

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Per un'epistemologia critica dell'esperienza socio-politica: la parola operaia francese degli anni Trenta del XIX secolo e la prospettiva di E.P. Thompson

For a Critic Epistemology of Socio-political Experience:  
French Workers' Speech in 1930s and E. P. Thompson's Perspective

*Giovanni Campailla*

giovanni.campailla@hotmail.it

Université Paris Nanterre

### ABSTRACT

Il saggio muove dalla parola operaia emersa nella Francia degli anni Trenta del XIX secolo tramite la lettura della «risposta» di uno stampatore parigino a un articolo sulla rivolta dei *canuts* di Lione. Il proposito è di usare questa parola al fine di suggerire un'epistemologia tesa a riflettere sul modo in cui il pensiero critico dovrebbe essere informato dalle esperienze socio-politiche. Il riferimento di questa epistemologia è E.P. Thompson. Il saggio considera infatti la prospettiva dello storico britannico come un superamento dell'accento unilaterale che il pensiero critico contemporaneo, in particolare quello delle riflessioni di Honneth e di Rancière, pone in un caso sull'aspetto socio-culturale, nell'altro su quello politico-enunciativo.

PAROLE CHIAVE: Pensiero critico; Movimento operaio; Thompson; Rancière; Honneth.

\*\*\*\*\*

The essay starts from the worker's speech appeared in France during the 1830s by reading a Parisian printer's «response» to an article on Canuts revolt in Lyon. The aim is that of using this speech in order to suggest an epistemology which reflects on the way in which critical thought should be informed by socio-political experiences. The reference of such an epistemology is E. P. Thompson. In fact, the essay considers the British historian's perspective as an overcoming of the unilateral accent that the contemporary critical thought, notably Honneth's emphasis on the socio-cultural characteristics and Rancière's reflections on the political-enunciative aspects.

KEYWORDS: Critical Thought; Workers' Movement; Thompson; Rancière; Honneth.

\* Ringrazio i referee anonimi per i commenti e i suggerimenti.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXI, no. 60, 2019, pp. 185-202

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/9604>

ISSN: 1825-9618



L'8 dicembre 1831, sulle pagine del «Journal des débats», appare un articolo piuttosto curioso. Nel mese di novembre, i *canuts*, cioè i lavoratori della seta di Lione, avevano dato vita a una rivolta. L'articolo, scritto da Saint-Marc Girardin, li bolla come nuovi barbari. Un mese dopo, nel gennaio del 1832, una copia di questo numero del «Journal des débats» arriva fra le mani di un tale J. F. Barraud. Questi non è un setaiolo, ma uno stampatore. E non è neanche lionese, bensì parigino. Decide però di rispondere punto per punto a quanto era scritto in quell'articolo. Conosciamo la «risposta» di Barraud perché è stata pubblicata, nel 1976, in una raccolta, intitolata *La parole ouvrière*, curata da Alain Faure e Jacques Rancière<sup>1</sup>. Insieme a tante altre, quella di Barraud è la «parola» di un soggetto sociale – classificato dal vocabolario dell'epoca come *ouvrier* – che non è riconosciuto come soggetto politico; più precisamente, la «parola» di un soggetto la cui identità sociale è delimitata da una frontiera, l'identificazione alla barbarie, che non gli permette di entrare nella *scena* della politica. La «risposta» costituisce l'attraversamento di questa frontiera.

Già un rilevante saggio, pubblicato in questa stessa rivista<sup>2</sup>, ha esaminato la comparsa della «formazione discorsiva» connessa all'*ouvrier* nel medesimo segmento storico. Se però l'obiettivo di questo saggio consisteva in un'operazione genealogica tesa a indagare il lavoro come categoria attorno alla quale si è prodotta una soggettività collettiva, quello del presente è diverso. Benché muova da una simile costellazione di problemi, il proposito di questo articolo si limita infatti a considerare la «risposta» di Barraud a partire dall'ontologia riconoscitiva che essa traccia per trovare un suggerimento metodologico relativo all'epistemologia del pensiero critico. In questo senso, occorrerà, nel primo paragrafo, circoscrivere la congiuntura storica in cui tale «risposta» si situa: la Francia dei primi anni Trenta del XIX secolo, in cui si sviluppa la «soggettivazione» politica di quel soggetto sociale – l'*ouvrier*; appunto – che darà il nome a quel movimento e, poi, a quella classe che Karl Marx, quando arriverà a Parigi nel decennio successivo, descriverà come l'unica capace di sopprimere tutte le classi per via della sua universalità. Si rifletterà quindi sul significato della «risposta». Esplorando la dinamica che essa mette in campo, osserveremo come si tratti di un atto di riconoscimento che *sospende* l'ordine stesso del riconoscimento. Per questa via, sottolineeremo, in un secondo paragrafo, come la specifica frontiera denominata dal termine «barbari» costituisca un'«ingiustizia» fatta a questo soggetto sociale. È infatti dimostrando come questa frontiera sia un'«ingiustizia» e al contempo nominandosi come «proletario», che questo

<sup>1</sup> J.F. BARRAUD, *Étrennes d'un prolétaire, à M. Bertin l'aîné*, in A. FAURE, J. RANCIÈRE, *La parole ouvrière. 1830-1851. Textes assemblés et présentés* (1976), Paris, La fabrique, 2007, pp. 43-55.

<sup>2</sup> F. TOMASELLO, *L'«invenzione» della classe operaia come formazione discorsiva e la genesi di metodo empirico delle scienze sociali in Francia (1830-48)*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXVIII, 55/2016, pp. 153-176.



sogetto *si scarta* dalla sua identità sociale, senza tuttavia negarla; così, la sua identità diventa *ambigua*. In un terzo paragrafo, si affronterà infine la questione metodologica. La nostra maniera di approcciare la «risposta» riposa su un'epistemologia sociale e politica che si pone come via eccentrica rispetto a due maniere unilaterali in cui il pensiero critico contemporaneo potrebbe leggere una simile «risposta». Due maniere che tuttavia operano come sotto-testo al presente articolo, cioè le riflessioni di Axel Honneth e di Jacques Rancière. Sono unilaterali poiché l'una insiste sulla dimensione socio-culturale, l'altra invece su quella politico-enunciativa delle pratiche di emancipazione. Questa via singolare è trovata nel pioniere degli studi di *new social history* Edward Palmer Thompson. Osservando come ciascuno di questi due autori si sia riferito allo storico britannico, si cercherà di far emergere in cosa l'epistemologia da lui suggerita possa servire nella prospettiva di un pensiero critico contemporaneo. Si concluderà quindi rimarcando come la «risposta» di Barraud vada esaminata nel suo carattere di *esperienza socio-politica*, in quanto essa mostra come, a partire dalla sua identità sociale, il soggetto si nomini politicamente mettendo in crisi questa stessa identità. È questa lettura, che affiora dalla proposta thompsoniana, a permettere al pensiero critico contemporaneo di trovare una via che superi l'unilaterale accento che è stato posto ora sull'aspetto socio-culturale ora su quello politico-enunciativo delle esperienze d'emancipazione.

