Le battaglie e le idee

Politicità del lavoro intellettuale in Fortini e Foucault

Diego Melegari

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/grm/237>

DOI: 10.4000/grm.237

ISSN: 1775-3902

Editore

Groupe de Recherches Matérialistes

Notizia bibliografica digitale

Diego Melegari, « Le battaglie e le idee », *Cahiers du GRM* [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 05 août 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/237> ; DOI : 10.4000/grm.237

Le battaglie e le idee.

Politicità del lavoro intellettuale in Fortini e Foucault.

DIEGO MELEGARI

*Questi tre termini furono il marxismo: libertà, produzione, politica.
Oggi “le loro membra giacciono divise e l’arena ne beve il sangue”
Secondo un’immagine di Hölderlin, citata, se ben ricordo, da Marx.
Bisogna ricominciare a pensare. A tutto*

(Franco Fortini, *Note per una falsa guerra civile*, 1977)

Nella «catena dei perché»¹ che il poeta, saggista e critico letterario Franco Fortini (uno dei rappresentanti di quella che lo storico Attilio Mangano ha definito «l’altra linea» del marxismo italiano, in rottura rispetto al partito di massa togliattiano e allo storicismo comunista) chiedeva di riaprire, dopo i “dieci inverni” che separavano la destalinizzazione dalla Resistenza antifascista², un anello decisivo era costituito dalla riproblematizzazione del rapporto tra lavoro intellettuale e azione politica rivoluzionaria³. La risposta fornita da Fortini ad un questionario proposto dal Centro di documentazione e

---

¹ Cfr. F. Fortini, «Invito alla critica», in *Mondo Operaio*, 18 giugno 1955.

² Cfr. F. Fortini, *Dieci inverni*, Milano, Feltrinelli, 1957 (seconda edizione Bari, De Donato, 1973).

³ Cfr. D. Balicco, *Non parlo a tutti. Franco Fortini intellettuale politico*, Roma, Manifestolibri, 2006; F. Rappazzo, *Eredità e conflitto. Fortini, Gadda, Pagliarani, Vittorini, Zanzotto*, Macerata, Quodlibet, 2007.

di studi sull'informazione (struttura originata da un comitato di lotta formatosi all'interno della televisione pubblica italiana) può costituire un buon punto di partenza per confrontarsi con questo tema. In quell'occasione, infatti, Fortini sintetizza la propria posizione nell'invito a correggere l'affermazione di Adorno per cui «non si ha vita vera nella falsa» con Lenin: «Non si dà vita vera se *non* nella falsa, risultati artistici, tecnici scientifici *autentici* si danno anche nei termini della mistificazione che accompagna l'insieme della pratica artistica, tecnica, scientifica neocapitalistica»⁴. In questa prospettiva lo stesso andamento degli scritti dedicati da Fortini al rapporto tra intellettualità e politica appare come continuo lavoro su un campo al quale si ammette di appartenere e di cui si sa di condividere le illusioni e i cedimenti, al fine di creare «lo spazio necessario alla dialettica delle sue contraddizioni». L'orizzonte ultimo di questo spazio è, per Fortini, un'idea di rivoluzione intesa come «generalizzata pedagogia di tutti su tutti»⁵ (espressione ricorrente in Fortini soprattutto nel confronto con la Rivoluzione culturale cinese, ma che giunge fino alle ultime interviste degli anni '90) e la produzione culturale, se orientata, può alludere ad esso, nella misura in cui non solo si fa segno di una mancanza, di uno scacco, di un vuoto⁶, ma produce anche occasioni di *separazione interna* per una società in cui i «versanti, quello amico e quello nemico convivono; e confliggono senza distinguersi del tutto né identificarsi del tutto (...) ogni cittadinanza è una doppia cittadinanza e ogni lealtà vive solo a prezzo di un tradimento possibile»⁷. In questa sede vedremo come questa tensione attraversi tutta la riflessione fortiniana sulla politicità della “funzione intellettuale” e sulle possibilità di organizzarla al di là sia dello specialismo che della sua negazione immediatistica. Infine, cercheremo di sperimentare in che misura un *détour* attraverso una figura apparentemente

---

⁴ F. Fortini in *Contro l'industria culturale*, Bologna, Guaraldi, 1971, p. 113. Fortini aveva inserito un brano di Adorno, tratto da *Kultur-Industrie* (testo di due conferenze nel dicembre '62 per l'Università Radiofonica e Televisiva Internazionale), nella raccolta *Profezie e realtà del nostro secolo*, Bari, Laterza, 1965.

⁵ F. Fortini, «Il mestiere di poeta» (1965), in Id., *Un dialogo ininterrotto. Interviste 1952-1994*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2003, p. 80.

⁶ Per un'analisi dei riferimenti al tema del “vuoto”, dell’“assenza”, dell’“inadempienza” nelle poesie e nei saggi di Fortini, cfr. L. Lenzini, «Interpretare i vuoti», in Aa.V.v., *Dieci inverni senza Fortini*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 365-379.

⁷ F. Fortini, «“Più velenoso di quanto pensate”», in Id., *Questioni di frontiera*, Torino, Einaudi, 1977, p. 25.

così distante come quella dell'intellettuale specifico foucaultiano possa permetterci di formulare una nuova attualità per le “insistenze” di Fortini⁸.

Gli intellettuali politici, tra “organizzazione” e “rumore”

Prima di affrontare questi snodi può non essere inutile proporre una breve e non esaustiva rassegna di alcuni passaggi chiave della riflessione di Fortini sul rapporto tra intellettualità e politica, tenendo conto soprattutto del suo radicamento nello svaporarsi dell'immagine gramsciana dell'“intellettuale organico” nella traduzione che ne faceva il Partito comunista del secondo dopoguerra, quando il ruolo del partito appariva quello di una totalizzazione alla quale sarebbero dovuti convergere i singoli percorsi di ricerca degli intellettuali, non negati e, anzi, esaltati *in quanto tali*. La priorità del momento politico così inteso si traduceva, insomma, per usare un'espressione dello stesso Fortini, nella prevalenza dei “politici-intellettuali” sugli “intellettuali-politici”. È in questo quadro che si inserisce, ad esempio, la lettura fornita da Fortini della famosa polemica tra Vittorini e Togliatti e del significato assunto dalla vicenda della rivista “Il Politecnico”. In quel contesto l'autore insiste sul fatto che non si trattava di «rivendicare un'autonomia teorica ma proprio l'autonomia pratica», cioè non un mutamento di “politica culturale”, ma una nuova teoria politica, una nuova filosofia⁹. La proposta di Fortini era, allora, quella di una “organizzazione degli intellettuali” che, pur muovendo dalla formulazione gramsciana dell'intellettuale collettivo, ne tracciasse una linea di conseguenze diversa da quella incarnata nel Partito comunista. Si trattava, scriveva Fortini, di domandarsi se «di fronte ai problemi di produzione e trasmissione delle attività culturali» gli intellettuali debbano continuare ad illudersi di non essere coinvolti e degradati o se, invece, «accanto alle organizzazioni politiche comuni a tutti i cittadini, non debbano promuoversi strumenti di azione professionali, morali, tecnici, di incontro», analoghi a ciò che un tempo erano le *universitates*¹⁰. Questa prospettiva, che prevedeva una sorta di sospensione dell'appartenenza in nome di un «esile filo di autenticità», «rifiutandosi all'anticomunismo e anzi rimanendo nel partito se

⁸ F. Fortini, *Insistenze*, Milano, Garzanti, 1985.

⁹ F. Fortini, «Che cos'è stato il “Politecnico”» (1953), in Id., *Dieci inverni, op. cit.*, p. 51.

¹⁰ F. Fortini, «Organizzazione degli intellettuali» (1950), in Id., *Un giorno o l'altro*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 76.

vi sono o, se sono fuori, rimanendone fuori» (bisogna dire che, intorno al '67, una formula analoga sarà fatta propria da Louis Althusser¹¹), riproponeva il problema della “prefigurazione” come compito di tutti i socialisti:

Nella persuasione che forma e contenuto sono una cosa, gli studiosi marxisti debbono prefigurare nei propri quelli che saranno gli strumenti di lavoro della società socialista: riviste, case editrici, centri studi, biblioteche, ma anche piani delle ricerche individuali e di gruppo, del controllo critico dei risultati, delle urgenze e delle precedenze (ossia della “richiesta”), con relativi problemi del loro linguaggio, della loro traducibilità eccetera. Tale strutturazione (...) deve essere opera dagli intellettuali-politici stessi ed anzi loro *specifica manifestazione politica in quanto produttori di cultura specialistica* [corsivo nostro]¹²

Altro momento fondamentale del percorso di Fortini su questo tema può essere individuato in un testo che egli fece circolare tra varie realtà (in primo luogo il nucleo fondatore della rivista *Quaderni piacentini*, da qui il titolo *Lettera agli amici di Piacenza* con cui venne pubblicato), da lui riconosciute come laboratori di un diverso rapporto tra intellettuali e politica¹³. In quell'occasione la diagnosi di Fortini si scaglia in primo luogo contro il neopositivismo e il sociologismo di una cultura progressista che aveva già permesso la ricongiunzione di parte del “marxismo critico” alle posizioni del centro-sinistra o del Pci. In realtà, scrive Fortini, «l'ideologia della specializzazione-competenza» serve a mascherare l'«impossibilità di vere decisioni», mentre il privilegio economico e l'illusione di autonomia apparivano la contropartita della «partecipazione all'imbestiamento collettivo». In quel contesto per Fortini compito dell'intellettuale è quello di «riprendere coscienza (...) della portata sociale e politica del proprio lavoro e della propria esistenza e delle direzioni ed alleanze che essa comporta»¹⁴. Come ha notato Sergio Bologna, la *Lettera* si configura, così, come un programma di lavoro analogo al tentativo dei *Quaderni Rossi* di Raniero

¹¹ F. Fortini, «Comunismo e Occidente» (1953), in Id., *Dieci inverni, op. cit.*, p. 218-219. Sulla posizione di Althusser, cfr. F. Matheron, «Présentation», in L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, vol. II, Paris, Stock- Imec, 1995, p. 24.

¹² F. Fortini, «Politicità e autonomia della cultura» (1956), in Id., *Dieci inverni, op. cit.*, p. 223.

¹³ Sui *Quaderni piacentini* come «moltiplicatore» di quanto stava crescendo nella società italiana prima del '68, cfr. F. Fortini, «I primi anni di “Quaderni piacentini”» (1970), in Id., *Da un giorno all'altro, op. cit.*, p. 410.

¹⁴ F. Fortini, «Lettera agli amici di Piacenza» (1961), in *L'ospite ingrato. Testi e note per versi ironici*, Bari, De Donato, 1966, p. 90.

Panzieri di produrre, attraverso l'analisi sociologica e l'inchiesta, nuova soggettività¹⁵. Va detto che, in Fortini, questa produzione di soggettività attraverso l'analisi particolareggiata delle mansioni intellettuali e delle loro connessioni con la riproduzione sistemica resta in ogni caso sospesa ad una scelta radicale, binaria, di tipo etico-politico, ma distinta dalla tradizionale alternativa tra riforme e rivoluzione: o «una prospettiva di omogeneizzazione progressiva del corpo sociale (...) nel senso della società di benessere, eterodiretta e pseudo democratica, scientifica e buro-tecnocratica» o «una prospettiva di massimo intervento attivo sui destini e sulle scelte». Fortini distingue due articolazioni di questa scelta di fondo. In primo luogo, quella a livello delle «mansioni» fra «inserzione specialistica nell'ordinamento produttivo e partecipazione soltanto per forza di necessità», il che equivale ad aprire, non appena possibile, rivendicazioni di potere e di proprietà, di superamento delle specializzazioni, di relazioni interdisciplinari e di controllo sui linguaggi. In secondo luogo, si tratta di una scelta a livello dei «comportamenti», «fra eudemonia, saggezza, astinenza epicurea o stoica, comunque di tipo aristocratico elettivo, carismatico – e impegno per trasformare in pedagogia la “proposta di vita” che si sia eletta»¹⁶. Infine, come mostra uno scritto dello stesso periodo, l'intero rapporto tra classe lavoratrice e intellettuali era stato, per Fortini, confermato e, contemporaneamente, trasformato dall'integrarsi della classe, sociologicamente intesa, nella «scienza-cultura» capitalistica, mentre in quanto «classe politica» essa resta l'elemento di Negazione reale. Ciò significa che, di fronte al carattere tautologico di un'industria che «produce e vende se stessa», non l'intellettuale come rappresentante dell'universale né come cassa di risonanza di culture subalterne, ma «solo l'intellettuale realmente padrone del sapere-scienza può affrontare la negazione»¹⁷.

Successivamente, analizzando il linguaggio delle riviste della Nuova sinistra, Fortini insisteva, allora, sulla problematicità di una situazione in cui gli strumenti della critica ideologica-politica non erano diversi da quelli dell'industria culturale¹⁸ e alla quale si era tentato di reagire attraverso la moltiplicazione di pubblicazioni e di prese di parola senza organizzazione del

¹⁵ Cfr. S. Bologna, «Industria e cultura», in AA. VV., *Uomini usciti di pianto in ragione. Saggi su Franco Fortini*, Roma, Manifestolibri, 1996, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ F. Fortini, «Industria della coscienza e preindustria. Cinque tesi» (1961), in *L'ospite ingrato*, op. cit., p. 78.

