopia la centralità della dimensione delle relazioni inter-umane e del legame sociale in cui la situava già Pierre Leroux, «pensatore dell'umanità» intento a tradurre le utopie in una nuova religione per conferire loro carattere universalista, a partire da cui Abensour svolge una «transizione» fino al Lévinas «pensatore di un nuovo umanesimo, l'umanesimo dell'altro uomo». ⁴⁵

2. *Marxismo, utopia e democrazia*

«Non si può comprendere Abensour senza capire a chi e a cosa si oppone», scrive Cervera-Marzal,⁴⁶ e in effetti solo il dialogo critico con altri autori o correnti conferisce piena intelleggibilità alla funzione del dispositivo utopico nell'insieme della proposta teorica di questo pensatore. Abbiamo visto la critica del discorso della *haine de l'utopie*, ma, come segnalato in sede introduttiva, essa lavora in maniera complementare alla polemica nei confronti dell'interpretazione marxista dell'utopia. Ed anzi vedremo adesso come l'intero motivo utopico sembri nutrire in Abensour un confronto critico con il marxismo volto a riattivare un pensiero dell'emancipazione ispirato a Marx e votato a una concezione radicale e anti-statuale della *democrazia*. Esaminiamo dunque lo sviluppo di questo dialogo critico (§ 2.1) per poi indagare l'operatività dei medesimi moventi nell'itinerario intellettuale di Jacques Rancière, nel suo utilizzo del motivo dell'utopia e in una concezione agonica, radicale e conflittuale della democrazia che, pur innestandosi su un differente impianto teorico-politico, costituisce l'approdo comune a entrambi questi pensatori (§ 2.2).

⁴⁴ Sull'utopia come «educazione al desiderio» nel pensiero di Abensour cfr. R. LEVITAS, *The Concept of Utopia*, Hertfordshire, Philip Allan, 1990, pp. 121-24. C. NADIR, *Utopian Studies, Environmental Literature, and the Legacy of an Idea: Educating Desire in Miguel Abensour and Ursula K. Le Guin*, «Utopian Studies», 21, 1/2010, pp. 24-56.

⁴⁵ M. ABENSOEUR, *Utopiques II*, pp. 31 e 46-54, 204, 73, 234 e 11. Sull'interpretazione abensouriana di Lévinas cfr. in part. M. ABENSOEUR, *L'utopie des livres*, in AA.VV., *Emmanuel Lévinas. La question du livre*, Paris, IMEC, 2008, pp. 67-87, ora in M. ABENSOEUR, *Utopiques II*, pp. 63-96. M. ABENSOEUR, *Utopie: future et/ou alterité*, in P. KERSZBERG – A. MAZZU – A. SCHNELL (eds), *L'oeuvre du phenomene. Mélanges offerts à Marc Richir*, ora in M. ABENSOEUR, *Utopiques II*, pp. 227-55.

⁴⁶ M. CERVERA-MARZAL, *Miguel Abensour*, p. 16.

2.1 *Come usare l'utopia marxiana contro la scienza marxista*

Fra le prime utopie socialiste della Triade di Leroux e il nuovo spirito utopico, fra la rivoluzione del 1848 e la Comune del 1871, Abensour indica una fase intermedia – il «*neo-utopismo*» – segnato dalla reinvenzione delle dottrine. Un periodo in cui lo slancio utopico continua, ma sempre al di fuori dalle scuole consolidate, come suggerisce la *critica dell'epigonismo* che Leroux declina sui movimenti utopisti post-1848. «La storia di tutte le scuole» è «monotona storia di naufragi» perché i discepoli-epigoni, invece di sviluppare il metodo del fondatore, custodiscono l'ortodossia delle idee «adattandole alla società esistente e riformulandole nel linguaggio della cultura dominante». È ciò che emerge dalla vicenda del fourierismo, in cui Abensour distingue i discepoli «ortodossi», come Considerant, e quelli «eretici e anti-istituzionali», che innovano e reinventano la dottrina, come Proudhon e, soprattutto, Joseph Déjacque, esule in America dopo il '48, inventore del termine «libertario» e autore di un'utopia importante, *L'Humanisphère*, volta a reinventare il motivo fourieriano del *phalanstère*. «I veri discepoli sono gli eretici», che non mirano a creare una nuova assiomatica, ma a riprendere «il cammino verso l'ignoto» riattivando il «movimento energetico» di partenza.⁴⁷

«Allo stesso modo, si può dedurre coerentemente che è fra gli avversari dell'utopia, Blanqui e Marx, che si è continuata l'opera dei grandi scopritori»,⁴⁸ scrive Abensour avanzando una tesi recentemente sviluppata da un testo di Dardot e Laval volto a rivelare Marx non più come l'*enfant sans père* althusseriano, ma piuttosto come, fra le altre cose, «uno dei discepoli più compiuti del maestro» Saint-Simon, «autentico titolare» di alcune nozioni fondamentali del pensiero marxiano, fra cui la stessa idea di comunismo.⁴⁹ Fin dalla tesi di dottorato, tutta la riflessione di Abensour appare d'altra parte animata dalla questione del rapporto fra il filosofo di Treviri e l'utopia socialista: «avevo la sensazione che vi fosse in Marx» una «dimensione utopica [...] che nessuno osava sostenere in Francia all'epoca, escluso Maximilien Rubel»

⁴⁷ M. ABENSOEUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, pp. 129-136: «Il vero discepolo è colui che riprende il cammino verso l'ignoto e non colui che fa rientrare l'ignoto in seno al già noto. Invece di rinserrare e banalizzare il cammino, di creare una nuova assiomatica, di ricentrare quello che è stato decentrato, il vero discepolo accentua il decentramento, rompe con l'ortodossia riattivando il movimento energetico di partenza. [...] Un filo segreto riannoda la dissidenza iniziale alla dissidenza ricominciata. Un nemico comune: la cultura. [...] Proudhon, in un primo tempo, non ripete Fourier, lo inventa, dice Leroux. Déjacque lascia cadere il falansterio, anticaglia inutile e sopravvivenza del monachesimo, e fa un salto verso l'umanosfera». Appare già chiaro come il vero soggetto della critica sia il rapporto a Marx dei suoi discepoli marxisti. Sull'utopia, o più precisamente sull'«*ucronia*» di Joseph Déjacque e la «definizione dell'anarchia quale utopia» cfr. C. DE BONI, *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 69-83.

