

Andrea Cavalletti

## Il tempo della lotta

ABSTRACT: The aim of this paper is to bring to light some philosophical implications of Gustav Landauer's concept of Revolution. This concept is compared with Hermann's Cohen ethic ideal of "infinite task" and, on the other hand, with two brief critical sketches in which Walter Benjamin criticizes the Marburg school's approach. Landauer's ideas of "struggle" and "time" are also compared with Carl Schmitt's concept of "serious case (*Erstfall*)" and, lastly, with the paradigm of the perfect fight or "Macheus" theorized by Emanuel Lasker (the great chess player who also was a philosopher).

Keywords: Revolution, Temporality, Benjamin, Landauer, Lasker.

### 1. Rivoluzione e distruzione

In una famosa pagina de *La rivoluzione* (1907), Gustav Landauer ha ripreso La Boétie per definire in senso messianico, come lotta e nell'immediatezza della lotta, il tempo dell'anarchia, della fratellanza o della restituzione dell'umanità a se stessa:

Senza dominio, an-archia. Ma la coscienza manca, o è scarsamente sviluppata, sicché si deve dire: non con il dominio, ma... Certo, la negazione di queste nature ribelli è piena di amore, che è forza, ma solo nel senso magnificamente espresso da Bakunin: il piacere della distruzione è un piacere creativo. Certo, essi sanno che gli uomini sono fratelli, ma credono che lo saranno di nuovo solo quando saranno eliminati gli ostacoli e i poteri. In verità lo sono solo durante il tempo in cui lottano contro gli ostacoli e li rimuovono. In verità lo spirito vive solo nella rivoluzione; ma non prende vita attraverso la rivoluzione, dopo di essa non vive già più (Landauer, 2009, pp. 102-103, trad. lievemente variata).

La rivoluzione è per Landauer un atto distruttivo che crea immediatamente la fratellanza, non è il mezzo per realizzarla: "non raggiunge mai il proprio scopo; [...] piuttosto, nel rinnovamento delle forze, nell'amore dello spirito, è fine a se stessa (*Selbstzweck*)" (p. 124, trad. lievemente variata). Definire il tempo della lotta come an-archia vuol dire d'altro canto rimuovere quegli impedimenti e quei poteri capaci di richiuderla in un "dopo" e di instaurare in suo luogo le "topie" statuali; significa cioè, al tempo stesso, esporla e mantenerla in vita. Così come la fratellanza non segue la lotta, la rimozione distruttiva non segue infatti l'esposizione: è semmai quest'ultima a configurarsi come lotta quando coincide con la negazione dei limiti e dei domini. Ora, esposizione e distruzione coincidono nel caso dei poteri che operano in noi e attraverso di noi. Ed è esattamente in questo senso che Landauer può rifarsi a La Boétie e chiamare il *Contr'un* un "microcosmo della rivoluzione".

Possiamo spiegare la locuzione “poteri che operano in noi e attraverso di noi” traducendo con “dispositivi” la formula che associa in un'endiadi (o nell'unico gesto della rimozione) “ostacoli” e “poteri”. “Ostacoli e poteri (Hemmnisse und Gewalten)” sono uniti quando i primi appaiono entità dotate di potere e i poteri non fronteggiano esteriormente la lotta ma la ostacolano internamente: il dispositivo cattura una condotta, non preesiste ad essa ma assurge a potere ancorandosi nel suo procedere, ottenendo in cambio una consistenza e una specifica capacità di ostruzione. Ostacoli e poteri non sono obiettivi esterni alla lotta, ma dispositivi capaci di deviarla. Perciò il fine della lotta è la lotta stessa, la distruzione è creatrice in sé e di nient'altro se non di sé.

La fede nella realizzazione della fratellanza dopo la rimozione degli ostacoli si basa sull'idea della storia come processo nel quale ogni obiettivo appena raggiunto o raggiungibile ne rivela uno nuovo e vero, che non cessa però di fuggire in lontananza. Dove “lo spirito vive solo nella rivoluzione” e prima e dopo non vive più, la distruzione sarà invece, in sé, un'infinita possibilità di esistenza spirituale. Ora, la diversa considerazione degli ostacoli e dei poteri da rimuovere segna il passaggio dall'una all'altra prospettiva. Nel primo caso, essi si mantengono e agiscono nella loro stessa dissoluzione, che appare a sua volta come stadio da superare: operano cioè come dispositivi.

## 2. Dispositivo di governo

Landauer ha illustrato in questi termini la nascita dell'economia politica, e quindi del moderno concetto di governo, in opposizione al vecchio principio assolutistico che non riconosceva alcuna differenza fra il patrimonio statale e quello privato del sovrano: la scoperta che “la nascita e la sussistenza dei beni, dall'acquisto delle materie prime fino al consumo delle merci finite [...] si prestava alla descrizione e all'ordinamento in proposizioni generali e in concetti riassuntivi” comportava l'esistenza di una entità comune, di qualcosa che “non era lo Stato e neppure soltanto una somma di individui e di conquiste individuali”, ma “un'appartenenza organica, che abbraccia i molteplici gruppi sotto un'unica volta” (Landauer, 2009, p. 113). Si scopriva cioè, dopo il *Contr'un*, dopo l'individuo di La Boétie che si rifiuta all'asservimento dell'uno statale, la formazione sovra-individuale e potenzialmente autonoma del *Contr'Etat* (ib.) e si trattava quindi di controllarla, “inquadrandolo nello Stato la vita economica (das Wirtschaftsleben in den Staat einzuordnen)” per “instaurare così lo stato costituzionale democratico assoluto non solo a tutela reciproca dei cittadini, ma anche a salvaguardia contro la miseria, la privazione e l'abbandono” (p. 115). Questa estensione “biopolitica” delle tutele poteva ricondurre allo Stato anche la società tendenzialmente autonoma e ribelle; essa non era cioè, in verità, e proprio nella sua ampiezza, che una limitazione del vivere economico al principio della protezione che anima il Leviatano.