¹⁸ F. Fortini, «Riviste della Nuova sinistra» (1968), in Id., *Un giorno o l'altro*, op. cit., p. 382.

materiale comunicativo, dunque con un controllo esclusivamente “politico” in un senso «vecchio e negativo», ovvero con quel «linguaggio del compromesso, della allusione e dell’intimidazione che è proprio dei “documenti” e delle “mozioni”, polpette gergali, immangiabili e inevitabili»¹⁹. Il problema diventava, allora, quello della capacità di produrre “opere”, ovvero punti di tenuta e di traducibilità, di “organizzazione” e di “destinazione”, nel processo stesso di trasformazione del proprio lavoro. Gli intellettuali erano chiamati, insomma, ad «entrare nel merito» e (contro tutte le apologie del “gesto”, della “trasgressione”, della “rivolta” indipendente da condizioni ed effetti, che oggi vivono una nuova esistenza culturale, spesso del tutto separata dai fenomeni reali che esaltano) ad affrontare il rischio rappresentato dal fatto che opere, discorsi e valori sono segnati dalla contraddizione di classe e dalle ideologie che vogliono combattere. Essi, infatti, non possono, che essere «profezia e caricatura dell’ideologia avvenire che sorgerà dalla distruzione della presente e dominante», ma possono già coagulare in sé scelte di condotta e sperimentazioni sui saperi tali da retroagire produttivamente sulla loro presa di partito.

Le minoranze intellettuali che si richiamano, in un modo o in un altro modo, a una prospettiva di trasformazione radicale (e internazionale) della società non possono più illudersi (e lo sanno) di avere compiuto il proprio dovere con l’agitazione-propaganda verso se stesse o verso gli altri. Debbono entrare nel merito. Debbono cioè assumere il rischio che ha sempre accompagnato le minoranze che agiscono sul piano delle sovrastutture: la produzione e la formulazione di “opere” di oggetti ideologici e la proposta – implicita ed esplicita – di “valori-modelli” (...). Il giornalista, lo scrittore, il collaboratore di una casa editrice o della televisione, l’insegnante, il ricercatore, quando abbiano resa esplicita la propria condizione di prestatori d’opera al servizio della mistificazione e dell’oppressione capitalistica, debbono sapere che la lotta per i contenuti del proprio lavoro, vale a dire per la qualità profonda di esso (una lotta che di fatto è inseparabile da quella per la organizzazione del sapere e per la sua destinazione), non solo non è inutile ma è la condizione per conferire un serio significato politico alle buone intenzioni degli intellettuali e per connetterlo quindi al generale movimento di massa.²⁰

¹⁹ F. Fortini, «Intellettuali e Nuova sinistra» (1972), in Id., *Questioni di frontiera, op. cit.*, p. 133.

²⁰ *Ibid.*, p. 137.

A fronte di questo compito, spiega Fortini, la stessa sociologia della cultura è rimasta, quando non strumento di dominio, mera sociologia dei consumatori di oggetti culturali e non di produttori. Secondo Fortini la stessa ribellione, nelle pieghe del movimento del '68, di lavoratori intellettuali subalterni ha solo di sfuggita messo in discussione contenuti e strumenti del lavoro intellettuale. Si è, certo, resa evidente la divisione che attraversa il lavoro intellettuale, pubblico e privato, in merito alle reali capacità di controllo e di decisione, così come si è iniziato a porre il problema delle funzioni mistificanti della divisione tra specialità umanistiche e sapere tecnico-scientifico. Questo percorso avrebbe dovuto, però, secondo Fortini, condurre l'intellettuale critico alla «certezza che non gli è più permesso ritagliarsi un'altra immaginaria separatezza grazie al gergo intellettuale e politico delle riviste e dei libri di sinistra». Al contrario, «idee, metodi, proposte, forme, linguaggi debbono aprirsi la strada ai più anche attraverso gli strumenti della comunicazione capitalistico-borghese»²¹. L'ipotesi di Fortini è, allora, quella «di un uso integrale degli strumenti di informazione e di comunicazione della società presente, dalla televisione al ciclostile, dalla cattedra universitaria alla poesia».

Questa strada – continua Fortini – è molto più ardua che non travestirsi da attivista politico e distribuire manifestini alla porta di una fabbrica; è più difficile che scrivere un libro o produrre un film d'avanguardia; è meno consolante che costituire un gruppo di rifiuto della società dei consumi o impiegare, per sostenere una posizione culturalmente più “avanzata”, il medesimo gergo elitario della corrente pubblicistica sociologico-politica, sempre più portavoce dell'ordine costituito.²²

Nella «serie ininterrotta di contraddizioni» aperte da questa scelta solo la fedeltà nell'assunzione del *rischio massimo* può decidere il segno assunto dall'investimento soggettivo del proprio specialismo. È quanto reso esplicito in un testo del '75, quando Fortini indica nei cinque anni precedenti il '68 e nei due seguenti la ricerca di «un rapporto fra azione intellettuale e azione politica che rovesciava quello della tradizione comunista italiana», criticandone al contempo «la variante allora eretica, ossia di un'autorganizzazione della cultura di “sinistra”»²³. Chiusa quella fase la

---

²¹ *Ibid.*, p. 135.

²² *Ibid.*, p. 138.

²³ F. Fortini, «Dove scrivere», in F. Fortini, *Questioni di frontiera, op. cit.*, p. 116 (si tratta della ripresa di «Per il comunismo dei prodotti intellettuali», in *Aut-Aut*, n. 145-146, 1975, p. 88-90, e

proposta di Fortini diventa, allora, quella di un lavoro sul linguaggio della comunicazione: un tentativo di sottrarre il sapere e il pensare all’«oceano liberistico delle istituzioni “culturali” del mercato neocapitalistico» e di accompagnarlo ad un nuovo uso della parola, lottando «contro la dissipazione, la verbalizzazione, la ridondanza, il rumore di fondo prodotto dalla molteplicità»²⁴. Si tratta, insomma, di rinunciare a qualsiasi garanzia nel rapporto tra il linguaggio critico e i suoi possibili destinatari e, a maggior ragione, alla garanzia fornita dalla prossimità negli assunti ideologici e negli stilemi “di sinistra”, contando «più sull’apparente spontaneità della distribuzione e del mercato che sulle possibilità di alterarlo con le proprie forze e con quelle dei partiti», e di approntare, quindi, un discorso sul “buon uso del nemico”²⁵. «Quello che propongo – scrive Fortini distinguendosi dalle posizioni di Hans-Magnus Enzensberger sull’uso alternativo degli strumenti di massa – è l’uso di qualsiasi strumento disponibile accompagnato dalla massima possibile esplicita dichiarazione politica di “campo”». Proprio perché «le medesime aziende culturali sono organizzazioni del consenso come del dissenso» e «tutta l’attività intellettuale di cui siamo capaci, tutte le forme che essa può assumere debbono sapere di non potere detenere, oggi, nessuna *distanza* autentica dal complesso intreccio della “macchina culturale”»²⁶, occorre elaborare le forme di un uso obliquo degli strumenti che questa mette in campo.

Vuol dire strapparsi a qualsiasi illusione di risultato diretto; scegliere per il proprio lavoro la forma della metafora, suggerire – nel pensiero e nella immagine – la distanza che l’uso industriale e politico della cultura non concedono. È qualcosa che da cento anni è praticato dalla cultura che viene chiamata di destra e solo di rado, in modo esopico, da quella di “sinistra”. Bisogna rischiare continuamente l’ipocrisia introducendo la propria parola in qualsiasi contesto, evitando solo di scandalizzare chi non avesse ancora capito e cercando di trarre dal rigore e dalla qualità del proprio lavoro l’energia per resistere, in qualsiasi luogo, alle concessioni e corruzioni che ne altererebbero i significati.²⁷

Tuttavia, non si tratta di teorizzare una qualche forma di aristocraticismo tragico, che si limiterebbe a testimoniare l’irriducibilità del

n. 147, 1975, p. 66-72).

²⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁵ *Ibid.*, p. 117-118.

²⁶ *Ibid.*, p. 121.

²⁷ *Ibid.*, p. 121-122.

pensiero e della scelta individuali, quanto di individuare cosa incrinì irrimediabilmente le ipotesi di “organizzazione degli intellettuali” e, nello stesso tempo, quale esigenza permanga dopo la loro crisi.

Come se il Partito esistesse

Occorre innanzitutto ricordare come le analisi di Fortini si inseriscano in una crepa apertasi nel discorso gramsciano sull'intellettuale organico. In questa prospettiva l'organicità dell'intellettuale era riferita ad un blocco storico-sociale e, all'interno delle forze rivoluzionarie era non solo dichiarata, ma anche riconfigurata nel processo educativo che avrebbe dovuto innervare la vita del “Principe moderno”, cioè del partito in quanto “intellettuale collettivo”, da un lato fornendo un'arma al blocco sociale di riferimento, dall'altro innescando una tensione produttiva tra “senso comune” delle masse e filosofia critica come *praxis*. Ora, al Fortini degli anni Settanta, l'intellettualità di sinistra appariva plasmata da un'organizzazione senza rapporto organico, in cui gli «intellettuali sono bensì organici ma purtroppo meno a una classe che a un partito o a un insieme di partiti, enti serissimi e di grande momento e tali che un loro semplice moto di ciglia basta a screditare, se non ammutolire, gli oppositori inframurali»²⁸. Inoltre, come esplicitò in un'intervista del '90 in cui era chiamato a rendere conto del suo passato apprezzamento per la Cina rivoluzionaria («unico paese al mondo in cui non ci si vergogna di chiamarsi uomini»), maoismo e Rivoluzione culturale erano intervenuti a rafforzare la diagnosi del blocco subito dalla prospettiva di organicità tra intellettuali, partito e classe.

Con la rivoluzione culturale ho imparato, e per sempre, alcune cose del rapporto tra intellettuali e partito: ho capito cioè la fine dell'intellettuale funzionario e dell'intellettuale organico. Al suo posto mi interessa la figura di chi, senza avere alcun mandato, alla fine di una riunione alza il dito e pone alcune domande.²⁹

²⁸ F. Fortini, «Dove scrivere», *op. cit.*, p. 122.

²⁹ F. Fortini, «Scelte di campo» (1980), in *Id.*, *Un dialogo ininterrotto*, *op. cit.*, p. 275. Cfr. F. Fortini, *Asia maggiore. Viaggio nella Cina*, Torino, Einaudi, 1956; *Id.*, «Ancora in Cina» (1973) e «Lettera da Shanghai» (1977), in *Id.*, *Questioni di frontiera*, *op. cit.*, p. 190-236. Per un confronto tra l'“intellettuale organico” gramsciano e l'“intellettuale completo” di Mao, cfr. M. A. Macciocchi, *Per Gramsci*, il Mulino, Bologna 1974, p. 259-366.

Tuttavia, questa non è che un'espressione di una continua meditazione non solo sulla possibile ridefinizione di politicità della pratica intellettuale, ma anche sulla possibilità di scorgere in essa un "laboratorio" organizzativo, di portata più generale, sui margini della funzione partito e sulla sua reinvenzione. Già nei primi anni Sessanta, nel famoso saggio *Mandato sociale e fine dell'antifascismo*, Fortini evidenzia il mancato incontro tra intellettuali e partito, celato «per trent'anni (...) dai termini impostici dalla lotta antifascista», tanto in Russia quanto in Europa. Da un lato, scrittori e artisti chiedevano al partito, prima che una mediazione ai destinatari, un «"mandato sociale" istituzionale, una "situazione", uno statuto», che l'organismo politico non poteva dare, perché avrebbe significato la rinuncia alle sue competenze e «la confessione di volere anticipare nel Partito quel che è il fine del Partito stesso». D'altra parte l'organismo politico chiedeva a scrittori e artisti di adempiere ad una funzione di rilevamento e di scoperta, più che di propaganda, a vantaggio di un "sapere" che restava patrimonio dell'organizzazione politica. A questo mandato l'espressione artistica e letteraria aveva risposto attraverso innovazione formale e ambiguità nei contenuti, con il risultato di un conflitto permanente, che manifestava e, allo stesso tempo, irrigidiva una più profonda dialettica tra "unicità" del nesso sapere-potere e "particolarità" del ruolo intellettuale, oltre che tra diverse prefigurazioni della società futura.

Il conflitto reale che quello visibile non di rado maschera può riassumersi così: il Partito è l'ente che con la propria presenza allude al superamento delle "specialità", il Principe e il Filosofo collettivi *in potenza*, l'organo del Sapere; ora nella misura in cui conservano – col potere sul verbo – il potere spirituale di "sciogliere e di legare", gli intellettuali e, per essi, gli scrittori e gli artisti come quelli che sono irriducibili ad una "specialità", negano di fatto e al presente quella unicità di potere cui il Partito si richiama e mimano una casta sacerdotale (tanto nella viltà quanto nel martirio, secondo i casi). Il Partito pretende di esercitare *subito* quella funzione che assolverà solo quando si dissolverà in quanto Partito nella società senza classi e nella circolazione omeostatica delle sue parti; lo scrittore si introduce intanto in quella *vacatio* e si fa profeta disarmato, tribuno di "valori" non sincronici al presente politico. Il Partito non può ammettere dualità di poteri perché sarebbe o una retrocessione all'agnosticismo liberale o il positivo inizio del proprio deperimento: chiede dunque ossequio e lo ottiene. Ma la coscienza gli sfugge. La sua grandezza è nel rifiuto della distinzione fra storia sacra e storia profana:

“*homo homini deus*”. Quella del poeta nella sua riaffermazione, almeno “affinché passi questo tempo”: “*homo homini deus*”.³⁰

Ora, quello che emerge in filigrana è un conflitto tra due forme di superamento dei saperi specialistici, valorizzati settorialmente in proporzione alla loro inclusività in un “Sapere” unitario delle condizioni storiche e del quadro tattico (sapere coincidente, quindi, con la decisione stessa del Partito), oppure assunti a testimonianza di valore e di incompletezza. La conclusione alla quale perviene Fortini in questa fase, una volta descritta la crisi della saturazione partitica del rapporto tra politica e intellettualità (e della sua forma storica nella “lotta antifascista”), è quella di indicare la possibilità di «scrivere *come se* esistesse davanti a noi quella arma della classe che il secolo ha chiamato Partito». Fortini, quindi, non dissolve la funzione-partito nella politicità della critica, ma indica in essa il luogo di una *vacatio* e di una disponibilità a leggere il presente. E aggiunge:

Scrivere in sua presenza, vogliamo dire, non per suo mandato, assolti dalla illusione di vedervi accolta la funzione poetica. Diciamo *come se esistesse*, sottintendendo che oggi per l’intellettuale o “l’uomo di cultura” (che poi nel Partito non avrebbero più posto come tali), il tema non è davvero quello di rifare o riformare il partito né tanto meno di prefigurarvi la società comunista ma di *riconoscerlo* ove si venga facendo, *se* torni a farsi in questa o in qualunque altra parte del mondo, senza commettere errori nell’interpretare l’ordine delle stelle e l’ora della partenza.³¹

Ora, a dieci anni di distanza da questi scritti il tono sembra mutato o, meglio, appare segnato dalla consapevolezza di un nuovo livello di riproduzione del conflitto tra politica e intellettualità. Dopo il ‘68, infatti, non si è potuto fare a meno di riproporre il “partito” come collettore delle «più varie attività intellettuali», imitando «talvolta con commovente e rumorosa ingenuità» una o l’altra delle fasi già sperimentate nel rapporto tra intellettuali e organizzazioni comuniste³². L’errore, ammette con radicalità Fortini, è «quello di avere voluto mantenere un rapporto di principio (e quindi, almeno indirettamente, organizzativo), con le formazioni politiche o meglio con

³⁰ F. Fortini, «Mandato degli scrittori e fine dell’antifascismo» (1964-1965), in Id., *Verifica dei poteri*, Torino, Einaudi, 1989, p. 107-108. Per una critica del privilegio epistemologico attribuito al partito nella tradizione leninista, cfr. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, p. 56 e sg.