### 1. *Barraud e la Francia degli anni Trenta*

A partire dalla Rivoluzione del 1789 e per tutta la prima metà del XIX secolo, la Francia vede svilupparsi ciò che Jean Borreil ha definito «l'entrata dei selvaggi in città»<sup>3</sup>. L'espressione di Borreil coglie perfettamente il clima della congiuntura storica determinata dalla proclamazione dell'universalità dell'uguaglianza. La città si ritrova divisa, composta da chi veniva rinvio ai margini della civiltà. È a partire dalla Rivoluzione del 1830 che l'affermazione di Borreil assume tutta la sua pregnanza. Le cosiddette «tre gloriose giornate di luglio» riaprono quel che la Restaurazione del 1815 aveva chiuso, ma stavolta con un attore che scopre in maniera più evidente il suo volto. «Ieri non eravate che una folla: / Siete un popolo oggi»<sup>4</sup>. Con queste parole, Victor Hugo si

<sup>3</sup> J. BORREIL, *Le combat des «muets du mutisme civil»*, in J. BORREIL, *La raison nomade*, Paris, Payot 1993, pp. 45-55; vedi in particolare p. 54.

<sup>4</sup> V. HUGO, *Dicté après juillet 1830*, in P. ALBOUY (ed), *Les Chants du crépuscule* (1835), Paris, Gallimard, 2002, pp. 25-33; la citazione è a p. 29. Il testo fu scritto il 10 agosto 1830 e pubblicato dapprima su «Le Globe» il 19 agosto con il titolo *À la jeune France*. È interessante notare come questo testo costituisca il primo dei *Chants du crépuscule*, la cui riflessione verte sulla transizione della congiuntura storica segnata dalle giornate di luglio. Come infatti scrive in nota il curatore dell'edizione: «Ces *Chants du crépuscule* ne sont pas tant les chants mélancoliques de la tombée de la nuit que les poèmes inquiets et interrogatifs des heures douteuses, des *moments de transition*» (corsivo mio), in *Ivi*, p. 364

rivolge a questo nuovo attore. Hugo lo chiama «popolo». Sa bene, però, che non si tratta più di quel popolo che, durante la Grande Rivoluzione, rinviava all'unità politica. Né di quel popolo che può esser ridotto alla classe più bassa della società. Hugo sa di essere di fronte a una transizione *crepuscolare*. Questo nuovo popolo è costituito infatti da soggetti che scartano continuamente da quel che dovrebbero essere. Operai che non vogliono essere soltanto operai: così li pensa Borreil seguendo le ricerche presentate da Rancière nel 1981 in *La nuit des prolétaires*<sup>5</sup>. Operai, cioè, assolutamente capaci di *rispondere* e rivendicare il proprio posto nella *scena* della politica. All'ode di Hugo, gli operai de «L'Artisan» (che è il primo, benché effimero, giornale parigino scritto da operai), riportandone un'altra ode nel quarto e ultimo numero datato 17 ottobre 1830, rispondono in termini meno mitici e romantici: «benché noi abbiamo le mani nere e il *vizio capitale* di non essere ricchi, noi lo comprendiamo, noi che abbiamo fatto ciò che c'è di bello in questa rivoluzione di luglio»<sup>6</sup>. Lo stesso Hugo, probabilmente impaurito da questa comprensione, dovrà dire, nel 1845, a un poeta appartenente alla categoria di questi poveri con «le mani nere»: «siate sempre ciò che siete, poeta e operaio, vale a dire pensatore e lavoratore»<sup>7</sup>.

È nel contesto di questa «entrata dei selvaggi in città» che va letta la «risposta» di Barraud all'articolo di Girardin. Come già accennato, l'occasione che spinge Girardin a scrivere per il «Journal des débats» è la rivolta dei *canuts* avvenuta a Lione nel 1830. Il 21 novembre i lavoratori tessili s'impadroniscono della città. Ben presto, il 3 dicembre, essi vengono sconfitti dall'armata di ventimila uomini guidata dal maresciallo Soult. Quest'evento fa tuttavia emergere qualcosa di nuovo. I *canuts*, infatti, sono un gruppo eterogeneo. Al loro interno, troviamo fianco a fianco i proprietari dei telai – i cosiddetti *chefs d'atelier* – e coloro che stanno alle loro dipendenze – i *compagnons* e gli apprendisti. Si tratta di lavoratori altamente qualificati, che rivendicano questa loro capacità lavorativa così come l'utilità che essa ha per l'intera società lionese. A testimoniare la creazione di un giornale, «L'Écho de la fabrique», che servirà da voce

<sup>5</sup> J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), Paris, Fayard/Pluriel, 2012.

<sup>6</sup> «L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 4, 2° foglio, 17 ottobre 1830. L'ode riportata dagli operai è *À la colonne*: si trova anch'essa in HUGO, 1835, pp. 34-41.

<sup>7</sup> Citato in J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, p. 25. Il poeta operaio a cui si riferisce in questo caso Hugo è Constant Hilbey. Nella pagina successiva, Rancière riporta l'invettiva di un altro poeta operaio, Savinien Lapointe, già presente in *La parole ouvrière*. Il testo di Lapointe è molto interessante per cogliere l'imbricazione tra la rivoluzione del luglio 1830 e l'enunciazione operaia. Criticando l'appoggio dato da Hugo alla creazione, da parte dei padroni, di un *Jury de récompense pour les ouvriers* al fine di moralizzarli, Lapointe scrive: «Eh c'est après 1830, Monsieur, époque inouïe dans les annales des peuples, permettez-moi de le rappeler ici avec orgueil, car vous êtes *filles de soldat*, vous, Monsieur, moi je suis fils et soldats de 1830, je tiens à mes titres comme vous tenez aux vôtres. C'est après 1830, quand le peuple a donné tant de preuves de vertu, quand, seul, il commandait la discipline dans le combat, l'ordre dans la liberté, la modération après la victoire; à ces artisans, qui oubliaient dans l'enivrement de leur triomphe qu'ils avaient eu faim même alors que vos palais regorgeaient de luxe et d'abondance; c'est à ces artisans, dis-je, que l'on propose des prix de moralisation!» (p. 195).



alle varie istanze fino al 1834, anno della seconda rivolta; e che costituisce uno strumento indispensabile per comprendere le dinamiche ideologiche in seno a questo movimento teso a far riconoscere politicamente l'utilità sociale del lavoro. La rilevanza dei *canuts* è pertanto di aver trasformato le proprie rivendicazioni, prettamente sociali, nella costruzione di quella soggettività politica che verrà chiamata movimento operaio.

