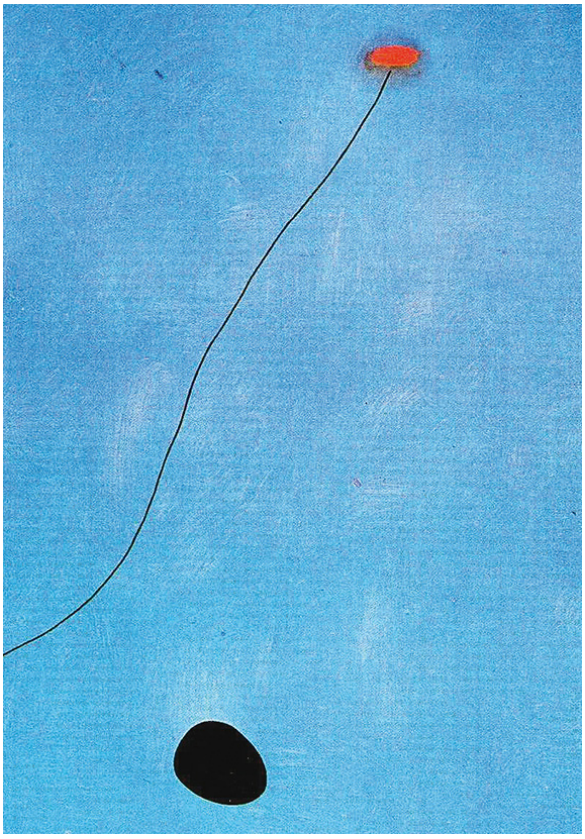
PER UNA POLITICA DEL CONCRETO

STUDI IN ONORE DI ROBERTO FINELLI

a cura di

MARIANNINA FAILLA e FRANCESCO TOTO



RomaTrE-Press

2017

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia Comunicazione e Spettacolo

PER UNA POLITICA DEL CONCRETO
STUDI IN ONORE DI ROBERTO FINELLI

a cura di
MARIANNINA FAILLA e FRANCESCO TOTO

RomaTrE-Press
2017

Coordinamento editoriale:
Gruppo di Lavoro *RomaTrE-Press*

Edizioni: RomaTrE-Press ©
Roma, gennaio 2017
ISBN: 978-88-97524-96-0

http://romatrepress.uniroma3.it

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Immagine di copertina: Joan Mirò, *Bleu III* (part.)

Indice

INTRODUZIONE

Mariannina Failla, Francesco Toto, *Patologie dell'astratto e cura del concreto* 5

MODERNO/POST-MODERNO.
COMUNITÀ E FORMAZIONE DEL SÉ TRA FILOSOFIA E PSICOANALISI

Mario Reale, *Machiavelli,* Discorsi*, I, 3: «quali accidenti facessero creare in Roma i Tribuni della plebe»* 11

Francesco Toto, *Religione e riconoscimento nel* Trattato teologico-politico *di Spinoza* 33

Mariannina Failla, *Per la libertà eretica* 57

Carla Maria Fabiani, *L'oscuro tessere del desiderio: la* Begierde *hegeliana nell'*Enciclopedia 73

Francesca Iannelli, *L'eterna arte della* Bildung: *Hegel e la formazione estetica dell'uomo* 91

Paolo D'Angelo, *La teoria dei sentimenti apparenti nella* Filosofia del Bello *di Eduard von Hartmann* 115

Giacomo Marramao, *Auf dem Weg zu einer universalistischen Differenzpolitik. Öffentlichkeit und Anerkennung in der globalen Zeit* 129

Francesco Fistetti, *Fraternità e paradigma del dono. A partire da Karl Polanyi* 147

Antonio Carnevale, *Fabbricazione digitale, materialismo e socializzazione dell'astratto* 155

Antonio Vitolo, *Soggetto, intenzionalità, tempo, storia nella* Tiefenpsychologie 173

Domenico Chianese, *Etica ed estetica della pratica analitica* 187

Emanuela Mangione, *Linguaggio ed emozione nel processo psicoanalitico. Sulle tracce dell'ultimo Bion* 199

MARXISMI

Massimiliano Tomba, *La proprietà privata è obsoleta. Ecologia e* commons 215

Salvatore Tinè, *Partito e classe nel giovane Lukács* 231

Stefano Petrucciani, *È superato Marx? L'ultimo confronto di Theodor W. Adorno con la teoria marxiana* 249

Guido Liguori, *Ideologia, egemonia, apparato egemonico* 267

Jamila Mascat, *Elogio della totalità. Cartografie del presente e astrazione reale* 283

Alberto Gajano, *Il problema della disuguaglianza* 307

IN DIALOGO

Mario Pezzella, *Socialismo o astrazione? Note sul* Parricidio compiuto *di Roberto Finelli* 325

Giorgio Cesarale, *Astrazione reale, dialettica, circolo del presupposto-posto. Su* Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel *di Roberto Finelli* 333

Claudio Bazzocchi, *Orizzontale-verticale/immanenza-trascendenza* 355

Riccardo Bellofiore, *Tra scontri e riscontri: il dialogo ininterrotto con Roberto Finelli* 371

Francesco Maiolo, *Anti-filosofia ed etica del riconoscimento nel pensiero di Roberto Finelli* 391

Intervista di Francesco Toto a Francesco Saverio Trincia 405

La ricerca di Roberto Finelli 415

Indice dei nomi

Introduzione
Patologie dell'astratto e cura del concreto

Non è facile parlare del maestro, dello studioso e dell'amico Roberto Finelli poiché i molteplici interessi su cui il suo rigore teoretico si è esercitato, e continua a esercitarsi, potrebbero indurre a delineare una figura sincretista e a sbagliare così completamente la chiave interpretativa della sua ricerca.

Ogni chiusura dei problemi filosofici, politici, economici, antropologici e psicoanalitici entro precisi confini disciplinari lascia, d'altro canto, una spiacevole sensazione di parzialità, di facile riduzione della complessità delle questioni e delle strategie risolutive. Contro questo rischio di semplificazione Roberto Finelli ha scelto di collocare la propria ricerca al di là delle frontiere 'territoriali' della storia delle idee, dell'antropologia filosofica e della filosofia politica, e la fedeltà a questa scelta ci impone di delineare qui non tanto una mappa dei suoi interessi di ricerca, quanto la modalità di fondo con la quale egli ha affrontato le questioni più aperte e scottanti del secolo scorso e di quello attuale: pensiamo alle patologie dell'astratto, al suo modo di impossessarsi e di svuotare il reale, e alle vie per giungere al risanamento del concreto sia individuale (rapporto corpo-mente) sia sociale.

Per dar conto dell'*Ansazt* di fondo della sua ricerca intellettuale occorre innanzitutto ricordare il ruolo e la portata assunti dai concetti di mediazione e di sintesi nel suo itinerario. Se nelle lezioni sulla dialettica negativa[1] Adorno interpreta la dialettica del concetto come disuguaglianza e quella del reale come antagonismo, di fronte a questa asimmetria fra concetto e realtà lo sforzo di Roberto Finelli è invece innanzitutto quello della

[1] Th.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

mediazione, perché la concettualità dialettica o esprime gli antagonismi del concreto, ne apre e ne lascia emergere le dinamiche, anche patologiche, occultanti e occultate, o non è: la concettualità dialettica è tale solo se capace di 'verità pratica'.

I lavori dello studioso romano, inoltre, sono spesso caratterizzati dalla necessità di mediare e trovare una terza via fra pratiche filosofiche ed ideologiche antagoniste, fra opposte visioni e espressioni del reale umano-sociale. Emblematico sembra a tal proposito il saggio su Marx della fine degli anni '80 *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*[2]. In esso l'analisi del ruolo e delle vicende dell'astrazione mira in primo luogo a negare e superare due opposte interpretazioni di Marx: da un lato il soggettivismo dellavolpiano non così lontano dalle suggestioni della *Critica del Giudizio* di Kant, dall'altro lo strutturalismo desoggettivato di Althusser. L'operazione mediatrice di negazione e superamento degli opposti è stata messa in atto non solo nel confronto fra marxismi diversi, ma anche all'interno del pensiero di Marx, interpretato sempre alla luce della filosofia di Hegel. È già negli studi degli anni '80, proseguiti ed affinati nel contributo del 2004 (*Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*)[3], che emerge infatti la differenziazione fra il Marx giovanile dell'alienazione e quello maturo dell'astrazione. Ed è su questa linea binaria e differenziante che si sviluppa la ricerca di Roberto Finelli fino a culminare nell'esercizio esegetico dell'ultimo libro dedicato ancora una volta al rapporto Marx-Hegel (*Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*)[4].