⁴⁸ M. ABENSOEUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, p. 134.

⁴⁹ P. DARDOT – C. LAVAL, *Marx, prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 45.



–⁵⁰ il biografo ed editore francese di Marx a cui Abensour dedica la monografia *Pour redécouvrir Marx*.⁵¹ E proprio l'interpretazione marxiana dell'utopia socialista è oggetto dell'ultima opera del nostro autore – *Utopiques IV. L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique* – tesa a inscrivervi un «salvataggio per *transfert*» segnato dalla «*transcroissance*» dell'utopia in una teoria della storia e nel «movimento reale» del comunismo critico, che della prima conserva intatto il portato di rottura radicale rispetto al presente, in un'operazione autoriflessiva di ermeneutica critica che evoca il metodo proprio al *nuovel esprit utopique*.⁵²

Si tratta allora di distinguere questa critica da quella engelsiana fondata sull'opposizione utopia/scienza, e, per questa via, di aggredire tutti i nodi teorici della «macchina d'esclusione marxista» che ha «misconosciuto» l'utopia marcandola «del segno derisorio dell'infantilismo». Per questo, Abensour costruisce una «costellazione di utopie» ottocentesche centrata su autori – come Leroux, Déjacque, Blanqui e Morris – irriducibili alle etichette tradizionali del socialismo utopico, e in grado di mostrare, ancora, una «persistenza» dell'utopia che si spinge ben oltre il '48 e l'affermarsi del marxismo, invalidando così anche la comprensione teleologica fondata sull'opposizione infanzia/maturità. L'obiettivo è dunque riprendere e far «apparire un'altra tradizione socialista e un altro socialismo come dimensione perduta», colta al di qua dell'«evirazione» che quell'«epigonismo di Marx» chiamato marxismo ha prodotto degli elementi più produttivi dell'utopia socialista, quelli in aperta rottura con la razionalità borghese come il sensualismo, l'esoterismo, la critica della famiglia, della pedagogia, del lavoro, della tecnica, della morale e della

⁵⁰ M. ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique*, p. 269. Abensour difende nel 1973 la dissertazione scritta sotto la direzione di Charles Eisenmann e Gilles Deleuze e intitolata *Les formes de l'utopie socialiste-communiste: essai sur le communisme critique et l'utopie*.

⁵¹ M. ABENSOUR, *Le nouvel esprit utopique*, p. 198, e cfr. M. ABENSOUR – L. JANOVER, *Maximilien Rubel. Pour redécouvrir Marx*, Paris, Sens&Tonka, 2008. Rubel è stato, fra l'altro, il curatore di un'edizione francese delle opere di Marx per La Pléiade segnata da una radicale messa in questione delle scelte editoriali di Engels, mentre uno dei suoi lavori più importanti titola, significativamente, *Marx critique di marxisme* (Paris, Payot, 1974).

⁵² M. ABENSOUR, *Utopiques IV* è segnato dalla ripresa dei saggi M. ABENSOUR, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique (I)*, «Textures», 6-7/1973 pp. 3-26, e M. ABENSOUR, *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique (II)*, «Textures», 8-9, 1974, pp. 55-81. «Perfino nelle dichiarazioni più anti-utopiche di Marx si esprime uno slancio utopico che si ignorerebbe completamente se si confondesse questa critica con una qualunque volontà di distruzione o di esclusione dell'utopia», M. ABENSOUR, *Marx: quelle critique de l'utopie?*, in P. ANSART (ed), *Rencontres autour de Pierre Fougeyrollas*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 27. Per argomentare queste tesi, Abensour ritorna spesso, ad esempio, sulla lettera di Marx ai comunisti di Cabot in cui cerca di dissuaderli a partire per l'America in ragione proprio dell'alta considerazione del loro contributo al progetto della rivoluzione in Europa.

politica.⁵³ Una postura che Abensour proietta poi anche sulla storia del movimento operaio, in particolare attraverso il confronto con il lavoro di E.P. Thompson, in cui va alla ricerca della funzione dell'utopia nel processo di emergenza di tale movimento e di cui cura la tardiva traduzione francese del celebre *The Making of the English Working Class*.⁵⁴

Guardato in controtuce, tutto il tema dell'utopia appare insomma come una poderosa macchina critica attraverso cui rivelare i limiti del marxismo per recuperare gli elementi più emancipativi del pensiero di Marx – vale a dire, appunto, quelli ‘utopici’. Così la *critica dell'epigonismo* lerouxiana si rileva come il dardo da scagliare contro taluni sviluppi del marxismo occidentale in quanto «inversione stessa del pensiero» del maestro, e in particolare contro la scuola di Louis Althusser, in cui Abensour vede la coerente continuazione – nello sviluppo del concetto di ideologia – della giustapposizione engelsiana fra socialismo utopico e scientifico. La stessa idea di un *nuovel esprit utopique* rivela d'altra parte un'esplicita intenzione polemica verso quel *nuovel esprit scientifique* di cui tale scuola si voleva interprete.⁵⁵ «Sotto le apparenze del nuovo e della riscoperta, si riproduceva e si confortava un marxismo politico orientato verso il partito e lo Stato», scrive Abensour rievocando quella che già Karl Korsch chiamava l'«utopia reazionaria» di una restaurazione del marxismo originale.⁵⁶ Contro l'idea althusseriana delle «rotture epistemologiche», Abensour insiste allora sulla compresenza nel pensiero marxiano di due tendenze, costanti e in qualche modo opposte: da una parte l'ideologia eco-

⁵³ M. ABENSOUR, *Le nouvel esprit utopique*, p. 198 e M. ABENSOUR, *Pierre Leroux et l'utopie socialiste*, p. 135. La «macchina di esclusione marxista» finisce per lavorare solidariamente con il rigetto dell'utopia da parte del pensiero conservatore in difesa dell'ordine esistente e di quello liberale in nome dell'accostamento al totalitarismo.