Descrivendo e ordinando le condotte (integrando la vita del singolo nella sfera dei bisogni e degli scambi) l'economia politica le aveva vincolate al potere vigente, per rinnovarlo a sua volta: l'ostacolo efficace agiva così in seno alla tendenza contro-statale; *Wissenschaft* e *Gewalt* si fondevano in un dispositivo. La società poteva essere governata; la lotta veniva sottratta a se stessa.

### 3. Popolo e vertigine

Si trattava innanzitutto di ricondurre le nuove tutele (innumerevoli, in linea di principio) al “*cogito ergo sum* dello Stato” (Carl Schmitt), cioè alla prestazione elementare della protezione con cui Hobbes, nel 1640, aveva già definito l'essenza della sovranità moderna: “Infatti chi perderebbe la libertà che la natura gli ha dato di governarsi di sua propria volontà e potere, se non si temesse la morte nel conservarla?” (Hobbes, 1968, p. 124). Alla sicurezza interna doveva così corrispondere come si sa la condizione di natura nei rapporti fra gli stati, impegnati in una guerra reciproca latente o effettiva: tale è infatti la lotta sottratta alla lotta e consegnata al Leviatano. E vige in essa – proprio come nel suo correlato: la condizione civile di sicurezza - il rapporto fondamentale con la morte e la paura. Così la protezione della vita presuppone la minaccia di guerra e di morte violenta, ogni salvaguardia economico-politica proietta l'ombra di un male specifico, e se in qualsiasi tendenza al benessere resta implicita la relativa intimidazione è perché proprio ciò che è ambito e desiderato cela in sé il suo opposto. I teorici tardo-settecenteschi dell'economia nazionale, i più acuti interpreti della Scienza di polizia avevano ben compreso che solo l'esercizio a sua volta economico del potere è forza e potere, e che non si trattava quindi di apprestare e offrire uno spettro di protezioni ingestibile e tendenzialmente illimitato, ma di innescare la dinamica o l'automatismo del sistema. Questo dipendeva da un mutuo rilancio delle polarità, dove il primato toccava al dolore, vera “molla spingente” (come osservava Antonio Genovesi) della richiesta di tutela. Governare la società significava dunque selezionare i timori poiché questi definivano le aspirazioni, iscrivendo così il desiderabile nell'orizzonte del temibile. Si trattava di una tecnica suggestiva, e più precisamente vertiginosa. Tale è infatti la vertigine: rischio e attrazione, panico che muta in audacia, tensione paradossale verso ciò che si dovrebbe fuggire, ovvero iscrizione di ogni atto e in primo luogo del volere in un orizzonte di dominio e di morte.

Questa sottrazione della lotta a se stessa è una manipolazione del tempo: il riferimento alla fine o la chiusura della vita nella cornice della morte produce un intervallo e istituisce una relazione. Questo spazio di tempo è però anche vuoto, perché il suo limite è segnato da un'assenza. Esso deve dunque essere insieme riempito e dissimulato da una maschera. Il dispositivo della “persona” lega così l'individuo e la moltitudine, si offre come figura fittizia o meglio come calco di un'esistenza che,

potendovisi riconosce, sarà davvero se stessa solo nel momento della sua sparizione. Essendo per definizione vuota, la maschera si manterrà intanto come tale, pronta ad ospitare nuove soggettività. È questo nesso, e non una semplice analogia, che assicura il passaggio fra l'individuale e il sovra-individuale e fa sì che la moltitudine riunita in una sola persona, anche come massa dei vivi presenti nello stesso momento in un unico luogo, sia sempre legata in una trama di morte a coloro che non sono più. Questa persona in cui gli individui si riconoscono e si riuniscono e attraverso cui la società del contro-stato viene ridotta allo stato, si chiama “popolo”. Come ha sottolineato Franz Rosenzweig, “l'esigenza di unità di popolo e governo nel loro reciproco rapporto verso l'interno come verso l'esterno” era tanto inusuale per il vecchio sistema corporativo quanto doveva risultare essenziale per il nuovo modello nato dall'assolutismo” (Rosenzweig, 1976, p. 276). D'altro canto, se è vero che i concetti politici sono concetti teologici secolarizzati, la nozione moderna di popolo deve tutto all'ambivalenza della “persona” – al tempo stesso travisamento e sostanza, veste teatrale e agente dell'unità trinitaria – che aveva consentito, in Hobbes, e nella sua polemica con la scolastica, appunto il passaggio da un piano all'altro (Hobbes, 1989). Un'ambiguità funzionale non poteva però essere cancellata, e ancora Hans Kelsen ha dovuto a proposito ribadire che il popolo è “una finzione”, precisando che ad esso non appartengono gli individui come tali né il loro insieme ma solo gli atti che l'ordine statale protegge e ordina, e citando pertanto Nietzsche: “lo Stato è il più freddo di tutti i mostri. Esso mente freddamente; dalla sua bocca esce questa menzogna: Io sono lo Stato, io sono il popolo”. Ma le due cose vanno tenute insieme: il popolo è una maschera e un complesso di atti vertiginosi, e insieme una maschera che mente. La sua menzogna – con uno svolgimento che Kelsen non avrebbe potuto accettare - sta infatti all'origine della protezione e dell'ordinamento, della selezione degli atti e dello stesso dominio giuridico in cui essi si iscrivono. Animata e mantenuta nel circolo della vertigine la finzione diventa, in quanto tale, seria. Nella tensione verso ciò che respinge l'impulso si ritrova al posto della meta, la paura nello stesso luogo di riparo, mentre il fluire continuo del tempo forma una spirale.