³¹ F. Fortini, «Mandato degli scrittori e fine dell’antifascismo», *op. cit.*, p. 146.

³² F. Fortini, «Dove scrivere», *op. cit.*, p. 117.

un'area ideologica qualificata sentimentalmente come di “sinistra” o di “nuova sinistra”». Questa formulazione, però, non intende negare né la necessità dell'organizzazione politica, né, a maggior ragione, quella di una “politicità” della pratica intellettuale, constatando, invece, come il rapporto tra queste due polarità non possa essere risolvibile su un terreno esso stesso organizzativo. La saturazione organizzativa del rapporto tra “organizzazione politica” e “politicità intellettuale” ha impedito, tra l'altro, di giungere ad un'accettabile ridefinizione dei ruoli e delle funzioni intellettuali, anche se «dirigenti e buona parte della “base” della Nuova Sinistra erano appunto “intellettuali” in fuga dalla propria condizione e proprio in quanto tali vanno tuttora in cerca di qualcosa che li assicuri di non esserlo o di non esserlo più»³³. Per converso, trovare uno spazio di pensabilità per questa contraddizione significa riconsiderare radicalmente l'intera questione del rapporto tra l'attività politico-culturale e i corpi della sua sperimentazione. Spiega Fortini:

Dieci anni fa avrei ancora risposto di non credere alla possibilità, in Italia, di un lavoro ideologico e politico-culturale organizzato e verificato collettivamente, se non nei limiti e nei termini del partito politico (...). Credo invece oggi, che esista uno spazio grande e disponibile per individui e gruppi non di partito che vogliano insieme verificare i punti centrali della cultura che ci circonda (...). Credo alla verifica morale e intellettuale entro piccoli gruppi legati da una condizione di sfruttamento, di oppressione e di lotta per uscirne, ma anche dalla solidarietà e dallo sforzo per l'aiuto reciproco. Questo, naturalmente, non può minimamente *sostituire* il partito politico o, comunque, l'organizzazione politica; ma questa non può sostituirsi né surrogare lo spazio intellettuale e morale dei rapporti prepolitici e metapolitici. Se gli ultimi trent'anni mi hanno persuaso di qualcosa, esso è il rifiuto di ogni monismo, di ogni sintesi precipitosa; e naturalmente di ogni giustificazionismo in nome della storia.³⁴

Da un lato, quindi, lo scarto tra l'articolazione dello spazio intellettuale e morale rispetto a quello dell'organizzazione politica sembra travalicare il conflitto tra intellettuali e partito e iscrivere un germe di ineliminabile e produttiva eterogeneità nel presente, si vorrebbe dire, per usare l'espressione di Fortini, in un presente *ancora politico*, ma non più saturato dal partito in quanto unico “organo di sapere”. Dall'altro è anche possibile notare come

³³ F. Fortini, «Le ultime parole» (1972), in Id., *Questioni di frontiera*, op. cit., p. 28.

³⁴ F. Fortini, «Dell'oscurità» (1973), in Id., *Un dialogo ininterrotto*, op. cit., p. 145.

questa acquisizione resti strettamente legata alla dialettica tra organizzazione politica, masse, e funzione intellettuale e, in particolare, alla possibilità di definire il carattere rivoluzionario dell'organizzazione in base al rapporto con ciò che essa strutturalmente *non è*, né vuole o può essere, movimenti di massa o dimensioni dell'esistenza singolare³⁵. Ciò significa, però, che bisogna anche tenere conto del carattere dislocato della qualificazione dei gruppi come “pre-” e “meta-” politici. Da un lato, infatti, si tratta di corpi che si muovono nella scia della crisi dell'universale costituito dal partito, d'avanguardia o di massa, e non possono essere considerati anticipazioni di altre forme organizzative che a partire da questa crisi. Dall'altro, la dimensione metapolitica sperimentata dall'attività intellettuale organizzata attraverso i gruppi potrà svilupparsi solo attraverso il riferimento ad una *fiction* di “partito”, al “come se” della sua esistenza.

Tra i vari aspetti del movimento qui tracciato (organizzazione politica, politicità dell'azione intellettuale, necessità di pensare il rapporto tra questi due poli in termini non saturati dall'organizzazione) a rimanere aperta è, quindi, proprio la domanda relativa alla possibilità di organizzare la lotta sul piano del lavoro intellettuale in quanto tale. Che, agli occhi di Fortini, questo problema sia stato, se non il motivo ispiratore, certamente il primo terreno di esemplificazione e di sperimentazione di un'articolazione più generale tra particolarità e universalità, lo testimonia già la *Lettera agli amici di Piacenza*. In quel testo Fortini parla di “gruppi”, tracciando la prospettiva «di nuove comunità che siano ad un tempo il campo di una vita eticamente ricca e i centri di una azione pratica, quindi di verifica della prima»³⁶. Né «gruppi di pressione (e quindi collaboratori sostanziali dell'ordine esistente)», né «gruppi propriamente politici (nel senso “funzionale” cioè liberale del termine, cui hanno in pratica aderito, almeno in Italia, anche i partiti marxisti)», questi gruppi potrebbero sorgere, dice l'autore, su una qualsiasi base (professionale, sindacale, amicale, generazionale), caratterizzandosi *esclusivamente per l'«assunzione a coscienza responsabile e conseguente di una comune “vision du monde”»*. Già a questo livello di discorso incontriamo, per così dire, il rovescio e la verità del pericolo di separatezza e particolarismo paventato dal

---

³⁵ È su questo punto, spiega tra l'altro Fortini, che si gioca «la differenza fondamentale tra la concezione “leninista” e quella “maoista” del Partito»; F. Fortini, «Barbarie, dispotismo» (1973), in Id., *Un dialogo ininterrotto*, op. cit., p. 456.

³⁶ F. Fortini, «Lettera agli amici di Piacenza», op. cit., p. 92.

punto di vista dell’“unicità” del Partito³⁷. In particolare, per quanto riguarda le possibili forme organizzative di una presa di posizione degli intellettuali rispetto alle condizioni della loro pratica, si tratta di ripensare, magari facendola agire su un «settore limitato», «quella coscienza di intervento nella organizzazione culturale che fra il 1945 e il 1950 maturò (e cominciò ad esprimersi nel quinquennio seguente) come rivendicazione nei confronti delle mediazioni partitico-politiche», coscienza poi dispersa nella «mediazione aziendale-industriale» o in quella «liberal-parlamentare-democratica». Attraverso l’intervento specifico sulle condizioni del lavoro intellettuale (come la critica alla antidemocraticità dei piani culturali o la critica all’editoria) il problema dell’organizzazione degli intellettuali assume, dunque, i toni di una scommessa più ampia, relativa alla natura dei “gruppi” e al loro rapporto alla lotta politica. Secondo Fortini, infatti, si tratta di costruire «non rifugi extramondani ma nuclei di classe dirigente; incontro di momento autoritativo (competenza, specializzazione, autorità di pensiero-scienza) e di momento democratico-libertario (esistenziale o unificatore)»³⁸. Si tratta, insomma, di scommettere su un processo di universalizzazione che venga ridefinito proprio dalla sua prossimità a dialettiche di potere consumate in luoghi specifici della produzione culturale e che colpisca in primo luogo la falsa coscienza necessaria degli intellettuali impegnati nei confronti delle proprie condizioni di intervento. Su questa dialettica complessa, che, come si è detto, corrisponde da altro lato alla crisi dell’organizzazione partitica come luogo in cui l’anticipazione utopica passa attraverso decisioni e saperi in atto, vale la pena di riportare per intero il passaggio fortiniano.

Il problema o interrogativo è oggi il seguente: a quello che continuiamo a chiamare proletariato (comprensivo del Terziario) come oggetto dello sfruttamento e della alienazione economico-ideologica, in tanto è stata attribuita una funzione rivoluzionaria in quanto, con la propria rivendicazione, ne poneva una assoluta per la società, anzi per la storia. Ora, il proletariato in tanto assume coscienza di sé in quanto pone, appunto, rivendicazioni non più sezionali e corporative e genera da sé, per quei fini, il Partito. Riteniamo noi, non in astratto ma qui e ora, che il Partito continui ad incarnare quella esigenza universale? O non è da supporre che la fase “corporativa” – nel caso nostro sezionale, sindacale – stia per tornare ad essere la possibile matrice dell’universale-Partito? Vale a dire, traducendo questo ordine di problemi in quello della

---

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

“categoria” o “ceto” cui apparteniamo (di intellettuali socialmente disarmati cioè proletarizzati) una nostra possibile azione deve svilupparsi *solo* come azione, seppure indirettamente, politica e dunque avere per oggetto la società nel suo complesso o non *anche* deve porsi delle rivendicazioni immediate di potere nei confronti della società civile cioè degli “universi” aziendali? Riteniamo o no che il compito, ad esempio, dello studioso di scienze umane, dell’artista e dello scrittore, dello storico, del filosofo, dell’urbanista, del sociologo ecc. si esaurisca *adiacendo* la propria specialità agli organismi politici dello stato nazionale (o nuclei di opinione) o non debba anche costituire nuclei di potere (di opinione quindi, ma anche di autorità, rifiuti, condizioni, “contrattazioni”) nei confronti degli “imprenditori” (centri studi, editoria, stampa periodica, radio TV, cinema, istituzioni pianificatrici e simili)? E i nuclei cui sopra si è accennato sono o no strumenti efficaci a questo fine? Noi riteniamo che essi possano essere il superamento (almeno temporaneo) tanto del mero *engagement* politico quanto della formula ambigua e collaborazionista del “gruppo di pressione”.³⁹

Ora, questo emergere del “sindacale” e del “corporativo”, lungi dall’essere una mera ripetizione sul piano del lavoro intellettuale, di una presunta fase “embrionale” nella politicizzazione del movimento operaio, ci sembra segnare, per Fortini, la premessa politica materialista di quelle forme “prepolitiche” o “metapolitiche” che egli teorizzerà successivamente. Non si tratta, insomma di un ripiegamento sulle particolarità e gli specialismi, quanto di sostenere l’ipotesi di una diversa *matrice dell’universalità*, distinta sia dall’unicità della funzione partito, sia dalla pretesa degli intellettuali di fare valere una “cultura” chiamata ad esprimersi e schierarsi su ogni aspetto del reale, fuorché sulle proprie condizioni di esercizio, collaborando così, di fatto, in quanto “opinione”, alla vuota varietà prevista dal potere di Stato. Nessuna attività “culturale”, precisa invece Fortini, può realizzarsi al di fuori di una prospettiva generale, *Weltanschauung* o *Lebenseinstellung*, e coerentemente egli non manca di precisare i termini generali, etici e veritativi, della sua proposta, in una tendenziale «unità dei destini privati e sociali, quindi reversibilità di storicità e esistenza». Su tutto questo resta fondamentale, filosoficamente ancora prima che politicamente, la discriminante del rifiuto dell’ipotesi riformista, la cui accettazione comporterebbe, scrive Fortini, soddisfazioni su tutti i fronti. Su tutto, precisa, «meno la verità». Da qui la «proposta assolutamente romantica» di Fortini, una «proposta di “dovere

---

³⁹ *Ibid.*, p. 95-96.

essere”»: «L’unione di una scelta ideologico-pratica che si voglia vera, cioè storicamente legittima, e di una scelta morale intransigente e durevole», in linea con tutta una storia «di individui e di minoranze che decidono di non servire all’inevitabile e al necessario», storia di coloro (giacobini, socialisti, leninisti e «anche alcuni superstiti cristiani») «che da soli hanno deciso di non essere soli»⁴⁰. Non è possibile, in questa sede, rendere conto della complessa riflessione di Fortini su quella che, in una nota inviata a *Quaderni Rossi* nel ‘62, egli definiva la «disgustosa ma necessaria fenomenologia del “gruppo”», con le sue necessità di «crescita, ricambio, continuità, in definitiva, autodisciplina (...), censimento permanente delle capacità tecnico-professionali di ciascuno, delle sue attività (ricerche, studi, pubblicazioni)». Basti notare come, undici anni dopo, posto di fronte al disperdersi di quell’esperienza e al significato assunto nel Sessantotto dalla rete di collegamenti e di comunicazioni spontanee ad essa debitrice, Fortini si dica ancora «persuaso che straordinaria è la forza di un gruppo coeso che volontariamente si controlli e si eserciti a non lasciare che nessuno – nei limiti delle possibilità – si perda». Su questo piano si sono consumati gli «esiti tragicomici» delle comuni e i «gruppi di assoluto e magari disperato impegno politico», ma è mancata «l’organizzazione di comunità di ricerca applicata all’attività politica» e «la lenta, difficile abitudine ad un tipo di controllo sociale diverso e opposto a quello esercitato dalla società ambiente»⁴¹. Comprendiamo, così, in quale senso il carattere pre- o meta- politico del “gruppo” o del “nucleo”, pur tenendosi a distanza dalla funzione partito, possa essere ugualmente definito solo dal suo rapporto essenziale alla politica, ovvero alla *politica organizzata*. Il terreno aperto dalla sperimentazione di queste forme è, certo, quello “intellettuale” e “morale”, ma solo nella misura in cui tali ambiti sono fatti vettori di “solidarietà”, “pedagogia” e “abitudini”, indistinguibili dalle condizioni di tenuta della lotta e, allo stesso tempo, cariche di una spinta anticipatrice, vissuta come capacità di assumere su di sé lo scarto rispetto alla «società ambiente» (quindi né infinita dilazione utopica né obbedienza al solo presente del Partito).