⁵⁴ Questo celebre testo del 1963 appare in traduzione francese solo nel 1988 grazie alla tenacia del nostro autore, che ne scrive un'importante presentazione, M. ABENSOUR, *La passion d'Edward P. Thompson*, in E.P. THOMPSON, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*; trad. fr. Paris, Points-Seuil, 2012, pp. XXVII-XLVIII. È questo un primo importante punto di contatto con il lavoro di Rancière che pure prende le mosse dal lavoro di Thompson per orientare il suo percorso di ricerca dopo la rottura con Althusser (cfr. *infra* § 2.2).

⁵⁵ Contro il profilo hegeliano, umanista e/o esistenzialista che, da Kojève a Sartre, il marxismo era andato assumendo in Francia nella prima metà del Novecento, Louis Althusser muove alla ricerca della *differenza specifica* della filosofia di Marx, delle discontinuità con la precedente coscienza filosofica, vale a dire di una «rottura epistemologica» intesa come «mutamento avvenuto nella problematica teorica, contemporaneo alla fondazione di una nuova disciplina scientifica» tale da segnare l'inizio di una nuova concezione della filosofia. La specificità di questo lavoro consiste nel tentativo di applicare la filosofia marxista a Marx, provando a rileggere tutta la sua opera attraverso «una teoria marxista della natura differenziale delle formazioni teoriche e della loro storia, ossia una teoria della storia epistemologica, che è poi la filosofia marxista stessa» (L. ALTHUSSER, *Per Marx* [1965], Roma, Editori Riuniti 1967, pp. 25-32). Data la posizione acquisita da questo pensatore nell'accademia francese, è possibile scorgere una polemica anti-althusseriana anche nella valorizzazione da parte di Abensour di un altro aspetto dell'opera di Leroux, la *Réfutation de l'eclectisme* (1839), vivace critica contro la figura del filosofo-funzionario, conseguente all'istituzione di un corpo di lavoratori intellettuali specializzati salariati dello Stato. Una figura magistralmente incarnata dal “grande vecchio” dell'istruzione universitaria in Francia, quel Victor Cousin di cui Leroux critica la volontà di concepire la filosofia sul modello di una scienza separandola artificialmente dai corpi e dalla vita sociale e popolare.

⁵⁶ M. ABENSOUR, *Le procès des Maîtres rêveurs*, pp. 64-65.



nomicista, eteronoma e positivista del progresso, e, dall'altra, la logica tutta politica dell'emancipazione, che, lungi dall'appartenere solo alla fase giovanile, non smette di attraversare tutti i suoi testi storico-politici. Ed è sull'interpretazione di questo secondo versante del pensiero marxiano che il filosofo francese poggia lo sviluppo di un aspetto cruciale della sua riflessione: l'idea che la pratica della democrazia e della divisione democratica siano la forma politica di quella trasformazione del legame sociale inscritta al cuore delle utopie.

Pur reputandolo autore fondamentale per pensare l'emancipazione moderna, Abensour rifiuta, con Lefort, l'assimilazione marxista del concetto di dominazione a quello di sfruttamento, e della politica ai rapporti economici, e insiste invece su una dimensione di autonomia irriducibile del politico rispetto a ogni sua comprensione meramente sociologica, scientifica, oggettivista. Di qui, questo autore si propone di usare Marx contro Marx per sviluppare la nozione di *vera democrazia* e collocarla al centro della propria proposta teorico-politica. Nel testo marxiano del 1843 sulla filosofia del diritto hegeliana ritrova infatti «la scoperta» che la democrazia autentica comporta sempre una lotta contro lo Stato: è «l'apertura di una scena agonistica» segnata da una lotta indefessa e mai compiuta contro le diseguaglianze e per l'emancipazione «che ha per obiettivo [*cible*] naturale e privilegiato lo Stato». ⁵⁷ In quanto tensione all'abolizione della distinzione fra governanti e governati, e all'istituzione di uno stato di non-dominazione, la «vera democrazia» implica necessariamente un conflitto politico contro la dominazione, una lotta la cui istituzionalizzazione lascia sempre aperti gli spazi di nuovi conflitti e che, come l'utopia, è sempre esposta al rischio di rovesciarsi nel suo opposto. Il tema della democrazia si fonde così con quello dell'utopia come base su cui poggiare un pensiero radicale dell'emancipazione moderna. Contrariamente all'Unità dello Stato, la democrazia in quanto governo condiviso dei «molti» poggia sulla pluralità, è espressione delle differenze e delle divisioni su cui si fonda il politico. È il concetto lefortiano di «divisione originaria del sociale» fra le posizioni di dominio e di dominazione che afferma la centralità del conflitto, e della democrazia quale unica forma politica capace di assumerlo: que-

⁵⁷ M. ABENSOEUR, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* (1997), Napoli, Cronopio, 2008, p. 9: «Marx non intende annunciare che l'amministrazione delle cose sostituirà il governo degli uomini, ma affermare – coi Francesi moderni – che l'avvento della democrazia significa la scomparsa dello Stato politico» (p. 20). In questo testo Abensour lavora a declinare sul pensiero del giovane Marx le categorie sviluppate da diversi studiosi sulla scia della pubblicazione di J.G.A. POCOCK, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, il Mulino, 1980.

sta democrazia radicale, conflittuale, tumultuaria, «selvaggia» o «insorgente» – che Abensour attinge dalla riflessione del gruppo *Socialisme ou Barbarie* di Lefort e Castoriadis – è la forma politica della divisione originaria del sociale. E si tratta di una concezione per molti versi analoga a quella che – pur all'interno di un differente “modello” teorico-politico – anche Jacques Rancière sviluppa seguendo numerosi moventi polemici, gesti teorici e riferimenti storici comuni.