#### 4. Serietà e gioco

Questa manipolazione della temporalità è una cattura della lotta. Nella sua interpretazione radicale di Hobbes, Carl Schmitt ha chiarito che lo stesso stato che protegge esige la disposizione al sacrificio della vita e ha posto al centro la nozione di *Ernstfall*, facendo coincidere col “caso serio” ed eccezionale (*Ausnahmefall*) l'essenza o l'intensità politica del popolo (e quindi il suo modello statale). “Si può dire che qui, come in altri casi, proprio il caso di eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in

grado di svelare il nucleo delle cose. Solo nella lotta reale si manifesta infatti la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo ottiene la sua tensione specificamente politica” (Schmitt, 1972, p. 118).

Che cosa definisce qui la realtà della lotta? Contrariamente a quella agonale, la lotta reale – si legge nel corollario del 1938 sulla relazione dei concetti di guerra e di nemico (*Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*) come già nella versione del 1933 del *Concetto di politico* – è una guerra (una lotta mortale) in cui – secondo una circolarità che a suo tempo Johann Huizinga (Huizinga, 1962, p. 77) e recentemente Giorgio Agamben (Agamben, 2019, p. 84) hanno messo in luce - l'inimicizia o l'ostilità viene “presupposta”, e precisamente quale possibilità sempre disponibile. Se la lotta agonale è esclusivamente un combattimento in atto, è una “guerra come azione” nella quale il nemico si trova di fronte a chi combatte ed “in modo così immediatamente presente e visibile che non ha bisogno di essere presupposto”, proprio la presupposizione (*Voraussetzung*) del nemico fa invece valere il caso serio e lo trasforma in stato (*status*). Appare chiaro, tuttavia, che una “lotta reale” deve mantenere la presupposizione anche nello scontro *vis à vis*, pena la ricaduta nell'agonale. È dunque in verità ancora a questa lotta e non della guerra come fenomeno generale (*Gesamtvorstellung*) che allude Schmitt quando sottolinea che “nessuna guerra può esaurirsi nella semplice azione immediata o ridursi durevolmente a mero 'stato' senza azioni”. La guerra-azione resta, in altri termini, la possibilità virtuale e disponibile ancora in ogni atto e al di là di ogni atto visibile; e proprio l'immediata presenza del nemico viene presupposta *al di là* di ogni atto e *in* ogni atto presente, quindi stabilizzata, trasformata in condizione durevole. La serietà o la disposizione al sacrificio che può così affermarsi è la condizione in cui la persona può perdere il suo carattere fittizio: solo di fronte al nemico più invisibile e spettrale, cioè sempre ancora potenzialmente presente, il popolo acquista lo spessore o la parvenza del reale. La sua determinazione sbrigativa e brutale in senso biologico è così insieme falsa ed efficiente, poiché corrisponde necessariamente della *Voraussetzung* del nemico.

Ancora Huizinga ha fatto notare che la guerra, e la stessa “meccanica” opposizione amico-nemico, non sfugge all'ambiguità del gioco, e “se l'inumana chimera di Schmitt contiene anche un'ombra solo di esattezza, si deve concludere questo: non la guerra è *Ernstfall*, ma la pace” (Huizinga, 1949, p. 299). Si potrebbe tuttavia anche osservare che la vera condizione o il presupposto della lotta come pura possibilità è la condizione di non-lotta, l'attualità della sicurezza, ovvero quella “prestazione attuale e fattuale della protezione” in cui Schmitt ha riconosciuto il “cogito” statale. Questo non sarebbe cioè un atto primario, bensì ciò che la stessa presupposizione suppone, il correlato della minaccia da essa prodotto e condizionato. Proprio come il timore proietta il desiderio, il nemico potenziale fa supporre la condizione di amicizia: è una minaccia puramente possibile (soltanto e insieme sempre

ancora possibile) che, in modo paradossale, fa apparire la condizione attuale sicura. Ciò che potrebbe sottrarsi a questo schema, cioè alla *Gewalt* statale, non può essere quindi cercato in una condizione di pace, ma nella assoluta non presupposizione della lotta, ossia nella sua piena attualità che come tale distrugge quella miticamente presupposta della tutela: an-archia è solo *nella lotta stessa*.