A partire da *Dieci inverni* fino agli ultimi interventi, Fortini arriva a nominare diverse “figure” di una politicità dell’attività intellettuale, in eccesso rispetto sia al regime tollerato delle “opinioni”, sia al totale affidamento dei

---

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ F. Fortini, «Poscritto» (1973) a «A quelli dei “Quaderni rossi”» (1962), in Id. *Un giorno o l’altro, op. cit.*, p. 320

destini della coscienza critica al politico: da quella dell'«emigrante interno»⁴² fino a quella, sulla quale insisteremo, degli «intellettuali “disorganici”». Non a caso, in un intervento del '90, la questione dell'esistenza di un'«intellettualità politica diffusa», all'altezza della compiuta costituzione dell'intellettuale-massa come figura sociologica, ma anche dell'accresciuta forza del potere economico e politico sulle forme dell'informazione e del sapere, è messa in stretta connessione con il paradossale riproporsi del «vecchio problema gramsciano» dell'organizzazione della cultura «al di là di ogni ipotesi di partito»⁴³. È a questo livello che si rende visibile la verità sociologica delle ipotesi, maturate intorno al '68, sulla formazione di un «intellettuale-massa» e, insieme, il loro scacco politico, poiché lo stesso processo ha eroso proprio la possibilità di attribuire all'intellettuale la funzione di prefigurare «un'organizzazione diversa tra gli uomini»⁴⁴. Da un lato, quindi, non si può aggirare la verità dell'ipotesi gramsciana sugli intellettuali, nella misura in cui essa rivendica il carattere intellettuale della stessa militanza di partito⁴⁵. Dall'altro, se la forma-partito non appare il «contenitore adeguato a servire da strumento per la maturazione della coscienza», ciò avviene perché è mutato radicalmente il rapporto tra classe operaia e intellettuali, in seguito anche all'accresciuta importanza quantitativa e qualitativa degli addetti alla comunicazione, all'elaborazione e trasformazione di informazioni. Ciò si è espresso in un processo di frantumazione e di conseguente massificazione, ma anche in un processo contrario: «L'accesso di masse sempre più ampie alla disponibilità di forme culturali mistificate (e quanto mistificate!)» ha visto la ricostruzione di «strati di consapevolezza e di autocoscienza, che certamente sono di falsa coscienza ma è pur sempre una coscienza, che paradossalmente va in senso contrario a quel disfacimento»⁴⁶. È interessante notare come, proprio per questo intreccio di disgregazione e ricomposizione, la tendenza al superamento della specializzazione in direzione di una funzione intellettuale

⁴² F. Fortini, «Mandato degli scrittori e fine dell'antifascismo», *op. cit.*, p. 126.

⁴³ F. Fortini, *Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine*, Milano, Garzanti, 1990, p. 93.

⁴⁴ F. Fortini, «Finis historiae» (1990) in Id., *Un dialogo ininterrotto*, *op. cit.*, p. 582.

⁴⁵ «La funzione intellettuale del militante di partito si riassume nella celebre battuta di un operaio, riferita da Gramsci: “questa notte non ho potuto dormire perché pensavo chissà che cosa farà il Giappone”. Non ricordo in quale circostanza l'operaio torinese si ponesse il problema di che cosa potesse fare il Giappone, ma il porsi il problema è un fatto culturale, equivale cioè ad imparare i differenziali o a partecipare di una sinfonia di Mahler, ha la medesima funzione» (*Ibid.*, p. 582).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 588.

comune non si esprima più esclusivamente come sovradeterminazione etico-politica, ma soprattutto come insofferenza e battaglia sul *terreno stesso del sapere*⁴⁷. Occorre, insomma, conoscere la composizione tecnica e sociale degli “*intellettuali disorganici*” e non assolutizzare fenomeni che riguardano la componente che, nell’editoria, nell’industria degli audiovisivi e nella docenza, più sottoposta alla pressione del potere, ha però un maggiore potere contrattuale. Esistono, infatti, «altri strati...orientati o orientabili ben diversamente». «Essi – continua Fortini – delegano tuttora e di fatto la loro rappresentanza politica alla istituzionalizzazione liberaldemocratica ufficiale ma “sono”; e in forme opache a loro medesimi, elaborano e “dicono” il viluppo di coscienza e incoscienza, di servitù e libertà, di cecità e di visione che quella istituzionalità non può né contenere né esprimere»⁴⁸. Questa stratificazione, certo, detta i limiti di ogni ricomposizione politica degli intellettuali e, di fatto, non sembra nemmeno contenerla come esigenza implicita, dall’altro, però, mette in gioco una più generale dialettica di “falsità” e “verità”, condizione per una riflessione sul rapporto tra organizzazione e coscienza che permane oltre il fallimento della soluzione leninista. Il che significa rinnovare la domanda su quale «altro» possa, oggi, rappresentare «l’oggettualità contestatrice della persuasione e delle certezze soggettive», oltre «l’enorme cumulo di falsa coscienza prodotto dalle ideologie reazionarie o conservatrici (o, all’occorrenza, “progressiste” o “rivoluzionarie”) e dal controllo dei media e dai processi (come vengono chiamati) di “paura” e di “cinismo”»⁴⁹.

Specificità di una “funzione di tutti”

È interessante notare come la nozione di “intellettuali disorganici” venga proposta sul finire di un articolo del ’77, in forte polemica con un movimento che faceva dell’“autonomia” la cifra della sua ipotesi di soggettivazione individuale e collettiva e, al contempo, con un partito comunista teso alla cooperazione tra l’intellettuale “quadro di partito” e

⁴⁷ «Ripeto, non credo che ci sia una funzione degli intellettuali per “un’organizzazione diversa tra gli uomini”. Questo è possibile soltanto nella misura in cui gli specialisti, senza rinunciare alla propria specializzazione, si rendano conto che la specializzazione non è soltanto un privilegio negativo dal punto di vista morale (e, qui, torno a dire delle cose molto protobolsceviche) ma è una limitazione dello stesso sapere» (*Ibid.*, p. 583).

⁴⁸ F. Fortini, *Extrema ratio*, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90.

l'intellettuale “tecnico”, riuniti in uno slancio di gestione delle competenze, di produttività e di responsabilità istituzionale. Sul piano della “società”, dice l'autore, la proposta di integrazione del Pci, che in questo non differiva da quella avanzata dalla Democrazia Cristiana, avrà certamente successo, nella misura in cui «non può essere contestata l'esistenza di una massa imponente di operatori intellettuali (...) che hanno il sacrosanto desiderio di vedere fruttare il proprio lavoro, di renderlo socialmente utile e riconosciuto». Tuttavia, aggiunge Fortini, «da duecento anni e più, dall'origine della società borghese – ma che dico, dall'Atene socratica – c'è un *altro* tipo di intellettuale», non identificato dalla sua competenza, ma dall'«attitudine critica nei confronti dei valori e delle mete sociali, quindi il latore di *valori diversi*». Così, se «il partito degli intellettuali è una ricorrente illusione», occorre ribadire che è sempre esistita una minoranza di intellettuali che attraverso la critica o la proposta di altri valori ha «avuto e voluto avere una funzione politica, esistere in quanto micro-partiti o partiti temporanei o istantanei, gruppi di pressione, noduli dell'opinione». Ciò comporta che la discussione intellettuale si possa strutturare in rapporto alla politica secondo una pluralità di livelli: come critica dell'esistente con un'intenzione politica, come nucleo di formazione di futuri quadri politici (in un movimento che ha attraversato tutta la storia del movimento comunista e socialista), come “funzione generica”, pensare “di tutti”. Scrive Fortini:

Ebbene, questo tipo di attività intellettuale è potenzialmente di tutti e proprio in questo consiste la sua contiguità con l'attività politica. Fra l'attività di analisi della realtà sociale e morale dell'esistente che è propria dell'intellettuale (inteso in questo secondo senso) e colui che non svolge alcuna attività lavorativa esclusivamente intellettuale, la differenza è molto minore di quella che passa tra quest'ultimo e lo specialista di un'attività intellettuale. Quando i politici professionali, di qualsiasi partito (ma soprattutto di partiti di sinistra) indicano al sarcasmo o all'odio dei lavoratori la figura dell'“intellettuale” fanno *intenzionalmente* confusione fra lo specialista (beneficiario della divisione del lavoro e, in questo senso, privilegiato) e la forma di attività critica che si vuole indipendente dagli organismi politici e che, tuttavia, nello stesso tempo, implica un'intenzione politica. Tanto è vero che è un'attività “intellettuale” di questo tipo quella che si specifica spesso nella militanza sindacale o di partito; è da un'attività intellettuale, almeno all'origine, di questo tipo che si originano i nuclei ideologici di future formazioni politiche. La storia tragica dei rapporti fra i partiti comunisti e

socialisti e gli intellettuali, intesi nel senso di “critici dell’esistente”, nasce dal fatto che la storia del socialismo e del comunismo è storia di quadri emersi in antitesi anche intellettuale (“scientifica”, ma anche etica) con la società borghese-capitalistica⁵⁰

È interessante notare come, per Fortini, questa universalità “generica” della funzione critico-intellettuale, proprio nel momento in cui segnala la radice profonda della sua prossimità alla politica, si ponga in un’oggettiva tensione rispetto all’altra definizione di “universalità” politica, quella incarnata nell’unicità della decisione del partito. Da circa settant’anni, infatti, i quadri dei partiti comunisti non sono riusciti ad ammettere un’attività critica non subordinata alle regole del gioco politico, proprio o degli avversari, mentre si sono preoccupati di attrarre a sé «intellettuali nel senso tecnico-specialistico», come «pifferai o corpi decorativi» o elementi necessari al meccanismo dello Stato moderno. Ciò che nella politica dei comunisti occidentali come nei paesi socialisti, viene così assimilato agli avversari e indicato all’odio dei militanti è, appunto, l’intellettuale come agente di una funzione insopprimibile, che è impossibile assimilare all’esperto, allo specialista, allo studioso, all’artista o allo scrittore, in quanto tali, e che, se è anche esperto di una disciplina determinata, lo è perché lo specialismo può fornire un grado di astrazione a partire dal quale è più facile sviluppare l’analisi e la critica. Ma, dice Fortini, si potrebbe obiettare, perché questa funzione critica e, in ultima istanza, politica non viene espressa da questi gruppi intellettuali nelle sedi deputate, dove anche tutti gli altri esercitano la propria attività politica? La risposta di Fortini è che questi intellettuali già partecipano a “luoghi politici” «in quanto padri o madri, abitanti del quartiere o lavoratori di un collettivo e, se iscritti, come militanti di partito». Tuttavia, si chiede, «come far rientrare in queste forme di attività la partecipazione, che so, al Tribunale Russell o ad Amnesty International, o la raccolta delle adesioni contro o a favore di questa o quella realtà politica e sociale; *come fare rientrare in questo genere di partecipazione il modello di esistenza umana spesso polemicamente proposto, ad esempio, in alcune grandi opere di letteratura o di scienza?*». Ciò che si produce nella formalizzazione letteraria o teorica sembra, piuttosto, potere vivere solo in parallelo con l’attraversamento e la politicizzazione di luoghi imprevisi, oppure in un uso dell’opinione irriducibile al conteggio democratico, come le «obiezioni alla

⁵⁰ F. Fortini, «Note per una falsa guerra civile» (1977), ora in Id., *Disobbedienze*, vol. I, *Gli anni dei movimenti*, Roma, Manifestolibri, 1997, p. 173.