2.2 *Le utopie proletarie di Jacques Rancière*

Come noto, la “scuola althusseriana” prende posizione nel dibattito del marxismo europeo in particolare con la pubblicazione di *Lire le Capital* (1965), alla cui prima edizione, insieme ad Althusser, collaborano Macherey, Balibar, Establet e Rancière. La vicenda del Sessantotto induce poi quest'ultimo a un distacco critico dal maestro, dalla sua teoria dell'«ideologia» come visione mistificata del reale che scaturisce dalla struttura sociale in funzione conservativa e di cui le masse sono preda, e dalla sua idea della «scienza» marxista come lavoro di svelamento della realtà con metodo scientifico attraverso cui gli intellettuali operano «la critica del falso sapere in nome del sapere vero». Anche qui, dunque, bersaglio polemico è la vocazione “scientifica” dell'althusserismo, cui Rancière oppone il «diritto delle masse alla parola e all'azione autonoma», proponendosi «di affermare a livello teorico la capacità delle classi dominate di formare le armi ideologiche della loro lotta». ⁵⁸ Ne risulta un ripensamento complessivo del modo di fare filosofia politica, che spinge questo autore a un lavoro di archivio volto a ritrovare negli scritti proletari degli anni 1830-40 una diversa interpretazione della tradizione operaia e socialista, fuori e prima della «rappresentazione scientifica» del «marxismo universitario», in una critica egualitarista all'idea della «diversità empirica dei saperi» fondata sull'«opposizione fra la scienza e il suo Altro». ⁵⁹ Considera-

⁵⁸ J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser* (1973), Milano, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 35 e 11 (alla contrapposizione althusseriana fra ideologia e scienza Rancière oppone qui il tema della ricerca di un'«ideologia proletaria» in quanto «pratiche delle masse prodotte dalla lotta anticapitalistica»). La vicenda del maggio 1968 è fondamentale nell'orientare questo spostamento di Rancière: sul suo riflesso (e del maoismo) fin dentro i lavori più recenti sullo statuto della filosofia politica cfr. l'importante intervento di D. PALANO, *Lo scandalo dell'uguaglianza. Alcuni appunti sull'itinerario teorico di Jacques Rancière*, «Filosofia politica», 3/2011, pp. 505-520, e sul tema del maoismo cfr. R. WOLIN, *The Wind from the East. French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960s*, Princeton University Press, Princeton 2010. Alla prima edizione francese di *Lire le Capital* (2 vol., Paris, Maspero, 1965) Rancière aveva partecipato con un saggio che sviluppava un tema classico dell'althusserismo – il confronto fra il giovane Marx e quello maturo –, ma che viene poi rimosso dalle edizioni successive, e ripubblicato autonomamente, J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica. Dai «Manoscritti del 1844» al «Capital»*, Milano, Feltrinelli, 1973 (l'Introduzione di P. A. ROVATTI discute le ragioni di tale rimozione). Sul tema cfr. anche J. RANCIÈRE, *Come utilizzare una riedizione di «Leggere il Capitale»*, in A. LIPIETZ, *Da Althusser a Mao?*, Milano, Aut aut, 1977, pp. 67-91.

⁵⁹ «Decisi di prendere le cose dall'altro lato: dal lato di coloro di cui il giovane Marx aveva allora tradotto pensieri e battaglie nella sua dialettica sovrana. [...] Presi così la strada delle biblioteche



mo dunque l'espressione più compiuta di questo progetto per interrogare il ruolo che Rancière accorda ai dispositivi utopici nelle vicende operaie che innervano *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981).⁶⁰

Come in Abensour, la critica della scuola althusseriana induce dunque un recupero di vicende perdute o relegate ai margini della rappresentazione teologica al cui apice si colloca la fondazione scientifica del marxismo.⁶¹ In Abensour tali vicende sono quelle del ripensamento critico dell'utopia in autori come Leroux e Déjacque, e, poi, Benjamin e Lévinas. In Rancière si tratta invece delle vicende umane e intellettuali di militanti proletari nello snodo storico in cui il movimento operaio e socialista vede la luce sotto l'egida dell'utopia. Secondo questo autore, infatti, la storia francese di tale movimento non può essere pensata senza gli elementi utopici che ne costituiscono la singolarità, senza osservarla nei punti di convergenza «delle nuove religioni dell'industria o dell'amore, delle rivoluzioni pedagogiche e delle elaborazioni autodidattiche, delle filologie stravaganti e delle lingue nuove, delle pratiche e delle culture mediche eterodosse, delle astronomie popolari e delle speculazioni sui mondi lontani, passati e futuri». ⁶² L'utopia esercita «sempre questa funzione di creare lo scarto», e «nel XIX secolo, c'è stato bisogno che ci fossero anzitutto delle *figures d'écart* perché apparisse il movimento operaio». ⁶³ Per questo *La nuit des prolétaires* è anche storia di incontri proletari con dei «*savoirs hérétiques*» come l'omeopatia e l'economia cenobitica, o della vicenda di Louis Vinçard, istruito dalla madre semi-illetterata che applica il metodo di emancipazione intellettuale di Joseph Jacotot – cui Rancière poi *Le maître ignorant* (1987). ⁶⁴ È racconto dell'«aurora virginale» d'incontro con la «parola

e degli archivi e trasformai il mio corso di filosofia in gruppo di ricerca sulla storia operaia», J. RANCIÈRE, *Postface à la nouvelle édition*, in A. FAURE – J. RANCIÈRE (eds) *La parole ouvrière. Textes choisis et présentés par Alain Faure et Jacques Rancière* (1976), Paris, La fabrique, 2007, pp. 338-339. Questa fase dell'itinerario rancièriano è segnata dalla vicenda della rivista «*Révoltes logiques*», su cui cfr. la raccolta di interventi J. RANCIÈRE, *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques 1975-1985*, Paris, Horlieu, 2003.

⁶⁰ J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981 (testo di grande rilievo ancora non disponibile in lingua italiana).