## 5. Imperans/subditus

La determinazione del popolo in senso statale attraverso l'opposizione al nemico e la disposizione alla morte deve necessariamente risolversi nell'identificazione di una comunità di ordine mitologico e razziale. L'identità di stirpe dovrebbe saldare (e in effetti può farlo, in una comunione della morte) quella scissione che – con le parole di Kant – divide “il sovrano universale (che, considerato secondo leggi della libertà, non può essere altro che lo stesso popolo unito)” dalla “moltitudine dei singoli di questo stesso popolo in quanto *sudditi*”, cioè quella partizione interna che dà luogo alle quotidiane attitudini “*di colui che comanda (imperans) verso colui che ubbidisce (subditus)*” (Kant, 1983, p. 145; 2005, p. 217). L'evidente disparità, anche numerica, che tale distinzione comporta non sembra d'altra parte risolvibile con un mutamento di regime. Quanto agli “ideologi della democrazia”, in effetti, essi “non suppongono, il più delle volte, quale abisso dissimolino quando identificano l'un popolo con l'altro”. E persino in una democrazia radicale, ha sottolineato ancora Kelsen, coloro che esercitano i diritti o prendono decisioni restano una piccola minoranza rispetto al popolo quale oggetto del potere, che non interviene e si lascia semplicemente guidare: come ammetteva già Rousseau, il rapporto inverso (il governo dei molti sui pochi) sarebbe “*contre l'ordre naturel*” (Rousseau, 1762; Kelsen, 1995, pp. 58-72). Di qui la soluzione parlamentare: cioè la limitazione dei diritti al diritto di voto e la riduzione della volontà generale alla risultante della volontà dei partiti, in forza delle quali si potrà finalmente “rinunciare alla finzione della volontà generale 'organica' superiore” (Kelsen, 1995, p. 70). Resta tuttavia dubbio se si possa in tal caso parlare di un'autentica ricusazione o se il potere dei partiti non sia in fondo ancora dipendente da quella finzione benché, nel contempo, costretto a smentirla. Quando ciò puntualmente si verifica, proprio la “rinuncia” alla finzione, cioè la crisi palese del parlamentarismo, richiama in scena l'apparenza “seria” del popolo, la mascherata truce della comunità di sangue.

## 6. Persona e compito

È stato Hermann Cohen a isolare il concetto di persona giuridica da quello sociologico e naturalistico di comunità. Egli ha concepito la libertà nel senso del dover-essere kantiano come volere puro e,

stabilendo un'aderenza sostanziale fra morale e diritto, ha potuto saldare quella scissione fra governati e governanti o fra risoluzioni collettive e tendenze individuali, che lasciava aperta la possibilità dell'anarchismo (Cohen, 1994, p. 176). Al popolo, quale forma naturale e sociologica della comunità, Cohen ha opposto lo Stato; alla pluralità, che è relativa, la totalità come ideale della persona giuridica e unione infinita dei membri. La volontà non dev'essere per lui generale, ma totale: cioè perfetta autocoscienza del volere di tutti, non solo di molti o dei più. Il problema della relazione intersoggettiva viene così sottratto a qualsiasi “miscuglio psicologico e spirituale” e insieme impostato e risolto nel senso della consociazione e del rapporto giuridico. Proprio la persona giuridica (lo Stato) coincide allora con la totalità del volere: “la volontà unita, ideale, costituisce l'unità della volontà e l'unità della persona, il concetto della persona giuridica” (p. 136). E poiché ora l'unità del soggetto, la consociazione, non è più intesa come un'unica, singola volontà, e tanto meno come volontà di un singolo, anche la “persona” viene finalmente sciolta dall'equivoco riferimento all'individualità fisica e perde così il suo carattere passivo, di mera finzione.

In gioco, qui, è piuttosto una nuova idea della soggettività o della nuova volontà, e la persona dev'essere più rigorosamente definita come “ipotesi” di questa unione, o del soggetto etico nella sua espressione ultima e perfetta. La totalità dell'autocoscienza, quale coincidenza del volere e dover-essere, del giuridico e del morale, è però un compito infinito. Il fine della volontà, il contenuto verso cui essa si indirizza, non può infatti consistere, come nel caso del desiderio, in un oggetto: è invece l'azione stessa. Non potendo decadere in un prodotto, l'atto volontario resta sempre di nuovo rivolto e legato all'atto: l'unità del suo soggetto esige “un lavoro eterno”, un incessante tendere avanti (verso la totalità). Ora “in questo sviluppo, il singolo livello non rappresenta perfettamente la realtà dell'etico, ma esso non va considerato separatamente [...] In ogni singolo livello è compreso il punto infinitamente lontano a cui concettualmente esso è intrinsecamente riferito. *L'eternità è per ogni singolo punto, questo punto infinitamente lontano*” (p. 296).

Che la persona valga come ipotesi e non come finzione si spiega nel senso di questa eternità del volere o del dover-essere. Il dover-essere è per Cohen “l'essere dell'etica”, il modo etico dell'essere, e questo tipo di essere è un ideale che racchiude tutti i gradi del perfezionamento e rispetto al quale non esiste alcuna realtà adeguata. La condizione effettiva, insufficiente, deve quindi cedere il passo alla persona considerata in tutta la sua serietà.