“linea” che spesso il militante di base, la casalinga della sezione, il lavoratore senza studi tentano di formulare, salvo tornare a sedersi soddissfatti della replica o imbarazzati delle proprie difficoltà di espressione». Continua Fortini:

C'è una somiglianza straordinaria tra i “valori” che gli intellettuali “disorganici” formulano al di fuori delle “competenze tecniche” e l'enorme, l'ininterrotto discorso sui “valori”, ossia sulle ultime ragioni dell'essere e dell'agire che scorre tra le masse, emerge di tanto in tanto, cerca risposte nel libro, nella conversazione, nell'amicizia, nell'amore, ostinato a volere una sapienza che non è il sapere dell'esperto, del padre gesuita, del compagno, ma che è *altro*. Questo *altro* di età in età assume caratteri, certo, di classe; è certo residuo o anticipo. Più le strutture della rappresentanza politica cercano di trasformarlo in istituzione riconoscibile, più quella funzione ne esorbita. Perché essa è l'agente della negazione dialettica⁵¹

Ancora una volta si tratta di un'apertura etica sul terreno del sapere, qui indicata significativamente con il nome di “sapienza”, e, come per altri versi avviene nella formalizzazione poetica dell'esistenza o nel discorso «non rigoroso» del saggio critico⁵², ancora una volta la disfunzionalità temporale è la forma del suo essere storia di classe. Tuttavia, questo rapporto tra, da una parte, l'innesto di specialismo e ansia di totalizzazione che percorre la parola intellettuale e, dall'altra, la molteplicità generica, anonima (finché non si darà nome nel processo rivoluzionario), delle masse permette anche l'emergere di «una funzione universalmente umana»⁵³, «funzione intellettuale che è di tutti»⁵⁴, pensare in collettivo (né “psicologia delle folle”, né “sapere dei subalterni”) che si singolarizza in momenti subito riassorbiti di presa di parola, tutti alludenti ad una stessa mancanza. Se, nella *Lettera agli amici di Piacenza*, si ipotizzava che gli «intellettuali piccolo-borghesi occidentali (...) proletarizzati di fatto perché interamente strumentalizzati negli universi aziendali (di stato o privati)», potessero incarnare la «classica rivendicazione proletaria alla esistenza umana»⁵⁵, ora si tratta, piuttosto, di cogliere un “pensare” impersonale che si può anche qualificare come genericamente

⁵¹ *Ibid.*, p. 175.

⁵² Cfr. F. Fortini, «Prefazione alla seconda edizione» (1969), in Id., *Verifica dei poteri*, op. cit., p. 305; F. Fortini, *Ventiquattro voci per un dizionario di lettere*, Milano, il Saggiatore, 1968, p. 27.

⁵³ F. Fortini, «Intellettuali tra virgolette» (1977), in Id., *Un giorno o l'altro*, op. cit., p. 527.

⁵⁴ F. Fortini, «Gli ultimi Cainiti» (1975), in Id., *Questioni di frontiera*, op. cit., p. 124.

⁵⁵ F. Fortini, «Lettera agli amici di Piacenza», op. cit., p. 94.

“umano” nella misura in cui il suo significato non è pregiudicato da altro che dall’esistenza o meno di pratiche emancipatorie⁵⁶. In un passo che merita di essere riportato per intero Fortini scrive:

Esistono, infatti, e come, e ricordiamolo ad alta voce, coloro che ripetono la propria autorità e legittimità, il proprio diritto all’esercizio della critica e all’uso dell’intelligenza, da un mandato inverificabile, scritto su carta spesso sgualcita con caratteri mezzo scancellati dal tempo e firmato da sconosciuti: un vero e proprio mandato “assembleare”, di quella massa i cui voti non si contano ma si pesano, e dalla quale costoro vengono e a cui tornano. Essi non possono documentare il proprio diritto alla parola; se cercano nel portafogli una tessera, quella o è scaduta o manca del visto di qualche personaggio autorevole. Possono anche essere o essere stati o disposti a divenire seri funzionari, utili tecnici, dotti professori, eloquenti sacerdoti, equilibrati mandarini; ma non in quanto tali chiedono, se la chiedono, la parola. La loro legittimità, in conclusione, consiste proprio nel fatto di essere continuamente sul punto di scomparire, di porre le loro domande e di tornare dove erano venuti. Altri come costoro emergono continuamente dalla massa dei loro simili ma non si dichiarano come portavoce di quelle masse. Sono solo specialisti di qualche specialità che hanno aggiunto al proprio sapere l’esigenza della totalizzazione o si dica del superamento della propria specialità. Possono quindi essere menti scientifiche severissime, studiosi avvezzi al rigore, autori esercitati alla parola e a tenerla non è la loro capacità di servizio sociale, né la bellezza del loro carattere, né l’esempio del loro lavoro, al contrario è la forza con cui essi denunciano una mancanza e una fame, è il desiderio e il bisogno di qualcosa che essi, e gli altri con essi, non hanno; e questo fa infuriare gli esperti che sognano un mondo di esperti e i democratici che sognano assemblee di votanti da contare, ringraziare e mandare a letto.⁵⁷

Sarebbe errato interpretare questa tensione verso quello «spazio del futuro» che è tutt’uno con l’individuazione dei «vuoti nel presente», degli «scantinati della storia e delle nostre inadempienze»⁵⁸, come una mera

⁵⁶ Vale forse la pena di sottolineare rapidamente come questa posizione non sia troppo distante da uno degli enunciati fondamentali dell’antropologia di Sylvain Lazarus: *les gens pensent*; cfr. S. Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 72.

⁵⁷ F. Fortini, «Dove scrivere», *op. cit.*, p. 124.

⁵⁸ F. Fortini, «Intervento a New York» (1973), in Id., *Saggi italiani*, Milano, Garzanti, 1987, p. 395. Sarebbe interessante, a questo proposito, paragonare l’immagine della “scomparsa di una parte di noi stessi”, attraverso cui Fortini, in diverse occasioni, intreccia passato, presente e futuro nella forma dell’“invecchiamento”, dell’esistenza “postuma” (su questo aspetto cfr. L. Lenzini, *op. cit.*, p. 370-372) con l’“ontologia dell’attualità” foucaultiana, ove il presente è

riproposizione del tema dell'alienazione. Certo, anche su questa questione Fortini resta in linea con un marxismo umanistico mai sconfessato, giungendo a difendere la “persona umana” da quella che gli appariva un'indebita identificazione di liberazione e dissolvimento nel magma dei linguaggi⁵⁹. Ma la “funzione intellettuale” alla quale fa riferimento Fortini non è per questo un'essenza da ristabilire quanto un margine di “genericità”, un’“attitudine” alla presa di parola e alla critica che si è, per così dire, sprigionata storicamente nella fine del mandato sociale degli intellettuali e nell'incontro, in prospettiva, con la politica nelle masse. Servono entrambe queste condizioni perché quanti «possono anche essere o essere stati o disposti a divenire seri funzionari, utili tecnici, dotti professori, eloquenti sacerdoti, equilibrati mandarini» chiedano la parola non in nome di questo loro ruolo, ma per un «mandato assembleare» che ne fa emergere le voci per lo spazio di un intervento e al quale ritornano, quasi scomparendo.

D'altra parte, questa dialettica non coincide con un *engagement* inteso come negazione della specificità del lavoro intellettuale in una comune verità rivoluzionaria, senza, al contempo, prendere corpo proprio nella capacità di ridefinire questa specificità oltre il suo ruolo sistemico e di avviare percorsi organizzativi a partire da essa. Fortini individua, innanzitutto, due formulazioni della tematica relativa alla scomparsa degli intellettuali: una sociologica, la quale si limita a descrivere il processo di erosione e di perdita di fisionomia, della figura intellettuale nella società capitalistica avanzata, e una politica, la quale predica il suicidio dell'intellettuale o il suo servizio alla classe rivoluzionaria. A questa oscillazione tra la registrazione di un mero stato di fatto e l'acquiescenza ad esso, anche se connotata in senso rivoluzionario, Fortini oppone lo studio di quello che definisce «il lato pratico» dei comportamenti intellettuali, prestando attenzione, tra l'altro, a distinguerlo dal concetto althusseriano di pratica teorica⁶⁰. Un'indagine di questo tipo farebbe emergere come se, nonostante l'asservimento generalizzato, una parte del corpo sociale intellettuale (certi ordini di docenti, di letterati e di artisti) sembra costantemente tentare di sfuggire alla riduzione della propria attività a mera specializzazione e a tecnicità, ciò non avvenga per pura falsa coscienza, ma per una *divisione dei comportamenti* che è richiesta dallo sviluppo ineguale della società stessa. Ora, l'espansione dell'industria

---

preso in una *déprise* critica da ciò che siamo, pensiamo e facciamo.

⁵⁹ F. Fortini, «Un'opportuna premessa», *op. cit.*, p. 24-25.

⁶⁰ F. Fortini, «Intellettuali, ruolo e funzione» (1971), in Id., *Questioni di frontiera*, *op. cit.*, p. 70.

culturale ha, di fatto, sostituito lo “specialista” all’intellettuale, disgregando, così, le condizioni della sua esistenza in quanto ceto separato, al punto di rendere quasi inutilizzabile il termine. Ciò ha portato all’esaurimento della funzione di generalizzazione o di universalizzazione che è stata propria della specializzazione intellettuale nell’«età della borghesia imperfettamente capitalistica», ma anche alla fine della sua capacità di esibire le contraddizioni della struttura sociale e di costituirsi «*anche* come opposizione, secondo la regola per cui il medesimo processo intellettuale e cognitivo che porta a fondare l’ideologia dominante, riflette e sviluppa in sé a gradi diversi di lucidità e di conseguenza, anche l’ideologia evidente o latente e potenziale delle classi dominate»⁶¹. Resta, dunque, l’importanza di ribadire, sul piano dell’analisi, il carattere strutturale della riduzione all’industria delle coscienze e della manipolazione di massa, negando il ruolo sacerdotale preteso dall’intellettuale. Tuttavia, dice Fortini, sul piano politico «appare chiaro che la sua negazione deve avvenire per una via diametralmente opposta a quella che è perseguita, di fatto, dagli interessi del tardo capitalismo», ovvero «riaffermando l’esistenza e l’insostituibilità della funzione intellettuale nell’atto stesso in cui si nega il ruolo dei portatori specializzati di quella funzione, ossia degli intellettuali»⁶². In queste formulazioni si può misurare il debito e la distanza nei confronti dell’analisi sartriana sull’infelicità della coscienza intellettuale come potenziale passaggio dal «tecnico del sapere pratico» al «tecnico dell’universale», in grado di scoprire, nell’ambiguità della sua stessa figura, che l’«universale è da fare»⁶³ e di incorporare, disvelandole, le contraddizioni dell’intera società⁶⁴. Senza deleghe, né statuto riconosciuto, ma in virtù del suo stesso carattere “mostruoso”⁶⁵, l’intellettuale sartriano può, infatti, reinventare il proprio ruolo nel «vivere *per tutti* la contraddizione e superarla *per tutti* attraverso il radicalismo»⁶⁶: la contraddizione non è solo il suo essere, ma diventa la sua vera funzione⁶⁷. È, dunque, solo «in quanto coscienza dilaniata che lo specialista dell’universale servirà il movimento di

---

⁶¹ *Ibid.*, p. 71.

⁶² *Ibid.*

⁶³ J.-P. Sartre, «In difesa degli intellettuali» (1965), in Id., *L’universale singolare*, Milano, Il Saggiatore, 1980, p. 40.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

“universalizzazione” popolare»⁶⁸, unendo alla costante autocritica l’associazione senza riserve al movimento reale delle classi sfruttate, consapevole che in una compiuta universalità sociale «l’intellettuale sparirà e gli uomini potranno acquisire il sapere pratico nella libertà che esso richiede e senza contraddizioni»⁶⁹. Dopo il ’68, però, il compito dell’intellettuale sembra coincidere, per Sartre, sempre di più con l’attualizzazione della soppressione di sé in quanto intellettuale, in favore dell’«universale richiesto dalle masse, nella realtà, nel momento, nell’immediato»⁷⁰. La coscienza infelice dell’intellettuale appare, quindi, come uno «slittamento» da “tecnico” a “compagno” e il contributo che egli può dare al movimento rivoluzionario non è tanto quello di mantenere aperta la propria contraddizione, ma di «risolvere il proprio problema», cioè di «negare il *momento intellettuale* per tentare di trovare un nuovo statuto *popolare*»⁷¹. Tocchiamo qui un punto centrale. Non solo il rifiuto della formula sul suicidio dell’intellettuale, in parte accettata da Sartre, si concretizza per Fortini nella possibilità di opporre al “ruolo” la “funzione intellettuale”, ma la specificità di quest’ultima non si risolve in soppressione del momento della specializzazione. Al contrario, scrive Fortini,

la specializzazione nei processi intellettuali di astrazione, di analisi e di sintesi (che connota l’intellettuale ma non coincide con la divisione del lavoro intellettuale!) rimane necessaria anche nella misura in cui serve a sviluppare analoghi livelli di funzioni intellettuali in tutti gli uomini e, per cominciare, in quelli che l’associazione fra caste intellettuali e potere economico-politico ha storicamente condannati a vivere di sottoprodotti ideologici⁷².

---

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 50

⁷⁰ J.-P. Sartre, «L’amico del popolo» (1970), in Id. *L’universale singolare*, op. cit. p. 83

⁷¹ J.-P. Sartre «Nota del ’72 a “In difesa degli intellettuali”», in Id. *L’universale singolare*, op. cit., p. 27.

⁷² F. Fortini, «Intellettuali, ruolo e funzione» (1971), op. cit., p. 72. Se di un processo di “negazione” dell’intellettuale si deve parlare, questo può essere inteso esclusivamente, come Fortini evidenzia in una nota sulle posizioni di Alberto Asor Rosa e Romano Luperini, come una capacità di percezione oltre la determinazione sociologica e in direzione di un’«esperienza anteriore o successiva», una «cultura “arretrata” (anticipatrice) che coincide con quella di strati sociali scomparsi o non ancora manifesti». Si tratta, insomma, di un’«ironia costitutiva», dal momento che eredità e innovazione «esorbitano continuamente dalle cerchie intellettuali, senza tuttavia poterle sostituire» (F. Fortini, «Negarsi come intellettuale», in Id., *Un giorno o l’altro*, op. cit., p. 531).

Esiste, dunque, un lato emancipatorio nella stessa specializzazione, proprio perché la funzione intellettuale è investita, proprio attraverso la sua tensione rispetto al ruolo, in processi e livelli differenziati. Giocare la funzione contro il ruolo significa certamente, per il singolo intellettuale, avere «coscienza di recare in sé una contraddizione che non può essere risolta con gli strumenti del pensiero perché si risolve e si trasforma solo nel moto storico ossia con *la sua sconfitta*, non solo biologica, *ma anche con la vittoria di quello che in lui non era solo personale*». Tuttavia, questo rimando dello storico all'impersonale non distrugge la specificità del lavoro intellettuale stesso, ma la riformula come prossimità con gli "altri" e, in particolare, con «chi è stato minorato e leso dalla divisione del lavoro (...) e dallo sfruttamento della sua intera esistenza».