⁶¹ «Nessun dubbio che Abensour sottoscriverebbe in gran parte la critica rancièriana di Althusser, dal momento che essa si fonda sulla riabilitazione delle competenze politiche del popolo, che Abensour stesso ha contribuito a riattivare», scrive M. CERVERA-MARZAL, *Miguel Abensour*, p. 82.

⁶² J. RANCIÈRE, *Le parole della storia. Saggio di poetica del sapere* (1992), Milano, Il saggiatore 1994, p. 141 (si tratta di un testo importante volto a fissare teoricamente metodo e principi di scrittura della storia emersi in *La nuit des prolétaires*).

⁶³ Intervista *Jacques Rancière: la politique n'est-elle que de la police?*, in «L'Humanité», 1 giugno 1999.

⁶⁴ J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante* (1987); Milano, Mimesis, 2009. Questo lavoro restituisce la vicenda di Joseph Jacotot (1770-1840), ideatore di un metodo didattico fondato sul principio dell'uguaglianza delle intelligenze in cui la funzione del maestro si trova perciò progressivamente

d'amore» di Saint-Simon e con la sua propaganda che trasforma le esistenze del contabile Thierry, del calzolaio Boileau e di Louis-Gabriel Gauny – falegname parquettista i cui scritti sono stati raccolti da Rancière in *Le philosophe plebeien* (1983).⁶⁵ Vicende, figure e testi attraverso cui prendono posto nell'itinerario rancièrano le tesi sull'uguaglianza delle intelligenze che al tempo stesso compiono la critica dell'epistemologia althusseriana e aprono l'orizzonte dei suoi lavori sulla democrazia e sullo statuto della filosofia politica. Come in Abensour, dunque, il tema dell'utopia serve a riportare alla luce il portato emancipativo di elementi *utopici* che segnano la tradizione socialista ma ne sono poi stati elisi dall'affermarsi della sua vocazione “scientifica” e anti-utopica.

E anche il motivo del sogno/risveglio agita questi *Archives du rêve ouvrier*, perché *la notte dei proletari* è il tempo rubato al riposo del sonno per appropriarsi della pratica borghese della scrittura, negata a chi subisce la dura disciplina del lavoro. Mentre “tecniche di risveglio” si possono scorgere negli incontri notturni fra questi operai marginali innamorati delle notti borghesi e alcuni borghesi marginali, profeti di un nuovo giorno, militanti utopisti innamorati delle sofferenze del mondo operaio. Al centro di questa ricerca troviamo così la vicenda di operai che divengono falangisti proudhoniani, la spedizione icariana in America dei proletari cabettisti e, soprattutto, l'indagine del modo in cui un segmento del militantismo operaio parigino è stato investito dalla vicenda del movimento sansimoniano giunto al suo momento più squisitamente “utopico” con il ritiro degli apostoli nella comunità di Menilmontant. È la fase delle cerimonie della “presa d'abiti”, del «famoso gilet sansimoniano che abbottonato sulla schiena richiedeva ogni giorno l'aiuto dell'altro e ricordava la solidarietà umana a quelli che fossero tentati di dimenticarla», scrive Abensour svolgendo continui riferimenti a questa «pratica simbolica» come esemplificazione del legame sociale utopico in quanto apertura verso l'altro. E, come in Abensour, anche nella ricerca rancièriana, la questione dell'utopia si traduce anzitutto in quella della reinvenzione del *legame sociale*: «non c'è bisogno del latino per capire il grande principio della filologia sansimoniana: una *religione* nuova, che significa un *legame* nuovo fra gli uomini». ⁶⁶

a scomparire. Su questi temi cfr. anche J. RANCIÈRE, *Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre*, in AA.VV. *Les sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXe siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 1985.

⁶⁵ L-G. GAUNY, *Le Philosophe plebeien. Textes réunis par Jacques Rancière*, Paris, La Découverte, 1983.

⁶⁶ J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires*, p. 168: «questa nuova famiglia nuova rappresenta più che la razionalità di una organizzazione del lavoro, un altro spazio per la loro vita di lavoratori [...] La parola che attira questi uomini verso la Dottrina, prima che Lavoro e Associazione, è quella di Amore. [...] L'opposizione fra la violenza del vecchio mondo e la pace fraterna del nuovo tende a



La questione dell'utopia corrisponde qui, dunque, a quella della «ricezione» dei contenuti del socialismo utopico nella temperie proletaria degli anni 1830-40 che segna la genesi del movimento operaio e socialista. E il tema della «conversione utopica» è quello del modo in cui la «Dottrina», le teorie dei maestri sono state tradotte in pratiche utopiche di reinvenzione del legame sociale in grado di restituire un'altra tradizione del movimento dell'emancipazione moderna irriducibile alle rappresentazioni teleologiche del «marxismo universitario». Per questo Rancière si concentra sulla «storia delle relazioni complesse fra operai emancipati e capi delle scuole utopiste»,⁶⁷ sui cortocircuiti che l'adesione di questi proletari «intellettuali» inducono sulle forme dell'apostolato e sui contenuti della dottrina, e viceversa, sui riflessi che le pratiche dei movimenti utopici hanno sullo sviluppo dei movimenti degli operai.

«Vorrei studiare non il discorso utopico nel suo tessuto ma le condizioni della sua ricezione in una congiuntura data», scrive ancora Rancière: «non mi interessa al *non-luogo* dell'utopia, a questa funzione di scarto assoluto o di finzione operativa [...], ma al suo *luogo*, vale a dire al *rapporto* fra essa» e le forme di organizzazione, gli ideali, le parole d'ordine operaie.⁶⁸ Il tema dell'utopia emerge così in maniera «obliqua» dall'indagine del significato ad esso accordato in scritti proletari che per questo autore incarnano la più radicale messa in discussione della «tradizione marxista secondo cui la coscienza operaia non poteva svilupparsi che con l'aiuto di una scienza venuta dall'esterno».⁶⁹ La scrittura, la presa di parola operaia viene allora intesa come gesto di rottura di un'identità imposta, «lavoro di disidentificazione» che passa attraverso il rifiuto di un'espressione ritenuta *propria* al modo di essere operaio.⁷⁰ Al discorso delle classi sociali viene allora opposto quello – tutto

diventare quella del mondo esterno che si fugge e dell'oasi di pace trovata nello spazio chiuso della Famiglia sansimoniana» (pp. 168-197).