“Sappiamo che una finzione giuridica è un concetto serio, che non può essere defraudato del suo valore di ipotesi” (p. 175). Dove la persona è sciolta dal rapporto con l'individualità corporea e così con i concetti di popolo (che è a sua volta una maschera) e di comunità quale mitica realizzazione del popolo, il volere può essere quindi riconosciuto nella sua totalità quale compito infinito, o appunto come ideale

o ipotesi. La serietà che è qui in causa, cioè l'assenza di finzione, consiste però ancora in un rapporto di piena identificazione – benché trasferita dal fattuale all'ipotetico, dal contingente all'eterno - del soggetto agente con la persona (“nel volere puro, in ultima istanza, non si tratta che del soggetto di questo volere”; p. 148). Questa identificazione viene giustamente riconosciuta come movimento infinito, ma anche, e proprio in virtù di quel riferimento efficiente e (ad ogni grado) continuo, come compito che resta impossibile lasciar cadere e che “deve essere” assunto. In questo modo, proprio l'irrealizzabile e l'assolutamente concreto e reale, che sempre coincidono nello stesso, vengono qui indebitamente separati e riferiti l'uno all'altro, come il singolo livello al punto focale infinitamente lontano. E proprio quando scrive che “occorre che essi siano presi insieme se si vuole capire che l'eternità significa la realtà effettiva dell'etico e che il punto infinito della realizzazione non rappresenta una contraddizione” (p. 296), Cohen strappa la realtà stessa a se stessa per proiettarla in un realizzabile infinitamente lontano. Soggetto del volere e volere puro e totale o persona esistono così l'uno per l'altro, secondo lo stesso rapporto reciproco che collega il singolo livello all'eternità o all'infinita del compito. Ma questo legame, in fondo, non è che lo stesso posto da Cohen, nel suo tentativo di sviluppare il sistema di Kant in una “critica della ragion pura pratica” (p. 165) fra l'ordine assoluto del dover essere morale e l'ordine giuridico (che devono sì, se assunti insieme, restare separati da una distanza incolmabile); perciò, esso poteva essere sciolto da Kelsen ancora in un'ottica kantiana, cioè nella teoria pura del diritto che, attenendosi al piano immanente senza sacrificare il formalismo, limita la giustizia all'applicazione della legge e sostituisce al volere la forza vincolante della norma. Resta tuttavia un'altra possibilità: quella di ripensare l'azione nel suo pieno riferimento a se stessa, senza presupporre la coincidenza della persona e del soggetto.

## 7. Infinita e metodo

Nel frammento redatto nell'estate del 1918 e intitolato *Ambiguità del concetto di “compito infinito” nella scuola kantiana*, Walter Benjamin ha distinto i due significati in cui tale compito può essere inteso:

Primo significato di questo concetto: la meta (*Ziel*) giace in una lontananza infinita nel senso che la misura completa della sua distanza sarà apprezzata progressivamente da ogni punto del cammino, come una vetta a cui ci si avvicina sembra farsi sempre più lontana, nella misura in cui le valli dapprima nascoste che separano da altre vette si rivelano strada facendo. La posizione della meta tuttavia, benché distante, resta costante, e si può pensare che nessun progresso possa mutare la convinzione (*Einsicht*) che la meta sia infinitamente lontana, come se questa si trovasse in una superficie, visibile sin dall'inizio. Una tale infinita sarebbe tuttavia sempre solo empiricamente determinata, mai aprioristicamente.



Secondo significato del concetto: è possibile, sulla base della cognizione (*Einsicht*) acquisita, che la meta precedentemente intesa, che era già raggiunta o raggiungibile, faccia posto a un'altra che si può solo ora apprezzare come nuova e lontana, e in tal modo che la meta sfugga non apparentemente ma realmente in una lontananza del tutto incalcolabile.

Presso i neokantiani, l'infinitezza del loro compito sembra essere sempre intesa in questa seconda maniera, non aprioristica ma completamente vuota (Benjamin, 1991a, p. 53, trad. mia).

In questa seconda maniera di intendere il compito, in effetti, “in ogni singolo livello” raggiunto “è compreso il punto infinitamente lontano a cui concettualmente esso è intrinsecamente riferito” (Cohen, 1994). A questo concetto vuoto dell'infinitezza, Benjamin contrappone il compito infinito della scienza, che è tale, a sua volta, in due sensi inscindibili:

a) come fondazione dell'autonomia: Il compito *infinito* non è dato (come domanda). Il numero infinito di tutte le possibili domande sul mondo e l'essere non renderebbe necessaria la scienza. La scienza è un compito infinito secondo la sua forma (*non* secondo la sua materia). Che cosa significa compito infinito secondo la *forma*? Non significa un compito la cui *soluzione* è infinita (rispetto al tempo o a qualcos'altro). Infinito è quel compito che non può essere dato. Ma dove si trova il compito infinito se non può essere dato? Si trova nella scienza stessa, o piuttosto è questa scienza. L'unità della scienza si basa sul fatto che essa non è la risposta a una domanda finita, non può essere *interrogata*. L'unità della scienza si basa sul fatto che il suo paradigma è di una potenza più elevata di quello delle numericamente infinite domande finite, cioè date, che è possibile porre. Ciò significa che l'unità della scienza si fonda nel suo essere un compito infinito. In quanto tale, non si può afferrarla dall'esterno, nella forma della domanda, essa è autonoma. La scienza stessa non è altro che un compito infinito.

b) come fondazione del metodo: L'unità della scienza sta nella *infinitezza* del suo compito. Ciò vuol dire che la scienza è quella soluzione determinata dal suo compito. Il compito della scienza è semplicemente la risolubilità. Affidato alla scienza è quel compito la cui soluzione stessa resta sempre ancora in essa, ma ciò significa: la cui soluzione è metodica. Il compito che è assegnato alla scienza è quello della risolubilità (Benjamin, 1991b, pp. 51-52, trad. mia).

L'infinitezza del compito lascia quindi apparire tutte le qualità della scienza in senso *formale*: l'autonomia (nessun compito *dato*) e il metodo (ogni progresso, ogni soluzione è una questione di metodo). E in tal senso si comprende che “la scienza non è una soluzione né consiste in compiti: di qui 'compito infinito’” (ib.).