Per esaminare attentamente la «risposta» di Barraud, occorre porsi almeno due domande. La prima riguarda direttamente Barraud. Questi, come accennato, non è lionese e nemmeno un tessitore. Perché egli considera quella dei *canuts* lionesi come la sua stessa lotta? Più precisamente, perché risponde al termine «barbari» come se fosse rivolto a lui stesso? La seconda è: perché Girardin usa l'aggettivo «barbari» per descrivere gli insorti lionesi? Per rispondere alla prima di queste due domande, fermiamoci sui personaggi di questa «risposta». Barraud è, come detto, uno stampatore parigino. In quanto tale, si tratta di un soggetto la cui identità sociale costituisce, in quella determinata congiuntura storica, il vettore di un'importante politicizzazione. Gli «operai del libro» (come li chiamano i curatori de *La parole ouvrière*) avevano avuto un ruolo cruciale nel rovesciamento di Carlo X. Quest'ultimo, applicando la censura, aveva limitato il numero delle tipografie sottomettendone l'apertura all'ottenimento di un brevetto<sup>8</sup>. Il monarca Borbone aveva dunque fatto agli stampatori e ai tipografi un'«ingiustizia». Ed era stata esattamente quest'«esperienza dell'ingiustizia»<sup>9</sup> ad averli spinti in prima fila sulla scena delle giornate del luglio 1830.

Girardin, a sua volta, è un tipico esponente della Monarchia di Luglio, durante la quale viene eletto più volte deputato. È interessante notare come il suo esordio presso il «Journal des débats», nel 1827, fosse stato segnato da un articolo sui disordini della rue Saint-Denis, che lo rese celebre tra i liberali borghesi<sup>10</sup>. E che, nel 1832, sostituì, in quanto professore di storia alla Sorbona, il *doctrinaire* François Guizot – il quale, oltre a esser già stato ministro degli interni (1830) ed esser diventato poi ministro dell'istruzione pubblica (1832-1836), si era distinto per aver riflettuto sulla lotta fra le classi, sul principio

<sup>8</sup> J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, vedi la nota 10 della prima parte della raccolta.

<sup>9</sup> Sul concetto di «esperienza dell'ingiustizia», cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La découverte, 2004.

<sup>10</sup> Si tratta dell'articolo del 27 novembre 1827, in cui Girardin, a proposito della sommossa della rue Saint-Denis, dove il governo del conte di Villèle aveva fatto sparare sulla folla di liberali critici nei confronti della Restaurazione, si scagliò contro il primo a favore dei secondi. L'articolo, che non era stato firmato, provocò il disappunto del regime dei Borbone, così che l'autore dovette dichiararsi, ottenendo tuttavia l'appoggio dell'opinione pubblica. Ciò permise a Girardin di diventare una figura nota nelle file dei liberali borghesi del tempo.

«capacitario» della rappresentanza politica e sulla questione dei «barbari»<sup>11</sup>. Il «Journal des débats», infine, è uno dei giornali più diffusi dell'epoca e costituisce anch'esso un soggetto pienamente organico al regime di Luigi Filippo.

La «risposta» di Barraud si dispiega in maniera altrettanto rilevante. Indirizzandosi al direttore del «Journal des débats» – Louis-François Bertin detto il primogenito (*l'aîné*) per distinguerlo dal fratello che portava lo stesso nome ed era anch'egli un giornalista –, essa è una replica punto per punto a quel che era stato scritto da Girardin, che non appare in quanto firmatario dell'articolo. Un passaggio, che ci permette di entrare nel vivo della «risposta», è particolarmente interessante a questo proposito. Riprendendo la seguente frase di Girardin, «i barbari che minacciano la società non sono nel Caucaso né nelle steppe della Tartaria; sono piuttosto nei sobborghi delle nostre città manifatturiere», lo stampatore scrive:

«Ah! Signor Bertin *l'aîné*, cosa vi ho fatto dunque? Cosa vi hanno fatto tutti i miei *confrères* PROLETARI per vomitare così contro di noi delle imprecazioni furibonde, degne al massimo di quel tempo in cui i grandi signori facevano tagliare le orecchie a quei bricconi di rozzi plebei che commettevano il *crimine atroce* di osar passare davanti alla loro nobile persona senza scoprirsi»<sup>12</sup>.

All'appellativo «barbari» dato agli operai insorti dal «Journal des débats», la «risposta» di Barraud *compon*e qui in maniera significativa l'identità che è stata offesa. Sottolineando innanzitutto l'identità individuale alla quale è stato fatto il «torto» (la prima persona singolare della domanda «cosa [*io*] vi ho fatto?»), egli si affilia nella frase successiva ai *canuts* lionesi scrivendo in caratteri maiuscoli il *noi* che è stato oltraggiato («cosa vi hanno fatto tutti *i miei confrères PROLETARI*»). L'offesa è quindi in primo luogo individuale, vale a dire relativa a ogni singolo soggetto dell'identità offesa, poiché colpisce il vissuto particolare dell'individuo-operaio. Ma è in quanto individuo che è operaio che Barraud – il quale, ripetiamo, non è un *canut* lionese, ma uno stampatore parigino – sente l'offesa perpetrata contro i suoi *confrères* come commessa nei confronti di tutti gli operai francesi. I suoi *confrères*, che nel francese dell'epoca indica tanto la fratellanza quanto il fatto di essere colleghi di lavoro<sup>13</sup>, costituiscono allora il *noi* a cui egli appartiene.

Il termine «proletari» diviene così un nome che nomina un soggetto politico che prima era percepito soltanto come soggetto sociale. Un nome che è in

<sup>11</sup> Su Guizot cfr. P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>12</sup> J. RANCIERE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, pp. 48-49.

<sup>13</sup> La definizione di «confrère» data dal *Dictionnaire de l'Académie française* pubblicato nel 1835 (*Sixième édition*, tome premier, Bruxelles, Imprimerie et Librairie de Firmin Didot Frères, 1841, p. 231) è la seguente: «Chacun de ceux qui composent une confrérie, une compagnie de personnes associées pour quelque exercice de piété. *Les confrères du saint sacrement*. Il se dit aussi de Ceux qui sont d'une même compagnie, d'un même corps, ou qui exercent une même profession. *Ils sont tous deux conseillers à la cour royale, tous deux de l'Académie, ils sont confrères. Nous avons un nouveau confrère. Ce médecin, cet avocat est fort estimé de ses confrères*».



questo caso scritto in maiuscolo, come a voler indicare il fatto che sia enunciato ad alta voce, poiché esso si presenta sulla scena di quella congiuntura storica cercando di attraversare la frontiera che gli è stata imposta. Questa frontiera si chiama, nell'articolo di Girardin, «barbari» e costituisce una determinata descrizione riconoscitiva tesa a costruire una percezione sociale in cui le istanze degli operai possono essere soltanto sentite, ma non intese<sup>14</sup>. È per questo motivo che questi ultimi, partendo dalla propria identità lavoratrice che li rende *confrères* nei due sensi sopra richiamati, si nominano «proletari» istituendo un processo di «soggettivazione».