⁶⁷ J. RANCIÈRE, *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)* [1988], «Tumultes», 20/2003, p. 59. «Sono sempre stato colpito da questo rapporto duplice, ambiguo, dei proletari di fronte alle utopie: essi aderiscono all'utopia come riconfigurazione polemica dell'ordine del possibile, ma sono assai meno tentati dalle forme concrete di organizzazione che gli utopisti propongono. Essi politicizzano l'utopia, essa che pretendeva di farla finita con i conflitti politici» (Intervista Jacques Rancière: *la politique n'est-elle que de la police?*).

⁶⁸ J. RANCIÈRE, *Utopistes, bourgeois et prolétaires*, «L'homme et la société», 37/38, 1975, pp. 87-98.

⁶⁹ J. RANCIÈRE, *Préface a Le philosophe et ses pauvres* (1983), Paris, Gallimard 2006, pp. III-IV.

⁷⁰ J. RANCIÈRE, *Postface a La parole ouvrière*, p. 341: questo autore valorizza perciò il significato di rottura del gesto della scrittura in quanto attività non pertinente alla posizione sociale di questi operai, in cui essi entrano in modo «illegittimo» sottraendosi all'identità loro imposta per appropriarsi di linguaggi – borghesi, romantici, colti o poetici – che non gli appartengono. Per una critica della ricezione rancièriana del *linguistic turn* nella sua ricerca storica e filosofica cfr. M.G.

politico e insieme individuale e collettivo – dell'*emancipazione*; «parola chiave della speranza operaia» nel XIX secolo che Rancière pensa, allo stesso modo di Abensour, anzitutto in termini di apertura all'altro. «L'emancipazione non conosce la separazione dell'individuale e del collettivo» perché essa è fondamentalmente un'*eterologia*, una logica dell'altro, un processo di apertura e disidentificazione, un essere-insieme che non smette di essere-singolare ed essere-tra differenti luoghi e identità, e si produce a partire dal riconoscimento di colui che è designato come *escluso*.⁷¹

«L'emancipazione è la potenza in atto dell'uguaglianza degli esseri intellettuali. [...] Il movimento dell'emancipazione non è la lotta di una classe contro un'altra, è la lotta dell'uguaglianza contro l'ineguaglianza».⁷²

Come noto, questo itinerario conduce alle tesi de *La méésentente* (1995), in cui Rancière identifica – attraverso la contrapposizione con la nozione di *police* – l'origine e il tutto della *politica* nel «disaccordo», nell'esplosione del conflitto che investe il criterio stesso attraverso cui si determina il valore e la posizione delle differenti «parti» nella comunità, che diviene comunità *politica* proprio perché divisa da tale disaccordo. Politica è infatti questo dissenso che attiva l'uguaglianza delle intelligenze degli esseri parlanti contro l'ineguaglianza distribuzione dei corpi sociali, e che rompe l'ordine del dominio attraverso l'istituzione di una «parte dei *senza-parte*», di «coloro che non hanno diritto di essere contati».⁷³ Ed è evidente come essa converga con la *democrazia* in quanto potere di coloro che non hanno titolo di esercitare potere, in quanto unica possibile forma di istituzione dell'uguaglianza: una concezione agonica e conflittuale della pratica democratica che, pur seguendo un itinerario differente, giunge a un approdo estremamente prossimo a quello di

MERIGGI, *L'invenzione della classe operaia. Conflitti di lavoro, organizzazione del lavoro e della società in Francia intorno al 1848*, Milano, Franco Angeli, 2002.

⁷¹ J. RANCIÈRE, *Le parole della storia*, pp. 141-46, J. RANCIÈRE, *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé*, pp. 56-59: «L'emancipazione è sempre al tempo stesso *collettiva* – esperienza della potenza di una comunità che agisce nella e per l'uguaglianza –, ma anche *individuale* perché poggia sulla scoperta di sé attraverso l'uso della parola in quanto essere non solo materiale di lavoro e di bisogno, essere intellettuale che riflette e comunica, vocato a un destino altro dallo sfruttamento».

⁷² *Ivi*, pp. 60 e 62.

⁷³ J. RANCIÈRE, *Il disaccordo* (1995), Roma, Meltemi, 2007, pp. 33-57 (cfr. anche l'importante introduzione di B. MAGNI, *Pensare la politica sotto il segno della divisione: l'itinerario eretico di Jacques Rancière*). All'origine di ogni comunità vi è, secondo Rancière, anche un principio di giustizia in base a cui ogni parte prende solo ciò che gli spetta, secondo un criterio che non è «aritmetico» ma «geometrico», nel senso che presuppone un valore differente per ciascuna delle parti. La fine di ogni ordine «naturale» per tale criterio coincide con la nascita della politica, che è perciò coestensiva all'esplosione del conflitto sociale attraverso cui la «parte dei *senza parte*» si costituisce, definisce un «torto» e reclama di essere contata: «la politica esiste nel momento in cui l'ordine naturale del dominio viene interrotto dall'istituzione di una parte dei senza-parte. Tale istituzione rappresenta il tutto della politica come forma specifica di legame, e definisce l'elemento comune della comunità come comunità politica, ovvero divisa, fondata su un torto che sfugge all'aritmetica degli scambi e dei rimedi. Al di fuori di questa istituzione, non vi è politica, ma soltanto l'ordine del dominio o il disordine della rivolta» (p. 33).