Come in tutti gli altri lavori, l'esercizio ermeneutico proposto in questo libro comporta un'immediata ricaduta sul presente, perché vuole «[…] estrarre dal non detto di Hegel e Marx strumenti ancora utili, indispensabili per afferrare il fantasma che ancora angoscia le nostre vite»[5], il fantasma dell'astrazione che, nell'ambito socio-economico-politico, è rappresentato dalla svolta post-fordista nell'organizzazione e composizione del lavoro.

Gli strumenti utili per leggere il presente sembrano derivare non più dallo Hegel della contraddizione, riflesso dal Marx della reificazione e del feticismo delle merci, ma dallo Hegel che fa interagire il concetto di «spirito» con quello di scienza. Si tratta allora di fondere l'idea di scienza con una spiritualità che non accetta mai passivamente, come già date,

[2] R. Finelli, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni Editore, Roma 1987.
[3] Id., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
[4] Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.
[5] *Ibid.*, pp. 36 segg.

la propria esistenza e le condizioni ambientali del proprio esistere, ma le ricrea continuamente a partire da sé, trasformando ciò che all'inizio appare come un presupposto esterno in qualcosa di posto da sé. La scienza come cerchio, che si basa sul principio del presupposto-posto, è il luogo scientifico di quell'idealismo hegeliano che Marx interiorizza superandolo dall'interno.

Se per un verso Marx accoglie da Hegel la definizione della scienza come circolo del presupposto-posto e l'applicabilità di questo circolo a una realtà dialettica, per altro verso nel momento stesso in cui lo accoglie, egli muta radicalmente la natura delle categorie oppositive messe in gioco dalla scienza. Al puro Essere e al puro Nulla hegeliani Marx sostituisce la contrapposizione di Concreto ed Astratto, inizialmente impersonata dall'opposizione ed implicazione reciproca di valore d'uso e valore di scambio.

Questi temi consentono di mettere in risalto un altro tratto fondamentale del percorso scientifico di Roberto Finelli: il rapporto fra modernità e post-modernità non solo nelle diagnosi delle patologie dell'astratto, ormai signore e dominatore del concreto, ma anche nella ricerca delle vie terapeutiche.

La chiave interpretativa della post-modernità, non a caso recentemente ripensata nei termini di una iper-modernità, sta tutta nell'intendere quel 'post' come sviluppo e compimento dei presupposti della modernità. Anche il post-moderno viene così interpretato mettendo a frutto la dinamica del presupposto-posto per cui lo sviluppo del futuro è attualizzazione e realizzazione dei presupposti posti nel e dal moderno, è memoria «trasformativa» del passato. Insieme a questo impianto, esposto nella raccolta di studi del 2005 (*Tra moderno e post-moderno*)[6] e approfondito in diversi saggi più recenti[7], è possibile intravedere anche un altro criterio esegetico del rapporto tra modernità e post- o iper-modernità. Esso si basa sulla dinamica dialettica di assimilazione e rovesciamento o meglio individuazione del falso nel vero e del vero nel falso – basilare dinamica hegeliana, marxiana e adorniana che muove dal rapporto 'scientifico' fra essenza e apparenza. Così si presenta fin dagli inizi la riflessione sul nesso moderno-postmoderno in relazione alla declinazione hegeliana della società civile: Hegel ne ha colto in modo veritativo anche gli sviluppi post-moderni,

[6] Id., *Tra moderno e post-moderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa MultiMedia, Lecce 2005 pp. 211-272, 273-298. Si ricorda inoltre l'impegno scientifico editoriale di Roberto Finelli per la riedizione di molte opere freudiane per i tipi della Newton Compton.

[7] Id., *Il declino irresistibile dell'ideologia del "postmoderno"*, in «Consecutio temporum», II, n. 2, febbraio 2012, pp. 88-95 e Id., *Dal post-moderno all'iper-moderno*, in «Consecutio temporum», III, n. 4, aprile 2013, pp. 4-7.

perché concepisce la *bürgerliche Gesellsfhaft* come luogo di isolamento e scissione, ma il non vero di tale verità anticipatrice è dato dal suo rimanere ancorato ad una visione delle formazioni storiche basata sull'opposizione intellettualistica di spirito e natura. È in fondo questa la ferita più grave inferta alla post-modernità malata di occultamento e dimenticanza del corporeo e del qualitativo nella formazione dell'individuo e della società civile. Tala ferita profonda trova una via terapeutica mettendo di nuovo a frutto l'idea l'idea che il post-moderno non sia altro che il compimento della modernità: ecco allora che la valorizzazione del corpo in Spinoza e il ruolo della corporeità per la stessa formazione della mente cognitiva, a partire da Freud fino a Bion[8], diventano cardini essenziali per la configurazione di una concretezza individuale e sociale non più negata, svuotata, occultata, dileguata.

Il presente volume vuole onorare il percorso di ricerca appena descritto tenendo conto di ciò che ci è sembrato stare più a cuore a Roberto Finelli: la capacità del moderno di anticipare, interpretare e interrogare il presente (Sezione Moderno/Post-moderno); la pluralità oggi neglettamente dimenticata dei marxismi, con cui il Nostro si è invece costantemente confrontato (Sezione Marxismi); il volume ospita infine una sezione che corrisponde ad un tratto caratteristico della personalità umana e scientifica di Roberto Finelli: la predilezione per il confronto e il dialogo (Sezione In Dialogo).

Questa *Festschrift* non vuole omaggiare solo l'impegno scientifico e didattico, già esercitato dentro e fuori le aule universitarie, ma anche l'inizio di vie di riflessione ancora inesplorate da un intellettuale socialmente impegnato quale è Roberto Finelli.

Roma, settembre 2016

Mariannina Failla e Francesco Toto

[8] Id., *Tra moderno e post-moderno*, cit., pp. 109-133.

MODERNO/POST-MODERNO

COMUNITÀ E FORMAZIONE DEL SÉ
TRA FILOSOFIA E PSICOANALISI

Mario Reale

Machiavelli, Discorsi*, I, 3: «quali accidenti facessero creare in Roma i Tribuni della plebe»*

Il breve quanto denso e non sempre facile capitolo terzo del libro primo dei *Discorsi*[1] è importante, in sé e nella struttura dell'opera, perché costituisce il primo dei due capitoli dedicati specificamente ai «tumulti» tra plebe e senato che a Roma sfociarono nella creazione del Tribunato della plebe. I *Discorsi*, com'è noto, sono costruiti, per una parte notevole, sulla rilevanza di questo istituto, cui Machiavelli conferisce alto valore simbolico, che idealizza e in certo modo perfino «inventa» (ma oggi in non pochi storici c'è una diversa sensibilità riguardo al rilievo del Tribunato e dell'elemento popolare nella storia di Roma) ai fini della sua teoria politica, originalmente calata dentro le vicende e le lezioni di Roma, modello incomparabile di ogni repubblica[2]. Rispetto al grande capitolo sulle «spezie» di «republiche» (I, 2) che precede il nostro, c'è qualche tensione tra la fermezza temporale, quasi in cerca di impossibile atemporalità, della costituzione mista e l'agitato dinamismo dei tumulti, ma l'apparente iato, a poterlo indagare, può essere a parer mio in certo modo colmato, mentre qui basti solo dire che la lotta e il tribunato sono essi stessi in funzione del compimento della *miktè*. Dei due capitoli sui tumulti, il secondo (I, 4) si occupa, nella lunga durata «da' Tarquinii ai Gracchi», degli effetti straordinariamente positivi, soprattutto in termini d'interna libertà, di buoni

[1] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *Introduzione* di G. Sasso, BUR, Milano 1984.