Benché non sia un *canut* lionese, Barraud risponde allora a Girardin perché si sente parte di una stessa nominazione, quella di «proletari». Rancière ha spesso sottolineato, nel corso della sua opera, come il nome «proletari» sia estremamente interessante, poiché non soltanto immette nella scena politica della prima metà del XIX secolo un «*uno-in-più*», cioè un soggetto politico supplementare rispetto a quelli pre-configurati in quanto tali. Ma perché, più profondamente e simultaneamente, segna il carattere «anacronico» dell'azione politica: *proletarii*, infatti, era il nome impiegato dai romani per designare la plebe<sup>15</sup>. Gli operai prendono un nome che non è il proprio, ma che appartiene al modo in cui i «senza-parte» di altri tempi venivano stigmatizzati. Essi, dopo le giornate del luglio 1830 a cui avevano massicciamente partecipato, si sentono come quei *proletarii*. Nominarsi proletari significa dunque essere soggetti interni, benché in maniera polemica, alla *scena* politica.

Siamo di fronte a una logica di riconoscimento *politico*. Occorre però precisare che il riconoscimento è qui richiesto da *operai* che si nominano *proletari*. Si tratta perciò di un riconoscimento *sociale*: cioè di un atto teso a far riconoscere la specificità dell'esperienza sociale da cui esso proviene. Tuttavia, come emerge dal termine *confrères* usato da Barraud, il lavoro che li rende «colleghi» è anche quello che dà loro la dignità di una fratellanza umana che i padroni di tutte le epoche non hanno se non tra loro stessi. Perciò, questo riconoscimento *politico*, oltre a essere *sociale*, è al contempo *umano*, poiché espone un'umanità condivisa che i padroni negano loro.

L'ultima parte della citazione della «risposta» di Barraud ne fornisce un'immagine efficace. È quanto emerge quando egli definisce le affermazioni del «Journal des débats» delle «imprecazioni furibonde» che sono «vomita[te]». È l'immagine di un'ostilità in cui si mescolano due inciviltà, delle quali la

<sup>14</sup> Secondo la logica rancièriana della *mésentente*, in cui *entendre* gioca il triplice significato dell'intendere, dell'ascoltare e del comprendere. Cfr. J. RANCIÈRE, *Il disaccordo: politica e filosofia* (1995), Roma, Meltemi, 2007.

<sup>15</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, «Inactuel: Psychanalyse et culture», 6/1996, pp. 53-69; in particolare p. 67.

seconda è più «atroce» della prima: l'una è quella di quei «bricconi di rozzi plebei» il cui «crimine atroce», ancor prima dell'atto criminale, è di non «scoprirsi» il capo al passaggio di un nobile; l'altra, ancora più grande, è quella di questi stessi «grandi signori» la cui vendetta è di tagliar loro le orecchie.

Il senso dell'operazione di Barraud è perciò quello di mostrare che il *noi* «proletari», al quale è stato negato il riconoscimento, non commetta l'inciviltà di non riconoscere quella controparte che lo descrive in maniera disprezzante. Ma ha la capacità di *rispondere*, cioè di dirsi politicamente nel *noi* «proletari», istituendo una discussione polemica, poiché in essa è enunciata una soggettività che lo spazio politico della Monarchia di Luglio non può non, e che al contempo non vuole, prendere in conto. Opponendosi all'ordine che nega a una determinata parte sociale l'accesso alla scena della politica, la nominazione «proletari» esprime una capacità normativa. Essa cioè avanza una riconfigurazione dell'assetto socio-politico. La nominazione «proletari» è pertanto un riconoscimento che intende *sospendere* l'ordine politico che riconosce il soggetto sociale *ouvrier* come incapace di enunciarsi in quanto soggetto politico; questo *riconoscimento sospensivo* è, in ultima analisi, una «soggettivazione».

## 2. Girardin, i «barbari» e «la monografia della vita operaia»

Riproponiamo la seconda domanda che ci siamo posti sopra. Perché Girardin usa il termine «barbari» per descrivere gli insorti di Lione? Una ricerca che ha fatto epoca, quella di Louis Chevalier, ha osservato come nella sequenza storica in esame il termine «barbari», insieme a quello di «selvaggi» e «nomadi», fosse molto diffuso per descrivere le «classi pericolose» come al contempo associate e distinte dalle «classi lavoratrici»<sup>16</sup>. Questo doppio legame si spiegherebbe col fatto che le città manifatturiere richiamavano un'ingente quantità di manodopera. Si trattava molto spesso di persone che non avevano specifiche capacità artigianali e che si spostavano da una città all'altra. Erano quindi dei nomadi, i cui comportamenti sociali erano considerati come impropri ad accedere alla scena politica<sup>17</sup>. Chevalier ricava gran parte delle sue conclusioni dai romanzi dell'epoca, in particolare quelli di Eugène Sue, Victor Hugo e Honoré de Balzac. Nella sua opera, questi romanzi non fanno altro che testimoniare di un senso comune che si dispiegava tramite le inchieste sulla pauperizzazione e le statistiche demografiche. È stato dimostrato, in maniera convincente, come queste indagini sulla cosiddetta «questione sociale» siano state alla base

<sup>16</sup> L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), Roma-Bari, Laterza, 1976.

<sup>17</sup> Sul carattere nomade di questi lavoratori e sul modo in cui la loro mobilità verrà poi usata come pretesto per restringere il censo in occasione della riforma elettorale del 1850, cfr. L. SCUCCIMARRA, *Il cuneo bonapartista: governo delle élites e sovranità popolare agli albori del Secondo Impero*, «Giornale di Storia costituzionale», 12, II/2006, pp. 129-148.





dell'epistemologia delle moderne scienze sociali. E come il loro risultato ultimo sia stato quello di distinguere le disordinate forme di vita delle plebi urbane da quelle del soggetto lavoratore<sup>18</sup>. Nella prospettiva di una epistemologia critica, si può dire che la capacità *sociale* normativa espressa dal lavoro avrebbe subito un processo di riconoscimento *politico* che ne avrebbe disattivato il potenziale conflittuale.

Se le cose stanno così, la nostra domanda si complica. I *canuts*, come abbiamo già osservato, costituiscono un gruppo sociale altamente qualificato a livello lavorativo. Essi intendono farsi riconoscere come «classe lavoratrice». Perché dunque chiamarli «barbari»? Per cercare di fornirne una risposta, occorre esaminare il termine «barbari». Esso ricorda le popolazioni considerate incivili e che condussero alla caduta dell'Impero Romano. Ma «barbari» costituisce, ancor prima, il vocabolo usato dagli antichi greci per indicare gli stranieri, cioè coloro che, non parlando greco, erano percepiti come balbuzienti. Più in generale, si tratta del nome tramite il quale è definita la frontiera della civiltà, il nome che indica l'inciviltà feroce e inumana di colui che non ha *parola* e che quindi non è capace di articolare un discorso; non perché questi non sappia parlare, ma perché la sua voce è percepita come un rumore o un grido, e quindi non è compresa.