«L'intellettualità di tutti» di cui parla Fortini, dunque, non può essere fatta coincidere immediatamente con «la coscienza di tutti» che, come vedremo sarà bersaglio di Foucault, anche in polemica con l'*engagement* sartriano. Essa, piuttosto, si offre solo come molteplicità impersonale, in singolarità emergenti e ritornanti ad essa, e come oscillazione tra specialismo e universalità, metafore di quello che critica e intelligenza potrebbero divenire in una politica per ora indecidibile. Certo, Fortini conclude che quanto più l'antagonismo di questi "intellettuali" disorganici e anonimi si radicalizza e si estende, tanto più «un numero crescente di altri si fa antagonista cosciente del potere costituito» e ciò avviene esattamente quanto più i primi «interpretano gli altri tra i quali scompaiono», ma nella sua prospettiva tra "interpretazione", "scomparsa" e "riemersione" non vi è alcun tipo di esteriorità, nel momento in cui manca radicalmente il diaframma prima rappresentato dall'"intellettuale collettivo", dall'organizzazione come catalizzatore dell'organicità di classe.

Ora, è a partire da questa prospettiva che Fortini si schiera esplicitamente contro la liquidazione del nesso "intellettualità"="cultura"="verità", non meno che contro la tranquillizzante affermazione della sua linearità. Al di fuori di questo nesso, per il poeta italiano, non c'è, infatti, che silenzio, oppure verità esclusivamente e programmaticamente "letteraria"⁷³. Non si restaura, allora, pur nella forma di una mancanza o di una sospensione, una totalità, una verità per tutti, che sarebbe in qualche modo il referente della funzione intellettuale generica? Non è questo ancora il "tutto" che occorre ripensare, secondo la citazione posta *in exergo*, dopo il dissolversi del marxismo? L'idea, in senso generico

⁷³ F. Fortini, «Gli ultimi Caïniti», *op. cit.* p. 98-99.

“francofortese”, di una diversa totalità come incrinatura irriducibile della totalizzazione dominante percorre certamente la produzione politica e teorica di Fortini, così come la ricerca di una conoscenza e di un pensiero che ecceda gli specialismi e che non retroceda di fronte all’assunzione e allo scacco di “valori” universali e moralmente dirimenti. Ma prestiamo attenzione, ad esempio, a come l’impianto veritativo, umanistico e valoriale di Fortini venga declinato nel commentare una frase di Giuseppe Sertoli per cui «se si vuole l’effettualità, bisogna smettere di occuparsi di cultura». Scrive Fortini:

La sua frase va tuttavia letta anche così: “Se si vuole una certa effettualità, bisogna smettere di occuparsi di una certa cultura”. O anche, se si vuole una trasformazione una parte essenziale di tale trasformazione è una scelta “culturale” (...). “A chi”, chiede Sertoli, possono interessare, per essere chiari, scritti come questo? Dobbiamo rispondere “A noi” e solo a noi, ceti intellettuali tradizionali, qualora non si ammetta una circolazione di “utopie” e di “valori” all’interno della società o anche solo di una classe, tale che il sapere e il discorso su Kleist o Simmel o Sertoli o Pasqualotto (i primi due nomi sono esempi citati da Sertoli) si sviluppino e strutturino secondo percorsi e strutture capaci di organizzare e di conoscere ben altro al di fuori della propria specialità. Anche il modo migliore, che so, di amministrare un’azione, di amare un’altra persona, di educare un ragazzo. Sì che, solo se non si denegano “utopie” e “valori” può avere senso occuparsi di Kleist e di Adorno (...) e, in definitiva, di tutto/i.⁷⁴

Ecco che il “tutto/tutti” a cui mira la messa in visibilità della “funzione intellettuale” di cui parla Fortini, nel momento stesso in cui si dà come mancanza ed esigenza, non può essere colmato da un’aspirazione umanistica o progressista né dal “movimento reale” della rivoluzione, ma neppure si ferma al frammento, al momento negativo da lasciare sospeso, pena l’inevitabile ricaduta nel dominio. È, infatti, nella circolazione di “utopie” e di “valori”, nella ricerca di *strutture che sostengano percorsi organizzati di conoscenza non specialistica* (la vera antitesi della sua evocazione in nome di una visione ideologica globale), nella ricaduta di questa tensione in ambiti differenziati, singolari e non prevedibili che il “tutto” a cui occorre pensare permette, per Fortini, di rilanciare il pensiero. Il “tutti” della funzione intellettuale entra, insomma, nella costruzione dell’universale, ma proprio nella misura in cui nulla, nemmeno l’eventuale coscienza rivoluzionaria di chi, con il suo

---

⁷⁴ *Ibid.*

intervento, la rimette continuamente in circolazione, può determinare gli ambiti in cui ricadrà come conoscenza e pratica specifiche, né i percorsi, individuali e collettivi, che potranno mantenerla aperta. È per questo che la rivoluzione stessa non sembra potere essere denotata altrimenti che attraverso le potenzialità e le ambivalenze di una “pedagogia generalizzata”. «Il segno che una vera rivoluzione è in corso è quando tutti si mettono a insegnare a tutti e a imparare da tutti».⁷⁵

Foucault: generalità dell'intellettuale specifico

Tralascieremo, in questa sede, le prese di posizione assunte da Fortini nei confronti di Foucault, dall'inserimento in *Profezie e realtà del nostro secolo* di pagine tratte dalla Prefazione a *Storia della follia* (valorizzate per l'aver riconosciuto come nella nostra epoca «insensatezza, demenza e follia siano venute assumendo nel nostro mondo, come mai prima, valore e dignità di negazione»⁷⁶) fino alla descrizione del filosofo francese come referente degli «aspiranti alle funzioni create dalla nuova tecnocrazia»⁷⁷, «esempio di terrorismo e Kung-fu filosofico», di un «funerale della dialettica»⁷⁸ in cui una «metafisica vergognosa di sé» per cui «ogni potere è il Potere, ogni male è il Male», si trovava pericolosamente prossima alla “positività” dell'ideologia dominante⁷⁹. Tra i tanti fattori che influenzano la drasticità di queste valutazioni occorre considerare come esse si inserissero nel quadro di una critica ad una certa ideologia dell'immediatezza e della differenza non dialettica che aveva percorso il movimento del '77 e che, agli occhi dell'autore, costituiva il rovescio complementare alla ormai esplicita candidatura del Partito comunista a gestore modernizzatore della crisi capitalistica dei tardi anni Settanta. Non c'è da stupirsi, dunque, se, schierandosi contro Asor Rosa e la politica del Pci in favore di «tecnici, specialisti e competenti», Fortini usasse parole che possono suonare profondamente distanti anche dalla ricezione politica più diffusa delle analisi

⁷⁵ F. Fortini, «Finis historiae», *op. cit.*, p. 583.

⁷⁶ F. Fortini, *Profezie e realtà del nostro secolo*, *op. cit.*, p. 566-567.

⁷⁷ F. Fortini, «Introduzione» a F. Jameson, *Marxismo e forma*, Napoli, Liguori, p. XII-XIII.

⁷⁸ F. Fortini, «Kung-Fou(cault)», articolo pubblicato su *il Manifesto*, 3 aprile 1977, in *Id.*, *Disobbedienze*, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁹ F. Fortini, «Ingegneria dell'amore per il borghese perfetto», in *Corriere della Sera*, sabato 23 aprile 1977.

foucaultiane, nella misura in cui rivendicano una «razionalità» che «cominci anche dal rapporto dialettico fra conoscenza e dominio, *non* dalla loro identificazione» e che faccia conto, al di là degli specialisti, dell'«intellettualità di tutti»⁸⁰. È giunto il momento, allora, di porsi apertamente una domanda. Giocata esplicitamente contro i «realisti del potere» e contro l'incorporazione pluralistica di “tecnici” e “specialisti” nell'«ininterrotto e fecondo festival dell'Unità e della fratellanza», la genericità della “funzione intellettuale” per come è pensata da Fortini non colpisce anche l'opposizione più netta alla soluzione comunista delle competenze specifiche nella “politica culturale” di partito, di cui il rimando foucaultiano tra “intellettuale specifico” e “singolarità” delle lotte potrebbe costituire l'esempio teoricamente più raffinato?

Non solo per rispondere a questa domanda, ma soprattutto per capire in che misura essa possa esserci utile per ricollocare l'eredità di Fortini nel presente, consideriamo alcuni tratti delle ipotesi foucaultiane sull'“intellettuale specifico”, limitandoci alla nota intervista rilasciata dal filosofo a Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino nel giugno 1976 e pubblicata in Italia nel 1977 nella raccolta *Microfisica del potere*. Com'è noto in questo testo viene tracciata una genealogia della trasformazione che avrebbe investito la funzione critica dell'intellettuale. Non più «coscienza di tutti», «figura chiara e individuale di un universale di cui il proletariato sarebbe la figura scura e collettiva», l'intellettuale avrebbe iniziato ad agire politicamente in settori determinati, nelle situazioni in cui si trova per condizioni di lavoro o di vita (Foucault cita l'alloggio, l'ospedale, il manicomio, il laboratorio, l'università, i rapporti familiari o sessuali). In questo contesto, spiega Foucault, gli intellettuali hanno conquistato una consapevolezza più concreta delle lotte, incontrando problematiche differenti da quelle delle masse proletarie, ma, al contempo, avvicinandosi ad esse, dal momento che la materialità stessa delle lotte li ha opposti a nemici comuni. Ora, il tratto forse più interessante di questo famoso intervento, che si aggiunge ad altri in cui l'autore aveva già affrontato il rapporto tra specificità intellettuale e lotta politica, è la diffrazione storica di cui questo stesso rapporto sembra alimentarsi. In questo come in altri casi, infatti, la genealogia foucaultiana sembra ereditare un tratto già fondamentale nelle opere archeologiche: l'individuazione della specificità della contemporaneità rispetto al sapere moderno guadagna la propria

⁸⁰ F. Fortini, «Rileggendo Asor Rosa: il potere e la critica», articolo pubblicato su *il Manifesto*, 26 ottobre 1978, in Id., *Disobbedienze*, op. cit., p. 197.

visibilità a partire da uno scarto, da uno squilibrio, che avrebbe percorso il compiersi della stessa modernità. Seguiamo l'andamento di questa oscillazione temporale:

Mi sembra che questa figura dell'intellettuale specifico si è sviluppata a partire dalla Seconda Guerra Mondiale. È forse il fisico atomico – diciamo con una parola, o piuttosto con un nome: Oppenheimer – che ha fatto il raccordo fra intellettuale universale ed intellettuale specifico. È perché aveva un rapporto diretto e localizzato coll'istituzione e col sapere scientifici che il fisico atomico interveniva; ma poiché la minaccia atomica riguardava tutto il genere umano e il destino del mondo, il suo discorso poteva essere contemporaneamente il discorso dell'universale (...). Si può supporre che l'intellettuale universale così come ha funzionato nel XIX secolo e all'inizio del XX è nei fatti derivato da una figura storica ben precisa: l'uomo di giustizia, l'uomo di legge, colui che al potere, al dispotismo, agli abusi, all'arroganza della ricchezza oppone l'universalità della giustizia e l'equità di una legge ideale (...). L'intellettuale "universale" deriva dal giurista-notabile e trova la sua più piena espressione nello scrittore, portatore di significati e di valori in cui tutti possono riconoscersi. L'intellettuale "specifico" deriva da tutt'altra figura, non più il giurista-notabile, ma lo "scienziato-esperto". Dicevo poco fa che è con gli scienziati atomici che quest'ultimo si è messo ad occupare il proscenio. In realtà si preparava dietro le quinte già da molto tempo, era anche presente almeno su un angolo della scena pressappoco dalla fine del XIX secolo. È probabilmente con Darwin o piuttosto con gli evoluzionisti post-darwiniani che comincia ad apparire nettamente. Le relazioni tempestose fra l'evoluzionismo e i socialisti, gli effetti molto ambigui dell'evoluzionismo (per esempio sulla sociologia, la criminologia, la psichiatria, l'eugenismo) segnalano il momento importante in cui è in nome di una verità scientifica "locale" – per quanto importante essa sia – che si opera l'intervento dello scienziato nelle lotte politiche che gli sono contemporanee.⁸¹

Questo processo, dunque, si sarebbe prima sviluppato soprattutto sul terreno della biologia e della fisica e avrebbe acquisito centralità con «l'estensione delle strutture tecnico-scientifiche nell'ordine dell'economia e della strategia», portando ad un'accelerazione nella formazione della nuova intellettualità a partire dagli anni Sessanta. Non a caso nel corso tenuto al Collège de France nello stesso anno, Foucault indica in questo arco di tempo

---

⁸¹ M. Foucault, *Microfisica del potere.*, Torino, Einaudi, 1977, p. 22-23.

un momento di «immensa e proliferante criticabilità delle cose, delle istituzioni, delle pratiche e dei discorsi» e l'insurrezione di «saperi assoggettati»⁸². Il '68, come Foucault indicherà successivamente, al di là del linguaggio marxista adottato da gran parte del movimento, aveva poi contribuito a dislocare, anche fisicamente, l'intellettuale, spingendolo a nuove domande a partire dalla collaborazione con "non-intellettuali", tentando di «ascoltare i loro problemi, e di lavorare con loro per formularli»⁸³. Infine, la figura limite del nuovo ruolo attribuito all'intellettuale non poteva più essere quella dello "scrittore geniale", ma quella dello "scienziato assoluto", punto estremo dell'inflessione biopolitica del sapere, come ciò che «detiene, con qualche altro, sia al servizio dello Stato o contro di lui, dei poteri che possono favorire o uccidere definitivamente la vita. Non più cantore dell'eternità, ma stratega della vita e della morte»⁸⁴. Ora, l'elemento interessante in questo quadro genealogico è che l'affermazione dell'"intellettuale specifico" non viene presentata come una pienezza, come un dato positivo che avrebbe semplicemente dissolto la precedente concezione "universale" dell'intellettuale e che, oggi, occuperebbe saldamente il suo posto. La teorizzazione foucaultiana dell'"intellettuale specifico" avviene, piuttosto, proprio attraverso la presa d'atto di elementi di crisi che già dal suo costituirsi iniziano ad attraversarlo, imponendole una ridefinizione. Foucault, infatti, insiste proprio su «ostacoli» e su «pericoli» *prettamente politici* incontrati dagli intellettuali specifici: pericolo di tenersi fermi a rivendicazioni settoriali, rischio di essere manipolati dalle forze politiche e sindacali che guidano queste lotte, rischio di non riuscire a sviluppare queste lotte in mancanza di strategie globali e di aiuti esterni, rischio di essere seguiti da gruppi estremamente limitati. L'esempio fatto da Foucault è, significativamente, quello della lotta contro il sistema penale e poliziesco, progressivamente allontanatasi da tutto ciò che poteva aumentarne l'impatto sociale e penetrata da «un'ideologia ingenua e arcaica», da un «ritorno ai temi anarchici della fine del XIX secolo», sintomo di un profondo «difetto di integrazione nelle strategie attuali»⁸⁵. A fronte di questi pericoli non si tratta, però, di abbandonare la figura dell'intellettuale specifico, in nome di una qualche

⁸² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 15.