[2] È discutibile la censura a *Discorsi*, I, 3-4, formulata da G. De Sanctis (*Storia dei Romani*, Bocca, Torino 1907, vol. II, pp. 26-27) e poi molte altre volte ripetuta, secondo cui poiché la formazione e i poteri dei tribuni si costituirono «passo passo» nel tempo, la «potestà tribunizia non è creazione cosciente del genio politico romano, ma s'è invece svolta spontaneamente in forza delle circostanze tra cui si combatteva la lotta della plebe col patriziato».

costumi e buone leggi, prodotti dai tumulti, dalla «disunione della Plebe e del Senato». Il nostro capitolo, invece, è dedicato ancora alle lotte e al Tribunato, ma, giustamente, muove dalla prospettiva dell'antefatto, ossia dei conflittuali «accidenti» attraverso cui si pervenne a «creare in Roma i Tribuni della plebe». Iscrivendosi nel governo misto, il Tribunato completò il numero e le funzioni delle «parti» che si mescolano nella costituzione ideale, aggiungendo alle due qualità miste, già romulee, del Principato (i consoli che hanno sostituito il re e ne mantengono la «potestà regia») e degli Ottimati, il «governo popolare» (I, 2, 33-34), che costituzionalmente perciò, come suona il titolo di I, 3, «fece la repubblica più perfetta». In realtà, la nuda sostanza degli avvenimenti che segnarono la vita di questo momento assolutamente centrale nei *Discorsi* era già stata anticipata alla fine di I, 2, quando, dopo gli svolgimenti universalistici a grande orchestrazione sulle «variazioni de' governi», il «cerchio» e la costituzione mista, il capitolo torna alla storia di singole repubbliche storiche, e in particolare, nel lungo capoverso finale, a quella di Roma. Gli «accidenti», è detto qui, si scatenarono perché, «diventata la Nobiltà romana insolente per le cagioni che di sotto si diranno, si levò il Popolo contro di quella» (I, 2, 34). Il nostro capitolo, in sostanza, costituisce il riempimento di questa omissione nella trama narrativa, annunciata e rinviata.

I

Come una pagina sapienziale, il capitolo I, 3, è pieno di sentenze (ne ho contate cinque o sei), e si apre subito con tre massime che direttamente convergono, restringendo la loro portata universalistica, a verosimile illustrazione degli eventi della primissima storia repubblicana di Roma di cui s'è appena fatto cenno, sebbene la relazione tra le sentenze e l'evento storico non sia affatto di facile e piana evidenza. In generale, questi apoftegmi, che sono numerosi e a volte molto belli in Machiavelli, nel *Principe* come nei *Discorsi*, pongono anche delicati problemi circa la precisa relazione tra la loro eccedenza universalistica, fosse pure di mera natura proverbiale, e il determinato contesto in cui si trovano inseriti; senza dire che sembrano come predisposti per generalizzazioni facili, stucchevoli e spesso incomprensive: di larghissima antropologia a sfondo moralistico e teologizzante. Qui cercherò di leggerli nella più stretta relazione possibile con il corpo del capitolo, convinto che solo per questa via, di aderenza al testo, essi possano riuscire comprensibili e illuminanti, non problematici e quasi fastidiosi per interpreti e commentatori. Nel nostro caso, solo

l'ultima massima trova aperto e diretto riscontro nello svolgimento del discorso, un po' come accade dei motti cha aprono il grande capitolo sulla legge agraria, dei quali soltanto quello sul combattere per «necessità» o per «ambizione» è ripreso apertamente nel testo, in modo congruente con l'esplicito riferimento alla plebe, cui pure tutti sembrano rivolti (I, 37, 6).

Ed ecco i tre *adagia* che aprono il capitolo I, 3.

> «Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempli ogni storia, è necessario a chi dispone una republica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione; e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che per non si essere veduta esperienza del contrario non si conosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre di ogni verità».

La sentenza sul «presupporre tutti gli uomini rei» è stata uno dei cavalli di battaglia delle letture moralistiche e teologizzanti di Machiavelli in quanto sostenitore di una radicale corruzione della natura umana. Se oggi sono diffuse interpretazioni più misurate e attendibili – come già nel commento al passo di L.J. Walker[3] – il vecchio *cliché* non è proprio in disarmo, come vedo da scritti usciti nei «prossimi tempi». In un volumetto di questi (ma è un caso limite), pur pubblicato da un prestigioso editore, la premessa al nostro luogo dice che il pensiero di Machiavelli è «fondato sul concetto che gli uomini ubbidiscono solo a istinti malvagi e bassi interessi, che politicamente il popolo non cerca se non di servire […]»; dopo di che sarà una bella fatica accingersi a comporre i *Discorsi*! Ma né voglio «entrare nel male» di questa materia, né tedierò il lettore allargandomi a un'ennesima narrazione dell'*Antimachiavel*, a cominciare, pochi anni dopo la pubblicazione del *Principe*, dal cardinal Pole, uomo del resto troppo complesso per la modesta e occasionale polemica sulle poche pagine del capitolo XVIII del libro scritto col «dito di Satana». Ne approfitto solo per osservare che essendo le massime machiavelliane sulla malvagità umana concentrate in alcuni capitoli del *Principe* sembrava giusto poter inserire tra questi *flores* anche la nostra massima e qualche altra (come dal famigerato I, 9) tratta invece dai *Discorsi*[4].

Pure, avendo la pazienza di leggere con qualche attenzione, il testo

[3] *The Discourses of Niccolò Machiavelli. Translated from the Italian with an Introduction and Notes by L. J. Walker*, 2 voll., S.J. Routledge & Kegan Paul, London 1950.

[4] Così per es. anche G. Ritter, *Die Dämonologie der Macht*, Oldenbourg, München 1948; trad. it. *Il volto demoniaco del potere*, il Mulino, Bologna 1958, pp. 29-30.

manda innanzi alla «presupposizione» di universale reità due premesse rilevanti. La prima è che ci si accinge a enunciare una cosa nota a ognuno, una *communis opinio*, dacché è dimostrata da «tutti» gli scrittori di cose politiche e se ne trovano infiniti esempi in «ogni storia». Machiavelli sa bene opporsi, con fermezza, a tesi sostenute dall'autorità di altri scrittori, molti o pochi, anonimi o celebri, si tratti di Plutarco, «gravissimo scrittore» (II, 1, 2), o dello stesso Livio. Basti pensare, senz'altri esempi, all'inizio di I, 4, il capitolo gemello al nostro, sulla confutazione della tesi che la grandezza di Roma dipese solo dalla buona fortuna e dal valor militare e non anche dal fondamento in un «buono ordine»; o al celeberrimo inizio di *Principe*, XV, 1-3[5], dove, apprestandosi a scrivere un capitolo così inconfondibilmente proprio, originale e «scandaloso», Machiavelli sente il bisogno come di giustificarsi, tra retorica e ironia, se, «maxime» dipartendosi dagli «ordini degli altri», dai «molti» che di questa stessa materia hanno scritto, verrà tenuto per «prosuntuoso», trattandola anch'egli, e così diversamente: solo che, com'è noto, gli è parso cosa più utile e conveniente «andare dreto alla verità effettuale della cosa». Se dunque Machiavelli scrive ora di dire cosa risaputa, vi sono ragioni per cercare di prenderlo *au sérieux*.

La seconda premessa ci informa che il discorso di I, 3, è rivolto non a tutti, ma «a chi dispone una republica e ordina leggi in quella». Non ha certo bisogno di essere ricordata la ben tenue fiducia di Machiavelli nella bontà della natura umana, la sua profonda e realistica convinzione, nutrita di storia, che gli uomini siano (in una formulazione media, moderata e credo anche giusta) «più proni al male che al bene» (I, 9, 8). Ma, nel nostro caso, pur non dimenticando ciò che si è appena detto, la «presupposizione» del legislatore sulla reità di tutti gli uomini, richiesta in ogni caso («è necessario»), si riferisce all'umana e benefica realtà del dare leggi (il grande tema del capitolo, conviene anticiparlo subito, sono le leggi); senza che vi sia perciò bisogno di assumere la malignità universale come una positiva asserzione sull'essere fatti così degli uomini, contro il «presumere» o il «supporre». In breve, che senso avrebbe un legislatore che desse leggi, coattive e dotate di sanzioni, nella «presupposizione» che gli uomini fossero tutti buoni? In realtà, nemmeno la tesi che solo alcuni uomini siano rei ed altri invece probi servirebbe qui allo scopo, perché le leggi, nella loro generalità e astrattezza, non potendo distinguere i buoni dai malvagi, devono sempre presupporre che tutti, potenzialmente, possano

[5] Cito qui e appresso dall'ed. Inglese: N. Machiavelli, *De Principatibus*, a cura di G. Inglese, Isime, Roma 1994; da ultimo Id., *Il Principe*, Einaudi, Torino 2013 e 2014.

farsi colpevoli. Dall'altro lato, nemmeno avrebbe senso, per un principio elementare di realtà, dare leggi a uomini che di fatto fossero tutti, per intero e costitutivamente, malvagi, nel qual genere bisognerebbe allora iscrivere lo stesso legislatore. Insomma, la presupposizione di reità ha natura giuridico-legislativa, concerne un codice di leggi scritto da chi sa, in generale, «quanto facilmente gli uomini si corrompono e fannosi diventare di contraria natura, quantunque buoni e bene ammaestrati». E questa considerazione «farà tanto più pronti i datori di leggi […] a frenare gli appetiti umani, e torre loro ogni speranza di potere impune errare» (I, 42).