SCIENZA & POLITICA

vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 57-86



Abensour.⁷⁴ Il significato accordato all'utopia in questa teoria politico-democratica è però ambivalente: da una parte essa gioca una funzione indispensabile affinché la "politica" possa esistere, che consiste nella messa in questione dei limiti del possibile fissati nell'ordine della *police*, dall'altra, però, tende anche alla negazione della politica stessa nella misura in cui prefigura una comunità svuotata del conflitto.⁷⁵

3. Conclusioni: l'utopie du politique

«Negli anni che seguono 1830 – scrive Rancière – si forma in effetti accanto ai grandi discorsi utopici – non senza influenze ma comunque secondo una logica propria – questo sogno dell'abolizione del salariato attraverso l'associazione che si potrebbe chiamare utopia operaia *organica*». In tale «avvenire sognato», che integralmente compie e istituzionalizza le forme di solidarietà operaia, il filosofo francese ritrova tutta l'ambivalenza propria all'utopia. Da una parte, il progetto di una nuova organizzazione libera e razionale del lavoro si nutre infatti necessariamente di istanze di potere disciplinare-gerarchico, e sottintende una fine di quel conflitto democratico ed egualitario che è la politica stessa. Ma, dall'altra, tale utopia esercita una funzione di scarto assoluto rispetto all'esistente la cui dismissione è costata al movimento operaio un «prezzo ideologico» molto alto: l'abbandono della «critica utopica dell'ordine civilizzato» ha infatti indotto esiti come l'accettazione dello «status quo nell'ordine domestico», la «difesa dell'ordine coniugale e della dipendenza femminile» facendo dell'emancipazione operaia un progetto sessuato.⁷⁶

⁷⁴ Sul tema della democrazia, oltre a *Il disaccordo*, cfr. J. RANCIÈRE, *I democratici contro la democrazia*, in G. AGAMBEN ET AL., *In che stato è la democrazia?* (2009), Roma, Nottetempo, 2010, pp. 119-126 e J. RANCIÈRE, *L'odio per la democrazia* (2005), Napoli, Cronopio, 2007. «In questo quadro è piuttosto evidente come la politica venga a coincidere con la democrazia, perché in fondo ognuna di esse scaturisce dal fatto dell'uguaglianza», sottolinea correttamente D. PALANO (*Lo scandalo dell'uguaglianza*, p. 512). Sul tema cfr. anche G. BONAIUTI, *La parte. Note sulla politica del «popolo»* in Jacques Rancière, «Meridiana», 77/2013, pp. 145-74, e S. GUÉNENOUN – J. H. KAVANAGH, *Jacques Rancière: Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement*, «Substance», 92/2000, pp. 3-24.

⁷⁵ L'«utopie est le non-lieu, le point extrême d'une reconfiguration polémique du sensible, qui brise les catégories de l'évidence. Mais elle est aussi la configuration d'un bon lieu, d'un partage non polémique de l'univers sensible, où ce qu'on fait, ce qu'on voit et ce qu'on dit s'ajustent exactement», J. RANCIÈRE, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique éditions, 2001, p. 64. Sul tema cfr. anche J. RANCIÈRE, *Sens et usages de l'utopie*, in M. RIOT-SARCEY (ed), *L'Utopie en questions, la philosophie hors de soi*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2001, pp. 65-80.

⁷⁶ J. RANCIÈRE, *Utopistes, bourgeois et prolétaires*, pp. 96-98.

Si tratta di un aspetto chiave perché ci permette di apprezzare l'utopia come dispositivo di analisi critica dei limiti dei movimenti di emancipazione emersi nel XIX secolo, come è stato evidenziato dalle ricerche di storiche quali Johann Wallach Scott o Michèle Riot-Sarcey. Analizzando la costruzione sessuata dei «linguaggi di classe», la prima ha sottolineato, ad esempio, che non tutti i movimenti d'emancipazione di prima metà Ottocento assumevano la prospettiva del lavoratore capofamiglia, mentre quelli che lo facevano – come i cartisti – cercavano di affermare la propria egemonia stigmatizzando i riferimenti alla questione di genere propri di movimenti utopisti come quello di Owen, imputandogli posizioni “immorali” o “donesche”.⁷⁷ La messa al bando dell'utopia ha perciò concorso alla marginalizzazione della condizione femminile che è emersa in tutta la sua problematicità nella fase “matura” del movimento operaio. Una prospettiva condivisa da Riot-Sarcey che, rispetto al caso francese, insiste inoltre sul modo in cui lo stesso aggettivo “utopisti” fosse utilizzato (anche prima del 1848) per marginalizzare movimenti come i sansimoniani, le cui istanze riformatrici dell'ordine della famiglia si inserivano invece coerentemente nel campo di problemi al centro della loro epoca.⁷⁸ È a quest'altezza, allora, che si coglie una contraddizione importante comune alle concezioni dell'utopia forgiate sulla vicenda ottocentesca, vale a dire su una temperie in cui, come sottolinea Reinhart Koselleck, «la categoria di *utopista* poteva essere impiegata come caratterizzazione negativa contro qualsiasi nemico».⁷⁹

Tale contraddizione – che consiste nel pensare le utopie attraverso esperienze che non si definivano tali – e l'esempio della questione femminile ci consentono di cogliere quanto l'oggetto delle riflessioni finora considerate non sia tanto il tema dell'utopia in sé, secondo i canoni fissati dal pensiero politico moderno, ma piuttosto il significato storico-politico del gesto ottocentesco che ha rubricato alla voce utopie talune istanze emerse allora dentro i movimenti di emancipazione e poi respinte ai margini dopo il 1848. L'analisi critica e la decostruzione dei discorsi anti-utopici nutre cioè un progetto di recupero di “istanze utopiche” dentro il movimento della democrazia e dell'emancipazione ai fini di una sua reinvenzione e rivitalizzazione rispetto ai canoni in cui tali questioni sono state definite nella teoria politica contempo-

⁷⁷ J. W. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

⁷⁸ M. RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998. In questo senso Sarcey si propone di «restituire la storicità delle utopie negli effetti concreti che hanno provocato» prima di trovarsi rubricate alla voce “utopie” (p. 261).