Una risposta rilevante alla nostra domanda proviene dal voluminoso studio di Pierre Michel<sup>19</sup>, il quale ha sostenuto come la descrizione fornita dalla borghesia per configurare, in questa congiuntura storica, il *proprio* spazio politico si nutra dell'immaginario delle frontiere della civiltà per ricondurre queste dentro lo spazio politico francese. È questo immaginario, che si era diffuso dapprima nei dibattiti storiografici sulla formazione della Francia attraverso la «guerra delle razze», a esser stato poi utilizzato e risemantizzato nelle discussioni sulle colonie. Non a caso, leggendo l'articolo di Girardin, si può notare come il giornalista paragoni la situazione francese a quella coloniale: «Ciascun fabbricante vive nella sua fabbrica [*fabrique*] come i coltivatori [*planteurs*] delle colonie in mezzo ai propri schiavi, uno contro cento; e la sedizione di Lione è una sorta di insurrezione di Santo Domingo»<sup>20</sup>. È questo immaginario, inoltre, a designare una lotta fra classi, delle quali una, quella dei «barbari»,

<sup>18</sup> F. TOMASELLO, *L'inizio del lavoro. Teoria politica e questione sociale nella Francia di prima metà Ottocento*, Roma, Carocci, 2018.

<sup>19</sup> Cfr. P. MICHEL, *Les barbares, 1789-1848: un mythe romantique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

<sup>20</sup> S.M. GIRARDIN, *France*, «Journal des débats», 8 décembre 1831, 1° foglio. Sull'emersione di questo tipo di disprezzo in riferimento alle discussioni sulle colonie, cfr. l'articolo D. KALIFA, *Archéologie de l'apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges en France au XIXe siècle*, «Le Temps de l'Histoire», 4/2002, pp. 19-37, che situa esattamente in questo periodo storico la configurazione del termine «apache» - che accompagna, nel corso del XIX secolo, il termine «barbari».

costituisce una «piaga» sociale<sup>21</sup>. Come si legge ancora in Girardin: «La sedizione di Lione ha rivelato un grave segreto, quello della lotta intestina che ha luogo nella società tra la classe che possiede e quella che non possiede»<sup>22</sup>. Se seguiamo il ragionamento di Michel, possiamo dunque concludere che quello dei «barbari» è un «mito» capace di generare odio nei confronti del «fatto» della pauperizzazione e del conflitto da essa prodotto.

Tale immaginario è allora la matrice da cui si sviluppa l'espressione «barbari» usata da Girardin. La «risposta» di Barraud è perciò estremamente precisa da questo punto di vista. Barraud dimostra infatti come il termine «barbari» sia sentito come un'ingiustizia specifica. Agli operai, per via della loro identità sociale, viene negato il riconoscimento umano. Ciononostante, Barraud non nega la propria identità sociale. Al contrario, come abbiamo visto, egli rivendica, tramite il termine *confrères*, una sorta di legame tra l'utilità sociale del lavoro e l'universalità della fratellanza tra colleghi di lavoro.

Così, Faure e Rancière, commentando, insieme a quella di Barraud, le varie risposte degli operai usciti dalle giornate di luglio, scrivono:

«A partire da quegli anni si crea una tradizione che è la “risposta” tanto alle calunnie quanto alle situazioni che si esercitano contro gli operai. Risposte che non si esercitano affatto come dialogo ma piuttosto come invettiva e affermazione dell'identità operaia; queste risposte si trasformano presto in monografia della vita operaia. E la risposta di Barraud o di Bannet afferma, come potranno affermare nelle lotte Grignon, gli operai sarti e tutti gli altri corpi di mestiere, l'identità operaia, rimettendo in questione, per gli uni e per gli altri, questo diritto a nominare, questo diritto ad assoggettare [*asservir*], che detiene la borghesia, i padroni. Il movimento che opera il potere tende a decentrare l'operaio da se stesso, a far sì che egli si distingua da ciò che non è. [...] Così l'identità fa che l'operaio si accetti e si rifiuti al contempo»<sup>23</sup>.

Dall'analisi dei due curatori de *La parole ouvrière* è possibile trarre un'interessante pista d'analisi per comprendere ulteriormente la «risposta» di Barraud e degli altri operai dell'epoca: cioè che queste risposte formassero una «monografia della vita operaia». Questo termine, oltre a essere evidentemente suggestivo, appare essere assolutamente efficace se riprendiamo l'incipit dell'articolo dello stampatore:

<sup>21</sup> «Notre société commerciale et industrielle a sa plaie comme toutes les sociétés; cette plaie, ce sont ses ouvriers» (*ibidem*). Occorre ricordare, a questo proposito, che Foucault scorge la conferma dell'affermazione di Guizot, che fa da titolo al Corso del 1976, «*il faut défendre la société*», esattamente in questa «piaga» (M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France del 1976*, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2010). In riferimento a questo testo di Foucault, in cui la questione della barbarie è problematizzata all'interno della (evocata in riferimento al volume di Pierre Michel) «guerra delle razze», bisognerebbe osservare come essa sia stata trascritta nel concetto di lotta di classe. Del resto, il senso della lettura foucaultiana era di dimostrare il passaggio – affermatosi, a suo parere, nella congiuntura storica primo-ottocentesca con l'opinione borghese rappresentata dai *doctrinaires* – dalla «società disciplinare» a quella «biopolitica». Non essendoci qui lo spazio per sviluppare una simile analisi, precisiamo che il presente saggio si limita a cogliere il termine di barbari come un nome disprezzante che, nel caso in questione, determina una risposta.

<sup>22</sup> S.M. GIRARDIN, *France*.

<sup>23</sup> J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, pp. 28-29.



«Signore,

Assai felice di non conoscervi, e ancor più felice di esservi sconosciuto; proletario di padre in figlio, perché sono operaio stampatore, e di conseguenza privato dell'esercizio della mia attività [*industrie*], poiché esistono dei privilegi in questa parte [di industria]. Abito in un palazzo della rue Dauphine, dove occupo una piccola soffitta situata al quinto piano. Qui, con la mia donna e i miei figli, mangiavamo il nostro modesto pasto, quando il portiere mi fece l'onore di prestarmi i giornali della prima quindicina di dicembre, e dato che il mio proprietario è un uomo del *juste milieu*, ciò mi dispensa dal dirvi su quale giornale, io che sono un Proletario, osai rivolgere i miei occhi profani. Ho soprattutto notato [*remarque*] (un Barbaro! Se questo non fa pietà!), sì, signor BERTIN, ho annotato [*remarque*] il numero dell'8 dicembre che contiene un articolo molto curioso sugli eventi di Lione, e dato che questo giornale è firmato Bertin *l'ainé*, vi esprimo le mie osservazioni al riguardo»<sup>24</sup>.