Anche la massima seguente, sugli uomini sempre maligni appena ne abbiano libera occasione, che è una sorta di specificazione o corollario dell'esser supposti rei, mi pare che debba essere riportata alla funzione generale delle leggi, alla loro presenza o assenza: secondo un dettato certamente amaro («sempre»), da grande moralista deluso, che però alla fine riflette ciò che, di principio, tutti pensiamo delle situazioni che potrebbero crearsi quando fosse assente la forza delle norme, colte nella loro capacità di reprimere e contenere le potenziali passioni distruttive degli uomini. Francesco Guicciardini, nel commento a I, 3, delle sue *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, pur ritenendo da parte sua che «gli uomini tutti sono per natura inclinati al bene», riguardo alla legge non si distacca nella sostanza, «perché la natura nostra è fragile», dalla posizione di Machiavelli («nell'ordinare una repubblica» si deve far sì che «chi volessi fare male non possa, non perché sempre tutti gli uomini siano cattivi, ma per provedere a quelli che fussino cattivi»), cui aggiunge, come secondo «rimedio», i «premi» – un tema ch'è anch'esso machiavelliano[6].

Nel lungo capitolo del primo libro sulla moltitudine che è «più savia e più costante che uno principe» (una considerazione, tra molte altre, che certo non depone a favore degli uomini sempre e tutti rei), il ragionamento si dipana intorno al criterio della distinzione degli uomini che vivono regolati dalle leggi da quelli che sono da esse «sciolti», e sull'impossibilità di operare paragoni tra uomini appartenenti a due di queste diversissime situazioni. Fuor dalle leggi, «privi di quel freno che gli può correggere», tutti cadono più o meno nei medesimi errori, né a rigore c'è qui, in questa sorta di materia amorfa, alcun confronto possibile tra gli uomini, che «tutti equalmente errano, quando tutti sanza rispetto possono errare» (I, 58, 9 segg, 15); e tuttavia, come Hobbes nella guerra di tutti contro tutti cercava ancora di salvare i *moderates*, così Machiavelli vorrebbe ritrovare

[6] Cfr. F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*, in Id., *Scritti politici e ricordi*, a cura di R. Palmarocchi, Laterza, Bari 1933.

anche nella spontaneità eslege del popolo una superiorità sul principe circa l'umana bontà e lealtà. Nell'ambito retto dalle leggi invece, fuor dalla «natura» che «in tutti è a un modo», si può stabilire una «variazione del procedere», che dipende allora «dallo avere più o meno rispetto alle leggi» sotto cui si vive (I, 58, 19). Quando si parla del duro e impietoso atteggiamento di Machiavelli nei confronti della natura umana, si dovrebbe sempre ricordare, nell'atto stesso, la grande, e a volte persino ottimistica fiducia che egli nutre nel potere delle leggi di formare negli uomini come una seconda natura, più forte e affidabile della prima: proprio nel nostro capitolo si dice, tra l'altro, che le leggi «fanno buoni» gli esseri umani (I, 3, 6).

II

Siamo ora alla terza delle sentenze che introducono I, 3. La «malignità» che stette «occulta un tempo», la dissimulazione dei propri sentimenti che durò finché non fu scoperta dal tempo galantuomo, è quella messa in atto dai nobili romani, i quali, cacciati da Roma i Tarquini, ma in cerca l'ultimo di essi, il re detronizzato, di alleanze per riavere in ogni modo il trono, si mostrarono, fuor dalla loro abituale insolenza, «d'animo popolare, e sopportabili da qualunque ancora che infimo» (I, 3, 3). La finzione «procedeva» a sua volta da una «occulta cagione», poiché i nobili, avendo «paura che la Plebe male trattata non si accostasse» agli esiliati Tarquini, con essi alleandosi contro la giovane repubblica, la trattava «umanamente». Né la plebe poteva accorgersi dell'inganno poiché non aveva visto, o, forse a dir meglio, aveva ingenuamente dimenticato, in breve tempo, «l'esperienza del contrario»: il verace e usuale comportamento offensivo dei nobili, difforme dal loro attuale volto benigno. Ma appena morto il re, «la paura fuggita», subito i nobili si tolsero la maschera di «unione grandissima» con i *populares* e «cominciarono a sputare contro alla Plebe quel veleno che si avevano tenuto nel petto, e in tutti i modi che potevano la offendevano» (I, 3, 4).

In questa occasione, fanno la loro prima comparsa nei *Discorsi*, patrizi e plebei o, indifferentemente per Machiavelli, nobili e popolo, ché la sua teoria prende forza di concentrazione e di fermezza unitaria dalla permanenza nel tempo dei suoi attori protagonisti (che, comunque, in una misura rilevante, rimangono gli stessi), anche a costo di qualche semplificazione storica non sempre derivante dalle fonti: per esempio qui, non tanto la formazione della *nobilitas*, ma certo l'importante e intuitiva distinzione (di cui vi sono cenni in Livio) tra plebei ricchi e plebei poveri. E se i plebei mostrano ingenuità dinanzi al nuovo e del tutto inopinato

atteggiamento dei nobili, questi ultimi, da parte loro, pur campioni naturali di esplicita o sofisticata «malignità», nonostante la loro maggiore avvedutezza politica, appaiono impoliticamente dominati dall'ansia di riprendere immediatamente il loro antico e insolente contegno, dalla fretta di togliersi la maschera, tornando al loro più caratteristico, tradizionale e verace «umore».

Machiavelli censurerà aspramente questo vero e proprio errore politico in I, 40, il capitolo sulla creazione del Decemvirato, e quindi, tematicamente, nel brevissimo I, 41, una delle appendici sulle «azioni notabili» accadute nella vicenda dei Dieci, il cui titolo suona così: «Saltare dalla umiltà alla superbia, dalla piatà alla crudeltà, sanza i debiti mezzi, è cosa imprudente e inutile». I testi si riferiscono al capo dei Decemviri, Appio Claudio, (I, 40, 5), che la tradizione seguita da Livio e Machiavelli vede come una caratteristica (quanto improbabile) figura di aspirante tiranno («uomo sagace e inquieto»), mentre si tratta sicuramente di un filo-popolare. Comunque, assegnato il suo posto (e la sua intenzione) ad Appio, ridotti al minimo i cenni sullo scopo originario e sovrastante di avere leggi scritte (*Decemviri legibus scribundis*), come obiettivo richiesto e con tenacia perseguito dal popolo (ma in Livio il tema è seguito invece a lungo), i *Discorsi* si concentrano sulla sostanza politica del complesso gioco strategico tra senato e popolo in occasione dei Decemviri. E imparzialmente, in I, 40 e I, 41, l'attenzione si volge, dopo il racconto dei fatti, sui «molti errori» politici commessi, con equa distribuzione, sia «dal Senato e dalla Plebe in disfavore della libertà», sia da Appio «in disfavore di quella tirannide che egli si aveva presupposto stabilire in Roma»: un'altra sfida alla lettura dei *Discorsi* come libro *tout court* repubblicano (I, 40, 3, 5, 27 segg.; I, 41).

Dunque anche Appio, tra tante brillanti operazioni politiche compiute, compresa quella di simulare d'essere divenuto «uomo popolare», errò perché commise il grave errore di

> «[…] mutare in uno subito natura, e di amico mostrarsi inimico alla plebe, di umano superbo, di facile difficile, e farlo tanto presto che sanza scusa niuna ogni uomo avesse a conoscere la fallacia dello animo suo. Perché, chi è paruto buono un tempo e vuole a suo proposito diventar cattivo, lo debbe fare per i debiti mezzi, e in modo condurvisi con le occasioni che, innanzi che la diversa natura ti tolga de' favori vecchi, la te ne abbia dati tanti de' nuovi che tu non venga a diminuire la tua autorità; altrimenti, trovandoti scoperto e sanza amici, rovini» (I, 41).