⁷⁹ R. KOSELLECK, *L'utopia del tempo* (2006), in R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 153. Sulla prevalenza della connotazione negativa cfr. anche L. HÖLSCHER, *Utopie*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Vol. 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 734.



ranea. Si tratta perciò di un pensiero dell'emancipazione più che dell'utopia, mosso però dall'idea che solo nel campo dell'utopia si possano ritrovare elementi perduti o dimenticati in grado di riattivare e, per così dire, "risanare" il movimento dell'emancipazione moderna di fronte alla sua crisi attuale, indotta anche – soprattutto nella versione marxista, operaia e socialista – dall'adesione "anti-utopica" ai paradigmi della razionalità scientifica e della civiltà borghese.⁸⁰ Non stupisce allora che, a fronte della crisi delle istituzioni democratiche e dei progetti di emancipazione emersi nella seconda metà dell'Ottocento, diversi autori contemporanei siano voluti tornare sul periodo precedente per restituire significato politico a problematiche e aspirazioni rimaste a lungo relegate alla connotazione denigratoria dell'utopia.

Riot-Sarcey distingue due principali «interpretazioni degli schemi proiettivi degli utopisti del XIX secolo»: «la via tracciata da Paul Bénéichou» centrata su un'«idea organizzatrice, anticritica degli utopisti», e quella, «opposta» e «più sfumata di Jacques Rancière e Miguel Abensour». L'approccio di questi ultimi sarebbe accomunato dalla tensione a restituire «attualità» a testi e pratiche utopiche attraverso la messa a distanza critica di rappresentazioni e modelli interpretativi consolidati, e dunque attraverso il loro recupero in quanto esperienze originali e sfide teorico-politiche poi smarrite. Riot-Sarcey dichiara di orientarsi «in una direzione simile», volta a indagare più che le utopie in sé (le «utopie dottrinali»), la loro «ricezione» in «utopie critiche» praticata soprattutto da donne, militanti, discepoli o adepti del sansimonismo.⁸¹ Al di là del suo spessore intrinseco, la prestazione di questa studiosa ha certo partecipato attivamente a un ritorno d'interesse verso l'utopia maturato in Francia a fine anni Novanta anche sulla scorta degli autori finora considerati. Come testimonia il *Dictionnaire des Utopies* (2002) da lei curato con il contributo di una settantina di studiosi, ove nella voce *L'utopie du politique* è possibile scorgere un, pur parziale, sforzo di precisazione teorica del concetto di utopia che questo articolo ha provato a illustrare.

È una concezione che risulta anzitutto da un'interpretazione storica volta a situare nella vicenda di primo Ottocento francese un momento di palingenesi sociale che rifonda l'utopia e la colloca al cuore dell'idea stessa di politica,

⁸⁰ Secondo un motivo che possiamo ritrovare già nella distinzione blochiana fra la «corrente calda» del marxismo e quella «fredda» segnata dalle «degenerazioni» meccanicistiche e riduttivistiche (E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo* [1968], Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 327-328).

⁸¹ M. RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie*, pp. 118-22. Questa autrice restituisce e radicalizza l'interpretazione storica dell'utopia considerata nel presente articolo quando scrive: «l'utopia – l'altrove, "il non-luogo" – fu plasmata, disegnata, ricostruita e, per dirla tutta, inventata negli anni 1840» (p. 116).

anch'essa in corso di rifondazione dopo il passaggio rivoluzionario. La frattura del 1789 ha infatti compiuto per la prima volta nella storia quel «rigetto integrale di una società» che, secondo Abensour, è la cifra essenziale dell'utopia, conferendo così ai decenni che seguono, fino alla nuova cesura quarantottesca, una coloritura complessivamente utopica. Gli autori qui considerati collocano al centro della loro idea di utopia il tema della reinvenzione del legame sociale, ma esso appare in effetti una problematica comune a tutta la politica post-rivoluzionaria alle prese con la necessità di “riassemblare” la società dopo l'abolizione della sua costituzione organica cetuale. «Le metamorfosi sociali erano attese, ricercate, dibattute da tutti», scrive Sarcey per descrivere una temperie – quella francese del 1830-48 – *complessivamente* segnata dagli sforzi di *inventare* nuove forme di legame sociale e di governo di una società trasfigurata dal movimento dell'uguaglianza, della rivoluzione politica e di quella industriale: «tutto il periodo è utopico». ⁸² In questo quadro, lungi dal limitarsi alla rappresentazione di una società futura, l'utopia è intesa allora come pensiero della tensione presente che – dentro una concezione progressiva della storia – si apre fra i principi di uguaglianza, libertà e fraternità affermati dalla rottura rivoluzionaria e la realtà dell'emergente questione sociale: è la «presa in carico dello scarto fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere» in vista dello spostamento dei limiti dell'esistente. ⁸³ E *l'utopie du politique* designa perciò, da una parte, l'irriducibilità del motivo utopico ottocentesco alla sola dimensione del progetto o della teoria sociale, e, dall'altra, la sua vocazione ad affermare un'idea del politico centrata sulla rifondazione del legame sociale. Come già sottolineato, questa prospettiva serve anche a nutrire alcuni dei più significativi sforzi di rivitalizzare un pensiero dell'emancipazione di matrice marxiana in Francia alla fine del secolo scorso. Ma il rischio a cui pare più esposta è proprio quello di limitarsi a reiterare una proposta tutta ottocentesca e marxiana di abolizione della distinzione fra sociale e politico, che oggi dovrebbe però fare i conti con la necessità di non assumere più tali dimensioni come date e di interrogare invece continuamente il modo in cui esse e la loro distinzione vengono costruite dentro specifiche rappresentazioni e immagini del mondo.

⁸² *Ivi*, pp. 121 e 161.

⁸³ M. RIOT-SARCEY, *L'utopie du politique*, in M. RIOT-SARCEY – T. BOUCHET – A. PICON, *Dictionnaire des Utopies*, pp. 237-40. Su questa temperie di pensiero dell'utopia cfr. anche M. RIOT-SARCEY (ed), *L'Utopie en questions, la philosophie hors de soi*.