Cominciando così con un attacco critico e deciso, Barraud si presenta descrivendo la propria stessa situazione: proletario perché di famiglia proletaria; membro della categoria degli stampatori, i quali – come abbiamo detto – dovevano procurarsi il brevetto per esercitare il proprio lavoro; abitante di una soffitta con la propria famiglia. In breve, egli descrive tutti i caratteri della propria sofferenza.

Una simile presentazione potrebbe sembrare a prima vista sorprendente, dato che questa stessa sofferenza è presa come oggetto di derisione dall'articolo a cui egli risponde. Derisione che si dà sia nei termini della compassione: «Questi barbari non bisogna affatto ingiuriarli; essi sono, ahimè!, più da compatire che da biasimare; la miseria li schiaccia»<sup>25</sup>. Sia nei termini della pericolosità sociale: «Essi sono i più forti, i più numerosi; voi date loro le armi, e, infine, essi soffrono orribilmente la miseria. Quale coraggio, quale virtù bisognerebbe avere per resistere alla tentazione»<sup>26</sup>! Sia nei termini della squalificazione politica: «Non diamo diritti politici né armi nazionali a chi non possiede nulla»<sup>27</sup>.

Tuttavia, la descrizione di questa sofferenza diventa qui il punto a partire dal quale è rivendicata un'identità che non si riduce a questa stessa sofferenza; quindi, come vedremo, il punto che la rende in ultima analisi *ambigua*. È in questo senso che, a lato di una simile descrizione, Barraud aggiunge quella della lettura dei giornali che gli sono prestati dal suo proprietario (sostenitore, in quanto appartenente al «*juste milieu*», della Monarchia di Luglio) e del momento in cui, leggendo l'articolo di Girardin, non soltanto lo *nota*, ma (se seguiamo il doppio senso del francese *remarquer*) riesce, benché «barbaro», ad *annotarlo*, scrivendogli una risposta.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>25</sup> S.M. GIRARDIN, *France*. Queste affermazioni sono riportate nella «risposta» di Barraud.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

La descrizione della propria sofferenza, da parte di un determinato gruppo sociale, è in effetti un aspetto nodale della politicizzazione dell'identità sociale per opporsi all'identificazione disprezzante impostagli. Come ha infatti notato Emmanuel Renault in un articolo dedicato alle rivendicazioni presenti nel giornale dei *canuts* «L'Écho de la fabrique», gli operai lionesi utilizzano un linguaggio che è al contempo la presentazione delle «esperienze del disprezzo e dell'umiliazione» e «la messa in luce di una sofferenza insopportabile»<sup>28</sup>. L'insulto e la miseria sono elementi che vanno di pari passo nella determinazione della rivolta. Se il disprezzo e l'umiliazione sono tanto «esperienze di negazione dell'umanità», ovvero negazione del riconoscimento umano, quanto «negazione dei valori specifici posseduti dal mestiere e l'organizzazione sociale specifica dei *canuts*»<sup>29</sup>, ovvero negazione del riconoscimento sociale, l'esposizione della sofferenza – il riferimento alla quale varia nella successione dei capi-redattori del giornale – partecipa alla denuncia di tali negazioni, funzionando come «giustificazione delle rivendicazioni», vale a dire come «diritto alla rivolta»<sup>30</sup>.

Così, possiamo vedere la descrizione della sofferenza sotto una nuova luce. A proposito de «L'Écho de la fabrique», è questo quanto vi rintraccia Renault nella linea inaugurata (benché poi abbandonata per via della diffusione del repubblicanesimo e del fourierismo<sup>31</sup>) da Marius Chastaing durante il suo periodo di gestione del giornale (dall'agosto 1832 fino a un anno più tardi). Renault osserva infatti come in questo periodo la sofferenza non sia più presentata soltanto «come uno scandalo morale, ma anche come un'ingiustizia»<sup>32</sup>. Intendere la sofferenza in termini di ingiustizia fa sì che l'obiettivo di questi operai non sia più quello di riconciliarsi con un potere che faccia le riforme per far fronte alla miseria, ma piuttosto quello della formazione di un soggetto politico che identifichi e si mobiliti contro la causa di questa stessa sofferenza.

Se quindi la descrizione della sofferenza, insieme alla reazione contro i nomi disprezzanti mossi dall'opinione borghese, diventa la presentazione dell'ingiustizia subita, la «monografia della vita operaia» si caratterizza come una politicizzazione dell'identità sociale a cui è stato fatto il «torto» di esser negato un riconoscimento tanto umano quanto sociale. La «monografia della vita operaia», cioè, si compone come una scrittura che, cercando di entrare nello spazio politico (riconoscimento politico), rende conto pubblicamente dell'ingiustizia

<sup>28</sup> E. RENAULT, *Mépris et souffrance dans l'Écho de la fabrique*, in L. FROBERT (ed), *L'Écho de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Lyon, Ens éditions, 2010, pp. 87-110; la citazione è a p. 89.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 106-107.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 104.



delle proprie sofferenze vissute benché la propria attività sia utile all'insieme della società (riconoscimento sociale) e al contempo rivendica, tramite questa stessa descrizione della sofferenza, la propria capacità di discutere con argomentazioni che non si riducono alla mera «rivolta» ma la giustificano come «diritto alla rivolta» (riconoscimento umano).

In quanto tale, questa «monografia» non resta nell'identificazione «barbari» che è stata assegnata al gruppo sociale *ouvriers*. Per riprendere la parte finale delle citate parole di Faure e Rancière, gli operai si «decentra[no]» da questa identificazione: essi, cioè, si «disidentificano» dall'identificazione imposta loro e al contempo politicizzano la propria identità sociale. Questa «monografia», insomma, descrivendo se stessa da sé contro coloro che scrivono contro di essa, esprime un'identità in cui, dicono ancora i curatori de *La parole ouvrière*, «l'operaio si accett[a] e si rifiut[a] al contempo». Il risultato non può dunque essere una mera affermazione dell'identità, ma neanche un suo rifiuto. Pertanto, per dirlo con Faure e Rancière, questa identità è un «posto *accettato* nella misura in cui lo si sceglierebbe, *rifiutato* nella misura in cui essa fabbrica l'arma di ritorcersi contro se stessa»<sup>33</sup>. Bisogna stare attenti al termine «sceglierebbe» usato dagli autori. La declinazione al condizionale indica infatti come questo posto non lo si possa scegliere, come esso sia una condizione. Questa condizione è rifiutata nella misura in cui è oggetto di ingiustizia. Al contempo, ne viene però sottolineata la specificità nella misura in cui questa stessa condizione possa costituire un'arma contro l'ingiustizia subita. La «monografia della vita operaia» mostra allora come il rapporto di questi operai alla propria identità sia *ambiguo*, così da rendere *ambigua* questa stessa identità.