A volte nei *Discorsi* Machiavelli mostra come un'amara delusione (che vuol dire anche piena e aspra consapevolezza della novità teorica messa in

campo) per quella stessa repubblica conflittuale che, traendola dalla storia, è venuta genialmente elaborando: per i pericolosi «accidenti» che l'attraversano (I, 2, 3-9), per la difficoltà a «trovare leggi» che la conservino (I, 49, 1-6) e soprattutto per la sua breve e traumatica fine (per es. III, 24, 13, ma cfr. I, 37, 23 segg.). Nel nostro caso, se i nobili avessero perseverato per qualche tempo nel loro falso atteggiamento di bontà, senza mutar natura «in uno subito», forse avrebbero «maneggiato» diversamente e in modo a essi più favorevole quel rapporto coi loro rivali plebei, che li mise invece, con i tumulti, a rischio di «perdere il tutto», «costringendoli» a un duro compromesso, «in pregiudizio della Nobiltà», come dirà ben presto Coriolano (I, 7, 7). Forse la finzione protratta nel tempo, e poi via via calibrata agendo «per i debiti mezzi», non sarebbe giunta all'inedita soluzione avanzata in I, 52, 2-3, secondo cui, avessero i nobili continuato a comportarsi bene come fecero in una certa occasione, «si sarebbe levato via ogni tumulto in quella città» e tolto ogni «credito» ai tribuni; ma certo poteva nascerne una storia in parte diversa. I tumulti e la secessione che condussero al Tribunato furono conseguenze anche di questa urgenza dei nobili nel riprendere il vero sé, la quale non sarà stata, polibianamente, l'*aitia*, risiedente piuttosto nell'intrinseca natura conflittuale dei due umori, ma certamente avrà costituito pretesto e cominciamento dello scatenarsi della lotta sociale e politica.

III

Alla loro prima comparsa, i plebei si mostrano in Machiavelli, se pur privi ancora d'ogni specifico potere politico («la parte sua»), liberi cittadini al pari dei patrizi, presumibilmente fin dalle origini di Roma e dall'opera del legislatore, non intralciati nel punto di passare dal mero «desiderio» al punto di «sfogare» la loro ambizione nella lotta per la conquista degli «onori» (I, 4, 8). È naturale che sul classico tema delle origini della plebe si vorrebbe saperne di più; ma su questo Machiavelli non dice parola, e in ogni caso non tanto agli autori antichi bisognerebbe qui volgersi, ma a qualcuna delle molte ipotesi, per altro irte di difficoltà, formulate dai moderni che, a partire da Vico, sono state tutte in qualche modo convergenti nel riservare solo ai patrizi la cittadinanza romana. In proposito, sembrerebbe adattarsi bene al caso di Machiavelli la posizione metodica di Momigliano, per il quale «il problema della genesi della plebe si trasforma nel problema della genesi di quegli istituti in cui si è venuta esprimendo la differenza tra patrizi e plebei e da cui quindi è stata conformata la plebe

medesima», a intenderla, almeno, come «un organismo che in tanto è in quanto ha determinate caratteristiche nello stretto diritto e nel costume»[7]. Un posto a parte, tuttavia, si dovrebbe fare per la tesi della clientela come origine della plebe (non incompatibile con la pari cittadinanza per via del prevalente *status libertatis*) che, diffusa tra gli antichi (dal Cicerone che Machiavelli non poteva conoscere, *Rep*., II, 9, 16, a Dion. Hal., *Ant*. *Rom*., II, 8-9, a Plut., *Rom*., XIII), non fu certo estranea ai moderni, si pensi solo a Vico e a Mommsen[8]. Una simile derivazione potrebbe in ipotesi esser giunta a Machiavelli attraverso Livio. In uno dei suoi saggi vichiani (la circostanza non è irrilevante), Mazzarino insisteva nell'indicare in Livio, oltre alla sua tesi più frequentemente accolta, e cioè che i plebei fossero fin dall'origine cittadini, anche l'altra opinione (Liv., *Ab urbe cond.*, X, 8, 9-10), forse un po' troppo rigidamente opposta alla prima, secondo cui i plebei venivano dai clienti e non erano «ingenui»[9].

Ora, a me pare che, a parte il caso della fonte vichiana studiata da Mazzarino, Livio pur tra alcuni cenni alla clientela (vedi, per es., II, 35, 4-5; II, 55, 3), segua in sostanza la linea della piena cittadinanza plebea. Né dalle poche righe sull'istituzione del senato si ricava molto; i cento *patres* scelti da Romolo formano il *consilium* della gente umile e oscura, senza passato, «sine discrimine liber an servus», già accolti nell'asilo di Romolo e tutti fatti passare per (cittadini) autoctoni (I, 8, 5-7). A sua volta ciò che in Livio può ancora fare qualche problema, in Machiavelli è del tutto chiaro, né c'è nei *Discorsi*, salvo errore, alcun accenno alla clientela. Il gran numero di «abitatori» e soldati, che per Livio è il primo segno di una futura grandezza di Roma (I, 8, 6-7: «idque primum ad cœptam magnitudinem roboris fuit»), sarà per Machiavelli, con la partecipazione alla guerra della fanteria oplitica, il più forte argomento per la cittadinanza dei plebei, e quindi la condizione più significativa per poter «fare uno imperio», che innalzò Roma a una potenza irraggiungibile dalle città che, come Atene e, soprattutto, Sparta (Licurgo perde qui ogni esemplarità), con pochi uomini, un «pedale sottile», non potevano sostenere il «ramo grosso» di grandi conquiste (*Disc*., II, 3). Quest'originaria libertà dei plebei, mentre li rende pronti, senza vincoli, alla grande disfida con la nobiltà, fa più aspro e privo di schermi il conflitto stesso. Non legata a

[7] A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 294-295.
[8] Cfr. P. Fraccaro, voce *Plebe*, in «Enciclopedia Italiana Treccani», 1935; V. Arangio-Ruiz, voce *Clientes*, *ibid.*, 1931).
[9] S. Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*, in «Studi Vichiani», 5, Guida, Napoli 1971, pp. 33-34; cfr. inoltre pp. 90 segg.

vincoli di clientela, la plebe è in condizione di «levarsi» liberamente contro la nobiltà (I, 2, 34).

Ma se i plebei erano da sempre cittadini romani, qual era la loro condizione sotto la monarchia? Né in I, 9, né in altri luoghi dei *Discorsi* si fa parola, a proposito di Romolo o dei primi re, della plebe. Solo riguardo a Tarquinio il Superbo – anche per completare lo stereotipo a tutto tondo, d'ispirazione greca, del tiranno – s'incontra la plebe offesa essa stessa dal re. Certo, l'ingiuria maggiore colpisce i *patres*, avendo Tarquinio spogliato il Senato di «ogni autorità» e trasferita la cura degli affari pubblici «nel palazzo suo». Ma ecco che non «gli bastò farsi inimici i Padri, che si concitò ancora contro la Plebe, affaticandola in cose mecaniche e tutte aliene da quello a che gli avevano adoperato i suoi antecessori»: le attività manuali riguardavano la costruzione del tempio di Giove, dei sedili del Circo, e, particolarmente oltraggioso, lo scavo sotterraneo della Cloaca Massima, sebbene Livio non sia affatto insensibile al fascino dell'audace urbanistica della «grande Roma dei Tarquinii», secondo la formula di Giorgio Pasquali (III, 5, 4-5; *Ab urbe cond.*, I, 56, 1-2). Le «cose aliene» d'altri tempi saranno state certamente la guerra (per Livio le fatiche manuali s'aggiungevano al servizio militare), ma anche qualche minore compito politico.

Nelle storie liviane si ricorda la decisione, seguita a moti plebei, per cui i re, da Numa in poi (I, 17, 7-9), dovessero venir eletti dal popolo, salvo la ratifica del senato, e certo con la complicazione dell'*interrex*; ciò si verificò in seguito per tutti i re, salvo Servio Tullio, il primo a regnare col consenso dei senatori ma senza l'elezione popolare (I, 41, 6-7), e seguito, certo, da Tarquinio il Superbo (a parte si dovrebbe discutere la cosiddetta «riforma serviana», narrata minutamente in I, 41). Machiavelli, lascia cadere ogni accenno a un ruolo politico della plebe, che parrebbe dunque composta di «ingenui», ma privi assolutamente di ogni partecipazione al potere. Tuttavia, c'è in *Disc.*, III, 5, 5, con la condanna di Tarquinio il Superbo, la ripresa dell'eco liviana di un rimpianto per il rapporto della plebe con i precedenti re, su cui si deve spendere ora qualche parola.