⁸³ M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault (conversazione con D. Tombadori)», in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 86.

⁸⁴ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 24.

⁸⁵ *Ibid.*

nostalgia per l'intellettuale “specialista dell'universale”. Anzi, è proprio in quanto, da un lato, emerge nelle pieghe della modernità e, dall'altro, è già aperta ad una possibile riproblematizzazione che la figura dell'intellettuale specifico può costituirsi come soglia di differenziazione del presente, ovvero come ganglio di resistenze politiche. Foucault controbatte puntualmente alle accuse che si potrebbero muovere a questa ipotesi da un punto di vista tradizionale: 1) è doppiamente falso che un sapere locale non riguardi le masse, esse, al contrario, ne hanno spesso coscienza e vi sono sempre implicate; 2) è vero che un sapere specializzato serve allo Stato e al capitale, ma questo dimostra soltanto la sua importanza strategica; 3) non è vero che un sapere di questo tipo veicoli necessariamente un'ideologia scienziata e, in ogni caso, questo elemento è secondario rispetto al problema degli effetti del “discorso vero” in cui è coinvolto. È su quest'ultimo terreno, infatti, che si giocano i margini della politicità possibile per l'intellettuale specifico. Il noto punto di partenza foucaultiano è che la «verità non è né fuori dal potere né senza potere», ma è prodotta attraverso diverse condizioni ed esercita diversi effetti di potere. Ogni società, spiega Foucault, ha il suo «regime di verità», la sua «politica generale della verità», attraverso la quale si specificano gli enunciati veri o falsi, le tecniche e le procedure di verità, lo statuto di coloro che hanno diritto di parola su di essa. «L'economia politica della verità» nella nostra società è caratterizzata da cinque elementi: a) la verità fa perno sulla forma del discorso scientifico; b) esiste un costante bisogno di verità da parte della produzione economica e del potere politico; c) la verità è oggetto di diffusione e consumo molto vasti, che passano attraverso gli apparati educativi e di informazione; d) la verità è prodotta sotto il controllo di alcuni grandi apparati politici o economici; e) essa è, infine, la posta in gioco della discussione politica e del conflitto sociale, nella forma della lotta ideologica. Ora, la posizione specifica dell'intellettuale è legata sempre al quadro generale del regime di verità in cui opera, in virtù di quella che potremmo definire la surdeterminazione di tre *differenti specificità*:

quella della sua posizione di classe (piccolo-borghese al servizio del capitalismo, intellettuale “organico” del proletariato); quella delle sue condizioni di vita e di lavoro, legate alla sua posizione di intellettuale (il suo campo di ricerche, il suo posto in un laboratorio, le esigenze economiche e politiche al quale si sottomette o contro le quali si rivolta,

all'università, all'ospedale, ecc); infine quella della politica di verità nelle nostre società.⁸⁶

La “situazione” che, nel quadro tracciato da Fortini, sarebbe stata chiesta dagli intellettuali al Partito nell'epoca del loro “mandato sociale”, appare ora attingibile solo nella congiuntura singolare di queste tre situazionalità e nella distanza che esse, oggi, segnano rispetto alla possibilità di parlare “al posto” di altri soggetti. In ogni caso è interessante notare come, per Foucault, sia proprio l'ultima specificità, quella connessa all'economia del vero e alla lotta intorno alla verità, ad aprire ad un significato generale e ad effetti non solo settoriali (mentre non è difficile comprendere come in un preteso “ritorno” all'intellettuale universale sarebbe stata soprattutto la prima a dettarne il significato politico). Scrive Foucault:

Egli funziona o combatte al livello generale di questo regime della verità così essenziale alle strutture e al funzionamento della nostra società. C'è una lotta “per la verità” o almeno “intorno alla verità” – essendo inteso ancora una volta che per verità non voglio dire “l'insieme delle cose vere che sono da scoprire o da fare accettare”, ma “l'insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere”; essendo inteso anche che non si tratta di una lotta “in favore” della verità, ma intorno allo statuto della verità e del ruolo economico-politico che essa gioca. Bisogna pensare il problema politico degli intellettuali non nei termini “scienza/ideologia”, ma in quelli “verità/potere”. È a partire da qui che la questione della professionalizzazione dell'intellettuale, della divisione fra lavoro manuale ed intellettuale può essere di nuovo presa in considerazione.⁸⁷

In qualche modo, come le ipotesi fortiniane sulla “funzione intellettuale” tendevano a fare interagire e a trasformare la politicità dell'intellettuale organico e l'“universalità da fare” dell'*engagement* sartriano, così la possibilità stessa di un piano “generale” e persino della ripresa di alcune problematiche tradizionalmente “umanistiche” (come quella relativa alla divisione di lavoro manuale e intellettuale) viene ridefinita da Foucault nella lotta in rapporto al regime di verità e ai suoi effetti di potere. Non si tratta, ovviamente, di stabilire un'omologia fra due approcci tanto diversi, quanto di comprendere se, attraverso la problematizzazione del ruolo dell'intellettuale, del suo rapporto alla verità e alla lotta, si possa aprire

---

⁸⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

qualche spiraglio per una trasformazione delle antitesi tra “umanesimo” e “antiumanesimo”, “strategia” e “dialettica”, “singolarità” e “totalizzazione”, che, nonostante precisazioni sempre possibili, il pensiero critico contemporaneo pare di fatto assumere in forme consumatesi negli anni Sessanta e Settanta. Lascio da parte, in questa sede, la complessa questione della verità in Foucault, di come si possa intendere l’impianto nietzschiano del suo discorso e di quali tensioni si sviluppino in esso a partire da nozioni come quella di “verità-evento” o di “dire vero”. È in ogni caso significativo che la stessa nozione di “regime di verità”, campo trasformabile in cui diversi “giochi di verità” si producono nella rete delle lotte e degli effetti di potere, venga fatta intervenire proprio nel momento in cui si tratta non di celebrare, ma di ridefinire, senza indietreggiare, la novità rappresentata dall’intellettuale specifico. In questo senso la politicità attribuita da Foucault all’intellettuale specifico merita di essere distinta dalle due modalità di intendere il rapporto tra intellettuali e lotta politica rispetto alle quali, durante gli anni Settanta, il discorso di Fortini voleva segnare una distanza: quella del Pci (in definitiva «quella classica dell’età staliniana») degli intellettuali come «esperti al servizio delle masse» e, nei fatti, subordinati al Comitato Centrale e quella che li vedeva come “lavoratori”, essi stessi proletarizzati, e che, agli occhi del poeta, condivideva con la prima la stessa «sottovalutazione degli specifici processi produttivi intellettuali»⁸⁸. Si può affermare, infatti, che, lontani sia dalla separazione della dimensione intellettuale da quella politica, sia dalla prospettiva di una politicizzazione degli intellettuali come esito di un’estensione, in definitiva “tecnica”, del dominio capitalistico, le ipotesi a tratti antitetiche di Fortini e di Foucault appaiono comunque tese a rendere pensabile una politicità interna, ma non autosufficiente, dell’attività intellettuale, assumendo “universalità” e “specializzazione” non come suoi punti di partenza o di arrivo, ma come effetti di un’indeterminatezza ad essa specifica.

Per Foucault il terreno di questa indeterminatezza è costituito dalla stessa “lotta intorno alla verità”, simultanea agli altri livelli di specializzazione in cui si colloca l’intellettuale. Certo, nella prospettiva foucaultiana, com’è ampiamente noto, i soggetti, sempre attraversati da snodi specifici di sapere, potere e resistenza, non solo non attendono dall’intellettuale una spiegazione o una contestualizzazione della loro situazione⁸⁹, ma non viene nemmeno posto il problema se la consapevolezza della lotta che innerva il “regime di verità”

⁸⁸ F. Fortini, «Gli ultimi Cainiti» (1975), in Id., *Questioni di frontiera*, op. cit., p. 96.

sia condizione per la pratica sugli altri livelli dell'azione intellettuale, né, a maggior ragione, per una diversa organizzazione del sapere. Piuttosto «il ruolo dell'intellettuale è quello di legarsi alle persone che sono toccate dall'argomento che interessa loro»⁹⁰. D'altra parte, in un'intervista di soli due anni prima, il sapere intellettuale viene presentato come «parziale» rispetto a quello incarnato dall'esperienza della classe operaia. Si tratta, però, di una “parzialità” che trovava il proprio versante politicamente produttivo nella specificità della posizione dell'intellettuale rispetto all'apparato di informazione e di diffusione culturale. L'intellettuale, infatti, «può farsi capire, può scrivere nei giornali, dare la propria opinione» e, del resto, «ha il sapere che gli dà la lettura di un certo numero di libri», ma lungi dal sovradeterminare con un significato più universale la particolarità della coscienza operaia, restando così davvero “parziale” rispetto ad essa, egli si può fare operatore della sua diffusione, aiutando «altri operai o persone che non lo sono a prendere coscienza di ciò che accade»⁹¹. D'altra parte gli intellettuali, i tecnici, i medici, i giuristi, i giornalisti e altre figure attraverso le quali si esercita l'oppressione sociale («con il loro aiuto o la loro complicità, ma senza tenere ormai conto dei loro interessi, né soprattutto della loro ideologia») avevano già cominciato ad avvertire come intollerabile questa funzione, incontrando, così, «le lotte condotte da tempo dal proletariato»⁹². Non siamo lontani da una descrizione del rovescio di quel “rischio dell'ipocrisia” che Fortini chiede all'intellettuale come suo imprescindibile compito politico. Ma ciò che più conta è che, come si vede, anche le prime due “specificità” che caratterizzano la figura dell'intellettuale, quella del posizionamento di classe e quella del suo ruolo in gangli di potere e sapere, sono prese in un'oscillazione con un “universale” ridefinito come messa in circolo e moltiplicatore delle parzialità delle lotte contro l'oppressione sociale, oppure come costituzione di soggettività attraverso ciò che Foucault chiama “inchieste-intolleranza”. È su queste basi che Foucault, al termine della sua vita, può dire che la «ragione d'essere degli intellettuali» consiste comunque

⁸⁹ Cfr. la conversazione con G. Deleuze, «Les intellectuels et le pouvoir» (1972), in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 308.

⁹⁰ M. Foucault, «Hospícios. Sexualidade. Prisoões» (1975), in Id., *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 776.

⁹¹ M. Foucault, «L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier» (1973), in Id., *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 421.

⁹² M. Foucault, «Préface à : Enquête dans vingt prisons» (1971), in Id., *Dits et écrits*, vol. II, *op. cit.*, p. 194.

nel «lavoro di trasformazione del proprio pensiero e di quello degli altri». La posizione dell'intellettuale, infatti, se non è connessa ad un accesso privilegiato a qualche orizzonte più comprensivo, mantiene la possibilità, nei domini specifici del proprio lavoro,

di reinterrogare le evidenze e i postulati, di scuotere le abitudini, i modi di fare e di pensare, di dissipare le familiarità accettate, di riprendere la misura di regole e istituzioni e, a partire da questa ri-problematizzazione (in cui gioca il suo mestiere specifico di intellettuale) di partecipare alla formazione di una volontà politica (in cui deve giocare il proprio ruolo di cittadino)⁹³.

Da un lato, per produrre una «rottura di evidenza» occorre fare affiorare la non-necessità di alcune esperienze (per esempio la riduzione della follia a malattia mentale, l'imprigionamento dei delinquenti, la percezione clinica della malattia)⁹⁴ e di mostrare, quindi, il reticolo di contingenze alla base della loro "razionalità"⁹⁵. Dall'altro, si tratta di «staccare il potere della verità dalle forme di egemonia (sociali, economiche, culturali) all'interno delle quali per il momento funziona»⁹⁶, il che significa anche fare valere la storicità dei presunti universali antropologici non come semplice variabilità a seconda del tempo e degli interessi, ma come interrogazione sulle condizioni, in base alle regole del vero e del falso, di definizione della soggettività⁹⁷.