### 3. *Per un'epistemologia critica delle passate esperienze di ingiustizia*

La nostra lettura della «risposta» di Barraud usa il linguaggio del riconoscimento. Potrebbe sembrare strano per chi conosce il Rancière più recente che questo autore, nel 1976, studi la dinamica di questa «risposta» in questi termini. Ma, a ben vedere, questo linguaggio permane anche nella sua produzione più matura. È lo stesso Rancière ad affermarlo in una recente discussione con Axel Honneth<sup>34</sup>, in cui emerge come, al di là delle differenze relative alle tradizioni in cui i due si sono formati, entrambi condividano l'idea che un pensiero critico debba porre la propria attenzione sulle esperienze negative e d'emancipazione, piuttosto che su una teorizzazione relativa ai criteri che l'esperienza

<sup>33</sup> J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, p. 28. Il corsivo è mio.

<sup>34</sup> A. HONNETH – J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, a cura di J.P. Deranty – K. Genel, New York, Columbia UP, 2016; vedi in particolare p. 95.

soggettiva dovrebbe seguire. Honneth, con la sua opera del 1992 *La lotta per il riconoscimento*, è invece l'autore a cui sembra più ovvio riferirsi per analizzare una tale dinamica nei termini del riconoscimento: un riconoscimento inteso come conflitto sociale che esprime un'istanza mirante a normare ordini di riconoscimento più inclusivi; un riconoscimento che si pone come condizione dell'autonomia del soggetto vittima di ingiustizia<sup>35</sup>. Tuttavia, quello del riconoscimento è un concetto che ha molte facce. Occorre ricordare, infatti, come sia del 1992 anche un altro testo, *Politica del riconoscimento* di Charles Taylor, in cui questo concetto veniva inteso non in termini conflittuali, bensì di riconciliazione: cioè come un orizzonte morale e normativo che conferma un ordine già esistente<sup>36</sup>. Quel che è qui in campo non è un riconoscimento di questo tipo. È piuttosto una *sospensione* del riconoscimento, cioè una dinamica in cui il soggetto si fa riconoscere benché poi non accetti i termini in cui viene riconosciuto. Nel caso specifico qui analizzato, il soggetto *ouvrier* si fa riconoscere in quanto tale, ma alla fine mette in crisi, rendendola ambigua, la sua stessa identità.

È legittimo chiedersi perché usare il linguaggio del riconoscimento. Un'obiezione che si potrebbe muovere è che sembra non essere evidente la ragione del suo utilizzo se il risultato è che il soggetto non accetti l'ordine del riconoscimento. La ragione del suo utilizzo è che questo linguaggio permette di elaborare un'epistemologia sociale e politica che è informata tanto dall'esperienza dell'ingiustizia subita dai soggetti subalterni quanto dall'esperienza di superamento di questa ingiustizia. Ma la fonte teorica di questa risposta non è Honneth e non è neanche il Rancière della maturità; o almeno, questi autori lo sono soltanto in parte. È invece un autore a cui entrambi si sono riferiti: lo storico britannico Edward Palmer Thompson. La scelta di riferirci al commento del 1976 scritto da Faure e Rancière dipende anch'essa da ciò. *La parole ouvrière*, a detta dello stesso Rancière in occasione della riedizione del 2007, è infatti un testo estremamente legato a Thompson<sup>37</sup>. L'epoca in cui lo storico britannico ha avanzato la sua proposta teorica, quella dei primi anni Sessanta del Novecento, era segnata da una lettura economicista della soggettività di classe. Thompson si è contrapposto a questa lettura. Contro una concezione

<sup>35</sup> A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002.

<sup>36</sup> Taylor intende, infatti, il riconoscimento come l'atto che sancisce – ri-conosce in quanto tali – la presenza di identità culturali collettive «autentiche» già esistenti, benché differenti le une dalle altre. In virtù dell'ammissione di tali differenti culture esistenti, la sua si definisce come una prospettiva teorico-politica «multiculturalista». Cfr. C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton NJ, Princeton UP, 1992; la traduzione italiana (J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998) riprende parte dell'edizione di A. GUTMAN (ed), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton NJ, Princeton UP, 1994.

<sup>37</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *Postface a J. RANCIÈRE, La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, pp. 332-342.



della classe operaia definita esclusivamente in base al suo rapporto alla struttura economica, egli scrive infatti che la classe non è una «cosa» da studiare «in maniera matematica»; ma è piuttosto l'«esperienza» di se stessa, il suo farsi<sup>38</sup>. Così facendo, Thompson ha aperto una prospettiva metodologica che tiene conto della tensione tra le condizioni oggettive e le strategie soggettive; una tensione in cui l'ambito del sociale e quello della politica si sovrappongono in una continuità tale per cui l'esperienza dell'ingiustizia subita si trasforma in esperienza d'emancipazione.

È analizzando la relazione che tanto Honneth quanto Rancière hanno istituito, nei loro itinerari teorici, con lo storico britannico, che appare come questi segua una via eccentrica rispetto all'opposta unilateralità in cui le posizioni dei due autori, come vedremo, sembrano cadere. Honneth ha approcciato Thompson per tornare al lato pre-discorsivo delle esperienze di ingiustizia e di emancipazione, valorizzando cioè l'identità socio-culturale dei soggetti. È infatti la stima sociale derivante – in particolare – dall'attività lavoratrice, quella che nel citato volume del 1992 Honneth considera come la sfera più alta (rispetto alle altre: quella affettiva e quella giuridica) di riconoscimento. Rancière, invece, stabilendo con Thompson un rapporto più complesso, ha accentuato il lato politico-enunciativo dell'azione emancipatrice. Ne *La méésentente* è, a ben vedere, la parola della «politica» a essere al centro di una tale azione, a discapito di un sociale ridotto a mera gerarchizzazione «poliziesca»<sup>39</sup>.

Se prendiamo i passaggi in cui Honneth, in *La lotta per il riconoscimento*, si riferisce a Thompson, è facile notare come il filosofo tedesco enfatizzi la dimensione socio-culturale che lo storico britannico prende in considerazione nei suoi scritti sulla «*English crowd*» della fine del XVIII secolo<sup>40</sup>. In effetti, Thompson ha mostrato come le lotte di quel periodo non possono essere ridotte a interessi immediati (quali la fame), ma riguardano quella che egli chiama l'«economia morale». Vale a dire, l'insieme delle opinioni che hanno i lavoratori su come debba essere organizzata la società. Per Thompson, infatti, l'identità sociale connessa al lavoro – e la cultura, cioè i valori e le conoscenze, che il lavoro include – è ciò che permette ai lavoratori, durante il periodo di prima industrializzazione, di produrre una socializzazione diversa: cioè di avanzare delle norme sociali in contrasto con quelle imposte dalle crescenti tecniche capitalistiche. Questo è quanto lo storico britannico sostenne nel noto articolo del

<sup>38</sup> Cfr. E.P. THOMPSON, *Preface* in E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class* (1963), New York, Vintage Books, 1966, pp. 9-14.