Cominciando dal fondo, ma perché mai i nobili, in I, 3, temevano che la plebe «non si accostasse» ai Tarquini? La spiegazione di Livio è che, dinanzi alla riputata potenza del grande e naturale alleato di Tarquinio, l'etrusco Porsenna re di Chiusi, il quale – prima dell'inopinato rovesciamento di fronte – s'era mosso con un esercito contro Roma (occupandola, come oggi sappiamo), i nobili dubitavano che la plebe non si pacificasse con lui per paura, «metu perculsa», aprendogli le porte della città, anche a costo, per aver salva la vita, di perdere la libertà (*Ab urbe cond.*, II, 9, 4-6). Ed è a questo punto che Livio, senza far parola della finzione nobiliare messa in

moto da Machiavelli, pone il vezzeggiamento, i «multa blandimenta», che il Senato attuò in favore della plebe. Si cominciò coi beni dei Tarquini, né restituiti né confiscati, ma dati da saccheggiare ai plebei, perché quest'atto cancellasse per sempre in loro l'idea di far pace con gli antichi regnanti (II, 5, 1-2); e quindi si andò dalla ricerca di frumento, al monopolio statale del sale, che i privati vendevano a troppo caro prezzo, all'esenzione della plebe da dazi e contributi di guerra, che vengono messi a carico dei ricchi: «pauperes satis stipendii pendere, si liberos educent» (II, 9, 6-8). Questa «indulgentia» dei patrizi, è la conclusione, consentì l'unità dei cittadini d'ogni condizione, i quali, anche in presenza dell'assedio e della carestia, mantennero, tutti, l'odio contro il «regium nomen», mentre il Senato, «bene imperando», ottenne una popolarità mai più in seguito raggiunta.

La motivazione del codardo terrore popolare contrasta in Livio con la fierezza che di solito affiora nella raffigurazione della plebe, pronta a rivendicare, di contro alle terribili pene per debiti, i suoi meriti di guerra (per es. I, 27), in una situazione dove, anche per coprire la sconfitta di Roma da parte di Porsenna, si collocò uno straordinario ciclo di eroiche narrazioni: Orazio Coclite, Mucio Scevola (Machiavelli li rappresenta entrambi poverissimi, *Disc.*, I, 24, 9-10) e Clelia. Ma la spiegazione fondata sulla paura è ancor più incongrua col quadro di energia e vigore popolare delineato da Machiavelli. Al contrario, l'«indulgentia» dei nobili circa l'alleggerimento delle miserevoli condizioni economiche della plebe potrebbe costituire un indizio per la spiegazione del timore che una città internamente così divisa, quasi le platoniche due città in una (o, livianamente: «Duas civitates ex una factas», *Ab urbe cond.*, II, 44, 9, o ancora, secondo la formula di Mommsen, «die Gemeinde in der Gemeinde») potesse, in occasione del pericolo, rompere ogni forma di unità. Machiavelli non dice nulla sulla natura del sospetto della nobiltà, né parlerebbe mai, credo, di paura della plebe, ma in un capitolo molto più avanzato del testo (*Disc.*, I, 32) riprende il tema dei «beneficii» concessi dal senato al popolo proprio in questa occasione. Argomento di questo discorso sono gli aiuti che non si deve differire a concedere agli uomini «nelle sue necessitadi», perché sembreranno altrimenti dettati dalla necessità, ossia dalla presenza degli avversari, e, in questo senso, costretti come pure revocabili. I romani, nelle circostanze di cui si parla, disattesero questo precetto (i benefici furono dettati dalla minaccia di Porsenna) e non ne ebbero danno solo per una serie di eccezionali condizioni che raramente o mai si ripresentano.

> «Ancora che ai Romani succedesse felicemente essere liberali al popolo sopravvenendo il pericolo, quando Porsenna venne ad assaltare Roma per rimettere i Tarquinii (dove il Senato, dubitando

> della plebe che non la volesse più tosto accettare i re che sostenere la guerra, per assicurarsene la sgravò delle gabelle del sale e d'ogni gravezza, dicendo come i poveri assai operavano in beneficio publico se ei nutrivono i loro figliuoli), e che per questo beneficio quel popolo si esponessi a sopportare ossidione, fame e guerra […]» (I, 32, 2).

Neanche qui si dice quale fosse la temuta ragione per cui la plebe avrebbe potuto «accettare i re». Sappiamo che la guerra costituiva un'occasione e un mezzo di pressione sociale e politica da parte della plebe: il popolo quando voleva ottenere una legge ricorreva o ai tumulti, «o e' non voleva dare il nome per andare in guerra» (*Disc.*, I, 4, 8); e tipico era l'intervento dei tribuni, a scopo di lotta interna, per bloccare la leva militare, il «dilectus» (per es. *Ab urbe cond.*, II, 44, 1-2). Nella condizione di miseria dei plebei – veri e propri proletari – è ragionevole credere che essi esercitassero una protesta, ancorché muta, e un'«oggettiva» pressione ritorsiva sul Senato[10], anche se Machiavelli vuol qui salvare i Romani da un errore politico che avrebbe potuto risultare in quella circostanza fatale.

In ogni caso, sta un'alta diffidenza e una profonda ostilità tra plebei e patrizi, i quali ultimi temendo, per qualche motivo, una defezione dei primi dall'alleanza contro il nome regio e dalla comune difesa, si sentivano, dice Livio, come tra due fuochi: i nemici esterni di Porsenna e quelli interni della plebe, «suosmet ipsi ciues» (II, 9, 5). Deriva da tutto ciò, parrebbe, una maggiore vicinanza della plebe ai re che non ai patrizi insolenti e al senato[11]. La prova maggiore sta nell'equilibrio che i re garantivano, come si vide dopo la loro cacciata, quando esplose un così duro conflitto tra patrizi e plebei. Il superbo costume dei nobili, cui solo gli straordinari eventi dell'ultimo Tarquinio posero provvisorio e fallace rimedio, doveva essere ben vivo nel tempo che dall'istaurazione della repubblica va alla simulazione nobiliare di avere, appunto, «diposto quella loro superbia» (*Disc.*, I, 3, 3). Fatto è che alla notizia della morte di Tarquinio il Superbo, dice Livio, «erecti patres, erecta plebes; sed patribus nimis luxuriosa ea fuit laetitia», nonostante le offese del defunto re verso l'universale, donde la plebe – è questo lo spunto dove Machiavelli si ricongiunge a Livio – sino a quel giorno rispettata e benvoluta, «iniuriae a primoribus fieri cœpere» (*Ab urbe cond.*, II, 21, 6).

In questo stesso senso, si dovrebbe fare un cenno anche alla morte di

[10] Cfr. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, V, 22, 1, che lega povertà e bisogni personali della plebe al sospetto e quindi ai benefici dei nobili.

[11] «Il declinare della monarchia peggiorò le condizioni della plebe romana. Finché i re conservavano qualche autorità debbono aver tentato di reagire alla prepotenza aristocratica. Nessuna protezione trovò invece la plebe contro i consoli […]» (De Sanctis, *Storia dei Romani*, cit., vol. II, p. 1).

Romolo, creduto assunto in cielo dopo essere scomparso, avvolto in una densa nuvola; questo almeno, riferisce Livio, era ciò che dicevano i padri che stavano accanto al re; sebbene con cautela, mostrandola però versione più attendibile, si riporta anche la voce «perobscura», che certo non giunse a essere accreditata, secondo la quale alcuni pensavano in cuor loro che Romolo fosse stato trucidato dagli stessi senatori; la versione ufficiale dell'assunzione e dell'immortalità (l'«adulatio fabulosa», come la chiama Agostino in veste illuministica[12]) servì a mitigare, specie «apud plebem exercitumque», il «desiderium Romuli» (I, 16, 4, 8)[13]. La maggiore vicinanza della plebe alla monarchia mostra come dovesse essere profonda l'inimicizia tra patrizi e plebei, quando scomparve lo schermo mediatore dei re che, un po' come a Sparta, «non avevano il maggiore rimedio a tenere ferma la loro dignità, che tenere la Plebe difesa da ogni ingiuria» (*Disc.*, I, 6, 15).