La scienza è invece puro metodo; e il compito, inteso quale unità autonoma, non potrà fuggire all'infinito, poiché, nell'infinitezza stessa, compito e soluzione coincidono. Infinita è in altre parole

proprio la risolubilità, e in questa infinita solvibilità risiede l'unità della scienza. Si potrebbe anche dire che la *risolvibilità* è l'essere della soluzione, la realtà del sapere e del metodo.

Quale atto del volere finalizzato all'azione stessa, dunque irriducibile a un oggetto e infinito, la volontà di Cohen deve invece sempre ancora mirare all'unità o totalità: il suo compito resta insolubile, l'adeguazione del soggetto all'"ipotesi" sempre imperfetta. Un tale atto si dispiega cioè in un tempo "infinito e vuoto", fra gli estremi nuovamente divisi (come *subditus* e *imperans*, ma ora in nome della totalità stessa) del soggetto presente di un volere limitato e della persona che eternamente vuole.

Se così nello schema neokantiano l'infinitezza del compito implica il riferimento a un traguardo sempre lontano, la stessa meta può essere però riconosciuta, nella visuale dischiusa da Benjamin, quale pura risolubilità, ovvero come quel punto ogni volta raggiunto e infinitamente raggiungibile in cui il sapere tocca e scioglie se stesso nel metodo<sup>1</sup>.

Anche un'azione che trovi in sé la sua soluzione non dovrebbe perciò consistere in un volere ma in un metodo o in una scienza. Si rilegga ora Landauer. La rivoluzione "non raggiunge mai il proprio scopo": essa non può essere infatti la soluzione di un compito. "Piuttosto, nel rinnovamento delle forze, nell'amore dello spirito, è fine a se stessa": se la meta non si raggiungerà *dopo* la distruzione dei poteri, se la fratellanza si dà invece *nel* tempo della distruzione stessa, la soluzione coincide con l'atto rivoluzionario. Dove "lo spirito vive solo nella rivoluzione" e prima e dopo non vive più, la distruzione non si esaurisce nel suo oggetto; i dispositivi non possono catturarla, poiché ad essa compete l'infinitezza del metodo.

## 8. Machiologia

"Nella lotta stessa" vuol dire: una lotta che non è mai *Ernstfall* ma infinitamente in atto, cioè la lotta come gioco; e la soluzione come metodo del gioco.

Nel 1907, l'anno in cui apparivano *Die Revolution* di Landauer e l'edizione definitiva della *Ethik des reinen Willens* di Cohen, il celebre campione di scacchi Emanuel Lasker, che è stato anche un filosofo (introdotto da Natorp alla Kant-Gesellschaft) e un matematico, pubblicava a New York l'opuscolo *Kampf*, e quindi *Struggle*, la versione parallela e appena differente, scritta direttamente in inglese (e ultimata solo tre mesi dopo l'altra). Si potrebbe lecitamente interpretare la teoria laskeriana – questa

---

<sup>1</sup> Il fatto che "il concetto dell'eternità" non sia "applicabile alla scienza di per sé, a meno che non sia l'etica ad averne bisogno e la scienza non ottenga in questo modo di parteciparvi" (Cohen, 1994, p. 296) non può inficiare la logica di questo confronto: anzi, la frase di Cohen può essere interpretata come una precauzione rispetto a quest'ultimo, e la riserva che essa deve necessariamente contenere fornisce la chiave del suo rovesciamento. L'etica può infatti aver bisogno della scienza proprio per la sua estraneità al rapporto con l'eterno, cioè per liberarsi dalla cattiva infinitezza.

“Wissenschaft des Kampfes” che, con un neologismo tratto dal greco, egli ha chiamato “machiologia (*Machologie*)” - come un superamento per eccesso del darwinismo politico e delle dottrine contemporanee della lotta per la vita. Si tratta in ogni caso di una posizione diversa sia da quella di Schmitt che da quella di Huizinga. Il primo, come si è visto, pretendeva di distinguere una guerra agonale in atto dalla guerra vera, intesa come lotta “seria”, cioè mortale e sempre *possibile* nella presupposizione dell'attacco (o del nemico). Huizinga ribatteva da parte sua che la guerra è sempre gioco, aggiungendo che ogni opposizione gioco/serietà resta incerta e instabile poiché il gioco si fa serio e la serietà giocosa. Per Lasker, invece, il concetto di lotta dev'essere innanzitutto “ampliato fino a intenderlo come qualcosa di naturale. Una lotta sorge sempre quando qualcosa di vivente vuole raggiungere uno scopo (*Ziel*) e si oppone a una resistenza” (Lasker, 1907a, p. 12, trad. mia).