<sup>39</sup> A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* e J. RANCIÈRE, *Il disaccordo*.

<sup>40</sup> Vedi in particolare A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, p. 195 e sgg.

1971, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel XVIII secolo*<sup>41</sup>. Va ricordato come anche prima di questo articolo Thompson avesse condotto un'argomentazione simile. Nella prima parte di *The Making of the English Working Class*, la cui prima pubblicazione è del 1963, Thompson focalizzò la sua attenzione sul background culturale delle diverse figure artigiane inglesi del XVIII secolo. È questo background culturale ad agire come strumento di resistenza, nella seconda parte del volume, contro lo sfruttamento capitalistico del tardo XVIII e del primo XIX secolo<sup>42</sup>. Nell'elaborazione della sua teoria del riconoscimento, Honneth rintraccia quindi in Thompson l'aspetto socio-culturale dei conflitti sociali. Ciò a suo parere permette di spostare l'attenzione della teoria critica dalla «dimensione dell'interesse» a quella della normatività morale, così che la teoria critica possa porsi come una «grammatica morale» di questi conflitti<sup>43</sup>.

Questo aspetto ha senz'altro il merito di evidenziare come le classi popolari, mettendo in campo l'utilità sociale del proprio lavoro, esprimano una capacità normativa, costituita in questo caso dall'«economia morale». Ma se ci fermassimo alla dimensione socio-culturale delle ricerche di Thompson, la nostra lettura della «risposta» di Barraud sarebbe unilaterale. La «parola operaia» di quest'ultimo sarebbe infatti ridotta all'affermazione della sua identità sociale. Per questa via si rischierebbe di individuare nella classe operaia una cultura unitaria. Che invece non si possa parlare di una cultura unitaria del movimento operaio francese degli anni 1830-40, l'ha ben mostrato Rancière in *La nuit des prolétaires*. Questo testo ci mostra come un'analisi attenta di quel periodo non possa non notare le tensioni tra le ambizioni di operai che intendevano essere degli intellettuali e la loro tendenza a nominarsi come soggetti politici. La positività sociale del lavoro, a cui guardavano con interesse i sansimoniani, non poteva perciò che presentarsi in tutta la sua ambiguità. E ciò vale anche per quanto riguarda la presunta purezza morale della cultura operaia. Quest'ultima, addirittura, servì a coloro che, come Philippe Buchez, spostarono le rivendicazioni e le passioni operaie all'interno di posizioni repubblicane; posizioni, come emerge dalle pagine del giornale «L'Atelier», che condussero alcuni dei suoi redattori a condividere la stessa politica dei repubblicani formalisti del «National», i quali, nel 1848, spinsero per la chiusura degli *ateliers nationaux*<sup>44</sup>.

Rancière così si oppone all'idea di «autenticità» costruita da alcuni storici sociali attorno alla figura dell'artigiano. Quel che è interessante è che Rancière,

<sup>41</sup> E.P. THOMPSON, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII* (1971), in E.P. THOMPSON, *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 57-136.

<sup>42</sup> Cfr. E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*.

<sup>43</sup> Cfr. A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, pp. 194-195.

<sup>44</sup> Cfr. J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires*. Si trovano pagine interessanti su Buchez e il suo giornale «L'Atelier» anche in *ivi*, p. 153 e sgg.





nella sua critica alla piega socio-culturalista presa dalla *social history*, non si opponga a Thompson<sup>45</sup>. Anche più tardi, nel volume del 1992 *Le parole della storia*, Rancière trova la sua idea di «soggettivazione» nella «scena inaugurale» con cui Thompson illustra la formazione della classe operaia inglese<sup>46</sup>. Nella prefazione di *The Making of the English Working Class*, Thompson infatti sostiene che la classe non possa essere colta con mezzi scientifici: essa non è una mera somma di interessi. La classe è quanto viene sentito e articolato tramite esperienze comuni che «accadono» a soggetti tra loro eterogenei ma che si confrontano insieme, in uno specifico momento storico, con specifiche forme di sfruttamento. La «formazione» di questa classe è quindi un processo che non può essere formalizzato, poiché la classe – come già detto – è l'«esperienza» di se stessa<sup>47</sup>. È a questo argomento che Rancière si riferisce quando punta l'attenzione sull'enunciazione politica della «parte dei senza-parte».

Ma se prendessimo unilateralmente questo aspetto, ridurremmo la «risposta» di Barraud al suo mero atto di rispondere. Cioè, al suo carattere discorsivo. Dimenticheremmo così che Barraud, per nominarsi come soggetto politico, mette in mostra l'ingiustizia subita. Un'ingiustizia che non può essere ridotta soltanto al suo aspetto umano. Gli operai degli anni 1830, a differenza di quanto dice il Rancière di *La nuit des prolétaires*, non si limitano a farsi riconoscere umanamente, cioè a mostrarsi capaci di un'ambizione intellettuale. È a causa di una mancanza di riconoscimento sociale che Barraud e gli operai francesi degli anni 1830 vengono chiamati «barbari». Il riconoscimento politico nominato dal termine «proletari» è capace di *sospendere* l'ordine del riconoscimento in cui gli operai sono percepiti come «barbari». Ed è tale perché il nome «proletari» tiene insieme un riconoscimento sociale e un riconoscimento umano.

Thompson offre il modello di questa epistemologia critica dell'esperienza socio-politica. Egli infatti non ha puntato la sua attenzione soltanto sull'aspetto socio-culturale né unicamente su quello politico-enunciativo. Thompson ha preso l'esperienza nel suo *continuum* di ambito sociale e ambito politico. È questo modello che troviamo nel commento di Faure e Rancière ai testi presentati in *Le parole ouvrière*. È questo *continuum* che permette al pensiero critico di tenere in considerazione, al contempo, l'esperienza dell'ingiustizia subita, la sua presentazione sulla scena della politica e l'enunciazione di una soggettività

<sup>45</sup> Vedi J. RANCIÈRE, *The Myth of Artisan. Critical Reflections on a Category of Social History*, «International Labor and Working Class History», 24/1983, pp. 1-16. Nello stesso numero in cui apparve questo articolo sono presenti le critiche da parte di William H. Sewell e Christopher H. Johnson, e nel numero successivo quelle di Edgar L. Newman e di Nicolas Papayanis così come la replica di Rancière.

<sup>46</sup> J. RANCIÈRE, *Le parole della storia* (1992), Milano, Il Saggiatore, 1994, p. 138 e sgg.

<sup>47</sup> E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, pp. 9-14.

che intende sospendere l'ordine che ha provocato una simile ingiustizia. La «risposta» di Barraud a Girardin costituisce dunque un caso esemplare per presentare una tale epistemologia delle passate esperienze dell'ingiustizia.