Dai pochi cenni che Machiavelli riserva a proposito del passaggio dalla monarchia alla repubblica, emerge chiaramente che la *translatio imperii* ebbe carattere vichianamente signorile[14]. Basti dire che il personaggio più citato da Machiavelli è, naturalmente, il primo Bruto, non solo aristocratico ma già dichiarato re dall'oracolo delfico (I, 56, 9 segg.), appartenente alla famiglia reale (Livio fa dire a Tarquinio il Superbo: «a proximis scelerata coniuratione pulsum», *Ab urbe cond.*, II, 6, 2-3; cfr. I, 56, 7, dove è detto figlio di una sorella del re), che pare star di mezzo tra la figura di ultimissimo re e quella di «padre della romana libertà» (*Disc.*, III, 1, 42). È lui che, come un personaggio del trattatello machiavelliano sulle congiure (III, 6), ha l'audacia di «fare il pazzo», simulando «stultizia» (donde appunto lo spregiativo «cognomen Brutus» o stolido) accanto al vecchio principe, non per difendere vita e patrimonio, ma per congiurare ai fini di «liberare la sua patria», come dice Machiavelli un po' troppo severamente contro Livio (III, 2, 2-3; *Ab urbe cond.*, I, 56, 7-8); è Bruto che, «intra il padre e il marito e altri parenti di lei» fu «il primo» a estrarre il pugnale dalla ferita di Lucrezia e, ponendosi a capo dell'insurrezione, fece solennemente giurare a tutti perenne odio ai re, che mai

[12] *De civ. Dei*, III, 15, 1; interessanti, rispetto ai temi qui trattati, le citazioni dalle *Historiæ* sallustiane riportate da Agostino sulla plebe resa «schiava» dei patrizi all'inizio della repubblica: II, 18, 1 = *Hist.* 1, fr. 10; III, 16 = *Hist.*, 1, fr. 10: «æquo et modesto iure agitatum, dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est»; III, 17, 1 = *Hist.* 1, fr. 11.

[13] Cfr., diversamente, Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 56, dove, tra molte ipotesi non tutte congruenti tra loro, Romolo addirittura compare anche come una sorta di anticipazione tirannica di Tarquinio il Superbo.

[14] Così già nell'«Idea dell'opera», e poi in molti altri luoghi: «[…] Giunio Bruto […] avendo liberato Roma dalla tirannide […] vi raffermò la libertà signorile» (G.B. Vico, *Principj di Scienza Nuova*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli 1953, p. 384).

più avrebbero regnato a Roma, (*Disc.*, III, 2, 4; I, 17, 7); è lui che, con regale inflessibilità, condanna e fa uccidere i suoi figli, congiurati «contro alla patria» (I, 16, 11; III, 3).

Ma nel passaggio dalla monarchia alla repubblica che ruolo avrà svolto la plebe? Nella storia ideale del circolo dei governi si dice che la ribellione contro i principi degenerati fu guidata da coloro che «per generosità, grandezza d'animo, ricchezza e nobiltà avanzavano gli altri»; a sua volta la «moltitudine», seguendo «l'autorità di questi potenti», s'armò anch'essa contro il principe e, questi morto, ubbidì ai nobili che avevano capeggiato la sollevazione «come a' suoi liberatori» (I, 2, 18-19). In effetti, qualcosa del genere sembra che Machiavelli abbia in mente anche per la storia «reale»: i plebei saranno stati più passivi sebbene non ostili osservatori o partecipi subordinati della rivolta; ma, nel quindicennio circa tra la «cacciata dei Tarquinii» e l'istituzione del Tribunato, vissero, se pur cittadini, non nella repubblica che veramente fosse anche loro ma in quella signorile, «eroica» e «d'una forma aristocratica severissima», di cui dirà Vico[15].

In I, 3, allora, i nobili non «cominciarono a sputare contro alla Plebe» ma 'ri-cominciarono' a manifestare il loro odio che veniva di lontano, la repubblica avendo persino peggiorata la condizione dei plebei rispetto al periodo regio. L'abolizione della monarchia mette di fronte, libere di affrontarsi senza schermo protettivo di mediazione, le due classi antagoniste di nobiltà e plebe. Machiavelli lascia nell'ombra sia la genesi della plebe sia la natura della repubblica che fu istaurata dopo la fine della monarchia etrusca. Per la prima questione, a deciderla, con Momigliano, nel momento del primo scontro, quando la plebe fu «conformata», non ci dovevano essere gravami di dipendenza che impedissero la libera azione della rivolta popolare; per la seconda, è del tutto chiaro che solo con i tumulti la plebe prende coscienza di sé come soggetto politico capace di assumersi, con gesto rivoluzionario, il completo riscatto del proprio «umore», da sempre subordinato e politicamente persino «dominato», attuando tramite la lotta con gli insolenti padroni della repubblica, la «maggiore volontà di vivere liberi» (I, 5, 8). Il Tribunato della plebe apre, in concreto, un campo politico inedito e pienamente repubblicano perché (solo a Roma) davvero misto: un istituto che, nella grande intuizione machiavelliana, d'un balzo solo cancella secoli di semioscurità, facendo dei plebei subalterni, ancorché liberi cittadini, membri non solo partecipi a pieno titolo della cosa pubblica, ma attori di primo piano della grande politica repubblicana di Roma.

[15] Vico, *Principj di Scienza Nuova*, cit., pp. 427-428. Diversa storia si ha, naturalmente, se la cacciata dei re e la guida della prima repubblica hanno carattere popolare, fino alla cosiddetta «serrata del patriziato» del 486 a.C.

IV

Dopo aver detto, verso la metà di I, 3, che, «morti i Tarquinii», la nobiltà offendeva in tutti i modi la plebe, Machiavelli generalizza questa situazione e quella che la precede riportandole ai termini del vivere sotto la «necessità» o nella condizione dove domini l'«elezione».

> «[…] la quale cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto, che gli uomini non operono mai nulla bene se non per necessità; ma dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine» (I, 3, 5).

Vivi ancora i Tarquini, s'imponeva nelle cose stesse la necessità del buon ordine prodotto dalla simulazione del «popolare» comportamento dei nobili; venuto meno questo condizionante vincolo all'azione, giunse il tempo della «libera occasione» per i nobili di manifestare, con l'antico odio, una disordinata e insolente licenza.

C'è appena bisogno ora di ricordare come la relazione di necessità, nel suo ruolo strutturante, e di libera scelta (immancabile per qualche verso in ogni costruzione politica), rappresenti, entro un campo semantico assai esteso e all'insegna di una grande varietà di casi, un tema classico, difficile e affascinante in Machiavelli. Qui basti solo dire che i due momenti, necessità e libertà, sono sempre più o meno legati tra loro in modi pressoché inscindibili, sicché nessuno sta mai esclusivamente per sé, e come la libertà produce necessità, quest'ultima è condizione di nuova «elezione», positiva o negativa che sia, mentre, in altri casi – ed è quel che ora più interessa – si hanno forme di sostituzione dall'una all'altra.

Nel luogo cui Machiavelli rinvia in I, 3, 5 (la «cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto»), il soggetto sovranamente libero è senza dubbio il principe, fondatore e legislatore, dove alla virtù «dello edificatore» corrisponde la «fortuna dello edificato» (I, 1, 12). Nel capitolo su Romolo, il paradigma della buona fondazione segue appunto questa via: il legislatore, il solo «atto a ordinare», e «dalla cui mente depend[e] qualunque simile ordinazione», è sommamente libero, come condizione di virtù, fino alla liceità del fratricidio, il quale però dipende esso stesso anche dalla (dura) necessità dell'esser soli nell'«ordinazione»; a sua volta tutto ciò produce la necessità intrinseca alla «cosa ordinata», e cioè una libera ed eccellente istituzione repubblicana, cui gli uomini sono come legati, necessitati, con un certo ottimismo, da un perenne e inscindibile vincolo (I, 9, 5 segg.). Il fondatore-ordinatore realizza in I, 1, 14, i gradi della sua virtù

al filo della libertà, ma già nella sua opera istauratrice incontra un dilemma, il cui primo corno è se fondare la sua città in luoghi «sterili», aspri e forti, dove la necessità è iscritta nelle costrizioni dello stesso ambiente naturale e gli uomini sono, per questo, più industriosi, meno oziosi e più uniti tra loro.