E se la lotta coincide così con la vita<sup>2</sup>, se la sua definizione non è che una concezione della vita quale sfida alle resistenze, sarà esattamente l'integrale attualità del conflitto a comportare la sua elevazione a rapporto agonale. Il principio logico dell'economia, che governa ogni contrasto, non solo assegna qui la vittoria a chi ottiene il massimo risultato col minimo sforzo, ma esige a rigore la stessa trasformazione o risoluzione di ogni lotta in gioco. Dunque la vera machia non è mai solo possibile (Schmitt) né ambigua (Huizinga) proprio perché gli antagonisti o “stratoi” non potrebbero mai eludere le leggi logiche (o le regole) del loro gioco. È in tal senso che già nel *Buon senso negli scacchi* (1895) Lasker parlava di un principio talmente generale che riguarda qualsiasi tipo di lotta, non solo quella che si svolge tra pezzi bianchi e neri, e faceva quindi osservare che il gioco degli scacchi è sempre più che un gioco e mai un semplice svago. Di cosa si tratta in effetti? “Non [di] quel genere di lotta [...] in cui scorre il sangue e ogni colpo inferto lascia tracce visibili sui corpi dei contendenti, ma [di] una lotta dov'è l'elemento scientifico, artistico, puramente intellettuale a farla da padrone” (Lasker, 2016, pp. 25-26). Qui la critica - o la pretesa che la filosofia pragmatica raggiunga dei risultati e risolva dei problemi (Sénéchaud, 2006, p. 95) - secondo cui la teoria Lasker sarebbe solo un'astrazione, incapace di riferirsi alle condizioni concrete e cangianti di un'autentica battaglia o di rispondere alle sue scelte obbligate, dev'essere presa in considerazione e completamente rovesciata: proprio la guerra cruenta non è che una guerra carente sul piano logico, e lo stato coattivo o la disposizione al sacrificio che essa richiede non è che una debolezza nelle virtù dianoetiche calcolative, insieme logiche ed economiche della pazienza, della previdenza, del controllo delle azioni. La lotta mortale o “il caso serio” e lo svago, che Schmitt così recisamente oppone, sarebbero in realtà l'uno il correlato dell'altra: solo la trasformazione o l'elevazione della prima in gioco sarà più di un semplice gioco.

---

<sup>2</sup> Formule come “lotta per la vita” o *Lebenskampf*, si potrebbe inferire, sarebbero a rigore più false che pleonastiche, poiché proprio la lotta come *Selbstzweck* è vita, e viceversa.

Se nello schieramento e nelle strategie dei due eserciti in miniatura si può riconoscere il modello o il microcosmo di ogni guerra, è perché ludico e non soltanto ludico è l'ideale della lotta, nella sua coincidenza con la vita. Se “la vita e gli scacchi sono entrambi una lotta costante”, sulla scacchiera la vita incontra se stessa, la lotta si risolve nella forma della lotta. Perciò anche gli atti potenziali diventano qui attuali: la stessa minaccia potenziale si manifesta come “pressione” (“äussert sich als 'Druck'”) (Lasker, 1907, p. 19), mentre la vittoria tocca a “colui che vede un po' più lontano dell'avversario”, cioè che attualizza a colpo d'occhio (*at a glance*) i possibili in un “position judgment”<sup>3</sup> (Lasker, 1907b, p. 186) e, con mossa risolutiva, domina, definisce e limita il campo dell'attualità in un senso altrettanto univoco e predeterminato. Se, come spiega ancora Huizinga, ogni guerra è agonale perché risponde a determinate regole e viene definita da certi limiti (i diritti di lealtà che si accordano all'avversario), nella visione di Lasker quei limiti sono leggi rigorosamente logiche e immanenti: la regola non è che la più pura espressione del conflitto. Concessioni e concordati non saranno quindi necessari, poiché proprio questa logica è, in sé, giustizia: essa riconosce e misura le posizioni degli avversari o, ad esempio, scopre e impedisce il *bluff*. Ma non solo: la giustizia è educativa. Il vero giocatore si forma ed evolve, si allena ad escogitare soluzioni sempre più logiche (cioè economiche e vincenti), perché lottando contro l'avversario si misura con le tendenze soggettive, incoerenti e acritiche che agiscono in lui; egli combatte le sue stesse resistenze, vince nella forza antagonista le carenze della propria.

Solo la lotta contro se stessi è in effetti attuale per definizione: giocata da contendenti sempre schierati e attivi non sarà mai quella “in cui scorre il sangue” poiché trae vita da sé (sia nelle sconfitte o nelle vittorie) e trova solo in sé una vera soddisfazione. Si tocca qui il piano della risolubilità infinita.

E se “gli scacchi mettono in conflitto non due intelligenze ma due volontà” impegnate contro le proprie debolezze (opportunismo, vanità, impazienza...), ogni singola mossa o partita non segnerà soltanto un nuovo livello nel continuo e davvero ipotetico approssimarsi all'ideale eterno della persona. Quale paradigma delle soluzioni perfette di ogni gioco, Lasker innalza piuttosto sulla sua costruzione “the infinitely logical and just personage Macheus” (Lasker, 1907c) che presiede al conflitto e viene percepito dai contendenti come coscienza critica al cui cospetto essi devono chiarire se le loro pretese sono incongrue, cioè “amachiche” invece che “eumachiche”. Così non solo logica e giustizia (che Cohen distingueva) si uniscono e coincidono perfettamente nel Macheus (Lasker, 1907a, p. 54, trad. mia)<sup>4</sup>, ma all'infinitamente logico non attiene la serietà dell' “ipotesi” bensì il carattere meridiano della maschera (*just personage*). E ancora, se la singola mossa non apparirà quale una tappa verso la perfezione,

<sup>3</sup> Trad. it. Lasker, 2016, p. 136. In tedesco Lasker usa l'espressione “Urteifähigkeit oder 'Blick'” (Lasker, 1907a, p. 62, trad. mia).