Diverse possibili partizioni tra "universalità" e "razionalità", "verità" ed "evidenza", permetterebbero, dunque, di ripensare la "generalità" di quella costante opera di ri-problematizzazione che Foucault rivendica, ad esempio, nello scritto su Kant e l'illuminismo⁹⁸. Si potrebbe dire che il tipo di "universale" aperto dal discorso di Foucault è tale che, mettendo in costellazione la specificità della posizione sociale dell'intellettuale e la specificità del campo in cui egli opera con quella di *un intero regime di verità*, si offre come sforzo di una critica delle evidenze consolidate che non predetermini l'identità, i codici e le pratiche di una politica ad essa corrispondente. Si tratta, del resto, di una prospettiva critica che ha dei propri

⁹³ M. Foucault, «Le souci de la vérité» (1984), in *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 677.

⁹⁴ M. Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978», in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.* p. 23.

⁹⁵ M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme» (1983), in *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 449.

⁹⁶ M. Foucault, *Microfisica del potere*, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁷ M. Foucault, «Foucault», in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 634.

⁹⁸ M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (1984), in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 577.

concetti-limite. Non solo lo «scetticismo sistematico» di Foucault rispetto all'universale e al necessario non esclude che in diversi scritti foucaultiani vengano evocati un "universale" e dei "diritti assoluti" da difendere⁹⁹, ma, come scrive Foucault richiamandosi esplicitamente a Merleau-Ponty, «c'è tutta un'etica dell'evidenza insonne che non esclude, tutt'altro, un'economia rigorosa del Vero e del Falso; ma essa non vi si riassume»¹⁰⁰. È in virtù di questi scarti che l'"evenemenzializzazione" della verità foucaultiana può avere un'esistenza politica diversa dalla mera relativizzazione e che la "terza specificità" di cui parla Foucault appare, certo, storicamente determinata, ma "specifica" in un senso del tutto peculiare. Essa segnala, infatti, in primo luogo l'articolazione in cui una qualsiasi attività intellettuale, restando sul proprio terreno, contemporaneamente «funziona o lotta al livello generale» del regime di verità, rendendosi, in virtù di questo suo carattere dislocato, disponibile a nuovi destinatari, ad altre lotte ad altre politiche.

Attrezzi, lime, navi ed esplosivi

Anche per Fortini l'imprevedibilità dei destinatari, che diverranno davvero tali solo con un atto di appropriazione, è indice dell'"universale" che permane riattivabile nell'attività intellettuale, oltre i limiti della sua posizione, culturale e di classe e il costante e necessario costeggiamento dell'ipocrisia. Si tratta certamente di guardare al di fuori della propria specialità, ma ciò può essere fatto nella misura in cui si nega al proprio discorso la possibilità che una qualche garanzia sia fornita da un nesso strutturale tra appartenenza, codice politico "di sinistra", e messaggio "universale", compreso quello della volontà di negazione radicale del sistema e di se stessi in quanto intellettuali. Infatti, non è rinunciando alla specificità del proprio discorso, ma immettendolo in una circolazione di utopie, di valori, di lotte che sa non dipendere da lui, che l'intellettuale può corrispondere alla "funzione intellettuale di tutti", non pregiudicando in alcun modo l'identità dei "tutti" coinvolti nella lotta. È, allora, proprio su questo piano che si misura la distanza, ma, forse, anche la possibile complementarietà all'interno di una rinnovata tematizzazione della politicità del pensare, tra la prospettiva

⁹⁹ Su questi aspetti, cfr. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, p. 232-242

¹⁰⁰ M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort» (1979), in Id. *Dits et écrits.*, vol III, p. 787.

strategica e genealogica di Foucault, da un lato, e l’“umanesimo” e la “dialettica” fortiniani, dall’altro. Se si guarda, ad esempio, alla lunga intervista rilasciata da Foucault a Roger-Pol Droit nel 1975, si noterà come tutta la descrizione che il filosofo francese propone del proprio lavoro sia guidata dalla volontà di un «pensiero strumentale» e, nello stesso tempo, utile al conflitto: «Come è strumentale un’armata, o semplicemente un’arma. O ancora un sacco di polvere da sparo o un cocktail Molotov»¹⁰¹. Questo carattere “strumentale” dovrebbe trasformare lo scritto in qualcosa che circola e che si offre a quanti, per motivi diversi, ritengano utile utilizzarlo¹⁰². In quel contesto Foucault dice di voler arrivare ad una forma di diffusione del sapere storico utile ai bisogni, ai piaceri e alle lotte delle persone e tale da renderlo simile alla musica, al teatro, alla pittura.

Tutti i miei libri – continua il filosofo francese – che siano *Storia della follia* o altri sono, se volete, delle piccole cassette per gli attrezzi. Se le persone vogliono aprirle, servirsi di questa frase, di questa idea, di questa analisi come di un cacciavite o di una chiave inglese per corto-circuitare, squalificare rompere, i sistemi di potere, compresi eventualmente gli stessi da cui sono emersi i miei libri, tanto meglio!¹⁰³

L’immagine usata continuamente da Foucault nel corso dell’intervista a R.-P. Droit è quella dell’«arteficiere», che non ha di mira tanto la distruzione, ma che usa l’esplosivo «perché si possa passare, perché si possa avanzare, perché si possano fare cadere i muri»¹⁰⁴. La «materialità» alla quale Foucault sente legato il proprio discorso è, dunque, quella di «spazi chiusi» e la strumentalità che egli auspica per le proprie parole consiste nell’«attraversare dei muri, fare saltare delle serrature, aprire delle finestre». La ricerca di una forma di discorso storico che renda i testi strumenti di trasformazione e di lotta per fini ed esigenze impreviste si affiancherà sempre più, del resto, all’idea di concepire il testo, la pratica teorica e la scrittura che lo intessono, come terreni di trasformazione del soggetto. Nell’intervista rilasciata a Duccio Tombadori nell’80, per fare solo un esempio, Foucault parlerà dei suoi libri come di «esperienze», costruite non per comunicare qualcosa di conosciuto, ma per sperimentare «cosa si possa pensare» di qualcosa e, in questa urgenza, per

¹⁰¹ M. Foucault, R.-P. Droit, *Michel Foucault. Entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 136.

¹⁰² *Ibid.*, p. 110.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 92.

trasformare «ciò che si è effettivamente pensato fino a quel momento»¹⁰⁵. Per converso, se si guarda a cosa scrive Fortini negli anni Settanta, si comprende come l'orizzonte complessivo della Rivoluzione (che in quanto tale appare ad una prima lettura semplicemente contrapposto all'indirizzo microfisico foucaultiano) si sfaccetti in costellazioni di punti di trasformazione della pratica intellettuale e del suo rapporto con la politica. La prospettiva rivoluzionaria contiene, certo, un'intrinseca tensione alla totalizzazione, ma, come si è reso manifesto, per Fortini, nell'esperienza cinese, essa consiste soprattutto nella «proposta di un rischio che si gioca di giorno in giorno, di singolo in singolo, sulle “proprie forze” di ogni singolo e, proprio per questo, coincide con la libertà e col rischio etico»¹⁰⁶. L'«umanesimo» di Fortini, lo sforzo di «essere nell'autenticità», non coincide, insomma, con la ricerca di un'assoluta trasparenza e padronanza della contingenza, dell'ambiguità e del rischio, ma con la volontà di vivere queste contraddizioni «*da una sola parte e non più, come qui da noi, da due parti ad un tempo*»¹⁰⁷. È questa prospettiva a giustificare la risignificazione critica del proprio lavoro intellettuale, la pratica di trasformazione delle sue condizioni specifiche, delle sue forme e dei suoi luoghi.

Oggi [gli intellettuali] devono agire come hanno tradizionalmente agito i lavoratori: che solo in determinate e specifiche condizioni hanno ricorso al luddismo. Come la classe operaia testimonia del proprio diritto e della propria volontà alla gestione sociale della produzione non solo spezzando le macchine ma soprattutto decidendo di fermarle o di rimetterle in moto a proprio criterio, così l'intellettuale che si rifiuta come mandarino non afferma la propria appartenenza alla classe lavoratrice cessando dalla propria attività, se non quando tutti la cessano perché si prendono le armi; ma la afferma invece continuamente sottoponendo a critica e a trasformazione le forme e gli spazi (istituzioni e linguaggi) che la società capitalistica offre al suo operare¹⁰⁸

Ciò significa che, come spiega Fortini poco prima, «non è più possibile – né utile – fornire alla Rivoluzione il proprio cadavere intellettuale». Gli intellettuali debbono piuttosto, come si è già detto, «entrare nel merito» e produrre «opere». La necessità di usare tutti gli strumenti dell'industria

¹⁰⁵ Foucault, «Conversazione con Michel Foucault» (1980), in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁶ F. Fortini, «Ancora in Cina», *op. cit.*, p. 221.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹⁰⁸ F. Fortini, «Intellettuali e nuova sinistra», *op. cit.*, p. 141.

culturale, infatti, lungi dal coltivare l'«illusione di mutare con quelli il mondo», nasce dalla presa d'atto che «in ogni punto (si tratti di formulazioni teoriche o di espressioni di creatività, di tecniche della pedagogia o di programmazione di lavoro editoriale e pubblicistico) è possibile rilevare la contraddizione, produrre schieramenti contrapposti, distruggere l'idea ingannevole che ci possa essere un prima e un dopo fra la rivoluzione economico-politica e quella culturale». L'educazione di tutti ad opera di tutti, che è la più precisa definizione fortiniana di “rivoluzione”, si dà concretamente solo in processi singolari di divisione dei contesti e, quindi, di trasformazione del «funzionamento dell'ufficio come dell'officina e della banca, del modo di scrivere una lettera come del modo di insegnare una lingua straniera, della redazione di una rivista come della tecnica di argomentazione di un manuale scolastico». Ecco che, allora, la dialettica della funzione intellettuale, per come la intende Fortini, scava la forma stessa della “critica”, della presa di posizione intellettuale come “negazione dell'esistente”, per recuperare l'idea di una *produzione di positività*, cioè di nuove specificità. La capacità di negazione e di universalizzazione dell'attività intellettuale non può essere, infatti, un presupposto e, del resto, ha nella scelta di campo rivoluzionaria solo una condizione parziale, non una garanzia. L'“universalismo” e l'“umanesimo” fortiniani sono, del resto, inscindibili anche dalla consapevolezza dell'attuale indecidibilità rispetto a cosa potrebbe davvero sfuggire al riassorbimento e alla dispersione e giungere a parlare ad altri, o a se stessi, nel contesto di una rivoluzione effettiva. Scrive Fortini:

L'attività dell'intellettuale che è stata quella, storica, di “specialista della negazione”, può essere anche quella di produrre delle “positività” che producano in sé la propria negazione. Durante la seconda guerra mondiale gli americani produssero in cemento delle navi da trasporto, le *Liberty*, ed era già stato preventivato quante di esse sarebbero state affondate dagli *U-Boote* tedeschi prima di giungere in Europa. Le chiamavano “navi buone da affondare”. Gli uomini-tecnici della parola e della comunicazione, gli intellettuali e i docenti, gli scrittori e gli artisti debbono fabbricare con tutta la loro sapienza delle perfette *Liberty*, delle navi da affondare, poche delle quali riusciranno a varcare l'oceano di una trasformazione rivoluzionaria.¹⁰⁹

Non è, forse, possibile intravedere dei punti di contatto, certo sulla base di premesse teoriche differenti (in primo luogo rispetto allo statuto della

---

¹⁰⁹ *Ibid.*

“negazione”), tra la precarietà di queste positività “buone da affondare” e la forza delle *fictions* foucaultiane e del loro lavoro «nella verità»¹¹⁰? Nell’abbozzo di prefazione ad *Un giorno o l’altro*, testo stratificato in cui Fortini aveva progettato di raccogliere i suoi interventi dal ’45 agli anni Ottanta, l’autore rivendica l’attualità di un «programma valido per altri, per altri che sempre esistono e che devono solo conoscersi e unirsi». Un «programma di superbia e di modestia insieme», rispetto al quale non sarà difficile individuare le consonanze e gli scarti con il pensiero “esplosivo” e “strumentale” al quale diceva di mirare Foucault:

in quello che scrivo o che altri scriverà, ci potrà essere, come la lima fine d’acciaio nascosta nella pagnotta dell’ergastolano, una parte metallica. Che potrà appropriarsene solo chi l’avrà chiesta e per questo meritata. Contrabbandata sotto specie che tutti, anche i nemici, possano comunicare: ma solo a lui e a quelli come lui destinata.¹¹¹

È questo stesso atteggiamento, etico e culturale, che si trova riassunto in un autoritratto riportato nel retro di copertina di *Verifica dei poteri*. L’autore, vi si spiega, «alla “battaglia delle idee” dice di non credere più e di credere invece alle battaglie e alle idee». Le “battaglie” e le “idee”: Foucault avrebbe forse detto “resistenze” e “problematizzazioni”, “*fictions*”. Come sia possibile intendere il riecheggiarsi di questi due poli, l’effetto di indeterminatezza dell’uno nell’altro, senza saturarne la distanza, è questione oggi fondamentale, che travalica ampiamente l’esercitarsi in un confronto tra due autori. Non si tratta, infatti, solo di tornare a parlare della politicità *del* pensare come abbiamo cercato di fare in questa sede, ma anche di sostenere su di sé il pensiero di *una* politica. Dopo lo smembramento della sintesi partitica tra “sapere” e “decisione” è ipotizzabile leggere la riflessione fortiniana sui “gruppi” e quella foucaultiana sui processi di “soggettivazione” anche come due differenti incursioni in questo territorio lasciato vuoto. Non dovremmo temere di guardare ad esse e alla loro distanza come anonimi destinatari.

¹¹⁰ Foucault, «Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps» (1977), in Id., *Dits et écrits*, vol. III, *op. cit.*, p. 236.

¹¹¹ F. Fortini, «Astuti come colombe» (1962), in Id., *Verifica dei poteri*, *op. cit.*, p. 52.