<sup>4</sup> “Questo principio fondamentale, che determina la strategia dell'aggressore, si chiama *principio di giustizia e logica* (Dieser Grundsatz, der die Strategie des Angreifers bestimmt, heisse das Prinzip der Gerechtigkeit und Logik)” (p. 93, trad. mia).

non bisognerà neanche considerare l'una e l'altra nel loro inscindibile rapporto: un atto sarà invece *in sé* eumachico o no, risolutivo o no, di fatto estraneo o fedelmente aderente, qui e ora, al campo infinitamente logico delle soluzioni. Il Macheus è appunto l'archivio infinito di questi atti o la personificazione del metodo.

Con l'identificazione del soggetto alla persona resta così imperseguibile, nell'orizzonte attuale della lotta, anche l'identificazione del sé.

## 9. Teoria e storia

La teoria rivoluzionaria può coerentemente svilupparsi in teoria del gioco e - si pensi a Guy Debord e Alice Becker-Ho - in gioco della guerra. Se “la vita, secondo un'antica espressione, è una lotta continua”, allora la teoria della lotta “si arrampica [...] al verde albero della vita” (p. 3, trad. mia), sicché si potrebbe definirla, essa sì, una lotta per la lotta o per la vita, che trattiene la lotta a sé e unisce gli uomini, il teorico e il combattente, in un'unica attualità: non nella finzione nefasta e seria del popolo né nell'ideale eterno dello Stato, ma nel tempo in cui essi combattono contro gli ostacoli e li rimuovono. Lotta e teoria non si separano cioè nel metodo, restano indistinguibili nella soluzione. Perciò né l'una né l'altra può essere intesa come risposta a un problema assegnato o rimozione di un determinato impedimento alla realizzazione futura, se non per uno di quei difetti di logica chiamati opportunismo, vanità, impazienza... L'attualità della lotta non è una faccenda quotidiana, non consiste in una promessa né in un'ipoteca: è invece il compito di una vita “secondo la sua forma”. In verità, infatti, “solo questo possiamo sapere: che la nostra via non passa per le tendenze e le lotte del giorno, ma per quanto è ignoto, calato in profondità e improvviso” (Landauer, 2009, p. 125). Poiché il metodo della distruzione è una filosofia della storia, e l'umanità unita e restituita a se stessa non vive nel tempo assegnato ma in quello dell'infinita assenza di dominio: eumachia, an-archia.

## Bibliografia

Agamben, G., 2019, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Torino, Bollati Boringhieri.

Benjamin W., 1991a, *Zweideutigkeit des Begriff der "unendlichen Aufgabe" in der kantischen Schule*, in *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Benjamin, W., 1991b, *Die unendliche Aufgabe*, in *Gesammelte Schriften*, VI, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Cohen, H., 1994, *Etica della volontà pura*, traduzione italiana di Gianna Gigliotti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane; ed. or. 1904, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, B. Cassirer.

Hobbes, T., 1968, *Elementi di legge naturale e politica*, traduzione italiana di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia; ed. or. 1640, *Elements of law natural and politic*.

Hobbes, T., 1989, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, traduzione italiana di A. Pacchi e A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza; ed. or. 1651, *Leviathan, or the matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*.

Huizinga, J., 1949, *Homo ludens*, traduzione italiana di Corinna von Schendel, Torino, Einaudi; ed. or. 1938, *Proeve eener bepaling van het spel-element der cultur*, Haarlem, Tjeenk Willink.

Huizinga, J., 1962, *La crisi della civiltà*, traduzione italiana di Barbara Allason, Torino, Einaudi; ed. or. 1935, *In de schaduwen van morgen*, Haarlem, Tjeenk Willink.

Kant, I., 1983, *La metafisica dei costumi*, traduzione italiana di Giovanni Vidari, Roma-Bari, Laterza; ed. or. 1797, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg.

Kant, I., 2005, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, traduzione italiana di Filippo Gonnelli, Roma-Bari, Laterza; ed. or. 1797, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg.

Kelsen, H., 1995, *La democrazia*, traduzione italiana di Giorgio Melloni, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1920, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen, Mohr.

Landauer, G., 2009, *La rivoluzione*, traduzione italiana di Barbara Bacchi, Reggio Emilia, Diabasis; ed. or. 1907, *Die Revolution*, Frankfurt a. M., Rütten & Loening.

Lasker, E., 1907a, *Kampf*, New York, Verlag der Lasker's Publishing Co.

Lasker, E., 1907b, *The Game of the Future*, in “The North American Review”, 186, pp. 121-126

Lasker, E., 1907c, *Struggle*, New York, Verlag der Lasker's Publishing Co.

Lasker, E., 2016, *Il buon senso negli scacchi*, traduzione italiana di Federico Cenci, Roma, Cliquot; ed. or. 1895, *Common sense in chess*, London.

Rosenzweig, F., 1976, *Hegel e lo stato*, traduzione italiana di Rosa Currino Cerrato, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1920, *Hegel und der Staat*, München/Berlin, R. Oldenbourg.

Rousseau, J-J., 1762, *Du contrat social ou Principes du droit*, Amsterdam, Marc-Michel Rey.

Schmitt, C., 1972, *Sul concetto di politico*, traduzione italiana di Pierangelo Schiera, in Id., *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1927, *Die Begriff des Politischen*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, vol. 58, Tübingen, Mohr-Verlag.

Sénéchaud, D., 2006, *Introduction à la pensée et à l'oeuvre d'Emmanuel Lasker (1868-1941): une approche bibliographique*, in “Horizons philosophiques”, 17, 1, pp. 91-108.