Questa via della necessità è quella che Machiavelli sembra in tutti modi consigliare, esattamente come in I, 3, 5, dove s'aggiunge: «però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi…» (cfr. anche *Pr.*, XXIII, 13: «[…] perché gli uomini sempre ti riusciranno tristi se da una necessità non sono fatti buoni»). Ma, proprio mentre i luoghi sterili raggiungono la vetta più alta della buona scelta, «sanza dubbio più savia e più utile», è già avvenuta una trasmutazione di valori preferenziali: dalla necessità, rivelatasi ora angusta, dei luoghi sterili siamo passati alla più virtuosa elezione di luoghi «amenissimi e fertilissimi»; la scelta di luoghi inospitali sarebbe sì saggia e utile, ma «quando gli uomini fossero contenti a vivere del loro e non volessono cercare di comandare altrui», quando potessero «assicurarsi» senza «potenza». È importante in questo contesto l'uso del verbo «ampliare», di avere cioè quel largo dominio, che «la ubertà del sito» e le «commodità» che vi sono connesse permettono (*Disc.*, I, 1, 14-15); in I, 6, il termine, quasi tecnico, di «ampliare» è sinonimo di «fare uno imperio», togliendo così ogni *chance* ai luoghi sterili.

Ma la scelta ottimale dei paesi fertili e ameni ha pure i suoi inconvenienti: l'ozio e l'inabilità «a ogni virtuoso esercizio», specie militare. Questo è il punto in cui decisivamente interviene lo straordinario potere formatore delle leggi, per cui «si debbe ordinare che a quelle necessità le leggi la costringhino [una «cittade»] che il sito non la costrignesse» (I, 1, 16). Per «ovviare» ai «danni» prodotti dai luoghi ameni «mediante l'ozio», deve intervenire un'altra necessità, risoluta ma liberamente posta. La libera elezione è divenuta ora formatrice di una natura seconda, artificiale e voluta attraverso la legge, la quale produce una «necessità» più forte e duttile, più efficace nel formare soldati, addirittura migliori di quelli nati nei paesi segnati dalla durezza inospitale del territorio (I, 6, 16 segg.). La scelta più alta ed eccellente non sta qui né nell'elezione, che presa di per sé genera disordine, né nella mera necessità naturale, che, pur essendo anch'essa certo frutto di elezione, si risolve in una remissione chiusa e definitiva alla costrizione naturale, dove si perde, con le ulteriori libertà, la duttilità dell'arte che costringe, attraverso i «debiti mezzi», a una guida accorta. È per questo che la «necessità» di secondo grado, liberamente imposta e regolata con flessibilità dalle leggi, è superiore a quella immediatamente comandata dalla natura: come si vide a Roma, dove l'agio del luogo e le grandi vittorie imperiali non corruppero la città a causa delle

tante «necessitadi» cui i legislatori della città «costrin[sero]» i suoi abitanti, fino a farla «piena di tanta virtù, di quanta mai fusse alcun'altra città o republica ornata» (I, 1, 22).

Così in III, 12 – un capitolo, su cui richiamava l'attenzione anche Meinecke, che si apre con l'alta lode della virtù della necessità, capace, essa sola, di condurre in alto fino alla gloria le «azioni umane» – sono in realtà gli «antichi capitani degli eserciti» che, conoscendo «la virtù di tale necessità», riescono a «costruirla» per le loro milizie, facendo «ogni opera perché i soldati loro fussero constretti da quella», comportandosi insieme, in modo da sottrarre, con «ogni industria», ai nemici ogni situazione di (buona) necessità, per esempio aprendo al nemico la via che potevano chiudere, costringendoli a un (virtuoso) ridotto senza scampo. Frutto di elezione, la necessità va istillata «ne' petti di chi ha a combattere» (III, 12, 2-5). C'è anzitutto, dunque, una preminenza della virtù-libertà che, sebbene congiunta con la necessità, esprime, quanto meno, un volto essenziale del politico e segnatamente del legislatore; s'incontra poi, secondo quel che s'è appena letto, una virtù iscritta nella stessa necessità (sebbene a volte possa essere in qualche modo creata), tanto più forte quanto più la libertà vi abbia una minima incidenza, costringendo per esempio i soldati, senz'altra via d'uscita, a combattere fino alla morte; infine, nel significato più alto, sta la necessità posta interamente dalla libertà, dall'artificialità costrittiva delle leggi, che non lavora più su una necessità già data, ma la sostituisce con un più forte equivalente[16].

Ora, tornando al nostro capitolo, cos'è necessità e cos'è elezione? Anche in I, 3, c'è una necessità voluta e posta, non però dalle leggi, ma, paradossalmente, proprio dal grande inganno dei nobili, che decidono di fingersi in «unione grandissima» con la plebe. Il lettore rischia di essere fuorviato dalla mera perfidia del tranello, ma la subdola doppiezza, la cui condanna è del tutto esplicita nella narrazione machiavelliana, ha, nonostante ciò, buoni effetti nell'«umano» comportamento dei nobili. Finché la grande finzione dura, per quanto spregevole sia la sua origine, c'è un'apparenza che si fa realtà, e agisce costringendo i nobili, dopo aver deposto la loro insolenza, a comportamenti pacifici, paritari, di effettiva unità. Come direbbe Heidegger: «Wie viel Schein jedoch, so viel "sein"»[17]. Certo, è

[16] Sarebbe interessante poter discutere qui le tesi esposte nelle pagine machiavelliane di F. Meinecke, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München-Berlin 1924, I, cap. 1; trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977[2]. Tra le cose più recenti, a partire appunto da Meinecke, si veda F. Raimondi, *«Necessità» nel* Principe *e nei* Discorsi, in «Scienza & Politica», 40, 2009, pp. 27-50.

[17] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001, p. 36.

questa una singolare forma di necessità, che nasce, come in quel sinonimo che è la «fortuna», da una particolare configurazione delle cose, non meno condizionante né meno «buona» perché nata dall'«apparenza». Ma così, il formale rinvio a I, 1, si riempie di contenuti diversi. Fuori e prima della finzione, così come subito dopo, abbonda la libera scelta e ogni cosa, per l'insolenza incontrollata dei nobili, si riempie di confusione e di disordine: durante la macchinazione subentra invece una necessità che, come s'è detto, non è né quella immediata e naturale (fame e povertà), né quella delle leggi che fanno gli uomini buoni, ma è quella di una libera decisione di falsità che diventa elemento della storia reale, determinando condizioni dove gli uomini operano necessariamente bene.

V

Avviandoci al finale del nostro capitolo machiavelliano, incontriamo un'ultima difficoltà, una disagevole sentenza che, scartati i sentieri dell'utopia o dell'originario, costringe i commentatori a un incerto compito.

> «E dove una cosa per se medesima sanza la legge opera bene, non è necessaria la legge; ma quando questa consuetudine manca è subito necessaria la legge».

Dopo quanto s'è detto a proposito delle leggi, si capisce subito l'eccentricità di questo passo, perché nessuna cosa umana può operare bene per Machiavelli senza norme costringenti, che formino «uomini buoni». Il caso del capitolo III, 25, dove si discorre della «grandissima povertà» che era in Roma, dopo quattrocento anni dacché era stata fondata, e di cui non si conosce alcuna legge che l'imponesse, essendo al contrario noto quanta «oppugnazione» avesse avuto la legge agraria, prova proprio *e contrario* la necessità delle leggi. Il costume, la «consuetudine», il *mos maiorum* su cui la povertà unicamente si fondava, nascondevano in sé, fin dai primissimi inizi, la carenza e il bisogno di una legge agraria, e dunque il germe di un «difetto» che, quando si fosse davvero operato bene, si poteva ancora impedire, ponendo Roma, in tutte le sue parti, tra le «republiche bene ordinate»; ma la legge non ci fu, quali che ne fossero le ragioni, quando ancora era possibile istituirla. E mentre la povertà eslege cedette all'opulenza e alla diseguaglianza, restarono solo le rovinose «contenzioni» sulla legge che sempre più misero Roma «sottosopra», costituendo alla fine una delle principali «cagioni» della «risoluzione» della repubblica: via via infatti

che il tempo trascorreva, la legge diveniva inattuale e inattuabile, ché si sarebbe dovuto guardare «assai indietro», a un carattere originario e ormai costitutivo di Roma, ponendosi contro una «consuetudine antica della città» (III, 25, 3; 24, 2; I, 37, 1, 7-8).

Neanche in questo caso dunque si riesce a trovare «una cosa» che, senza la legge, operi veramente bene, essendo poi possibile, quando la situazione muti, sostituirla con una legge. Nel dubbio sul senso di questa imbarazzante sentenza, azzarderò di tenermi più che mai fermo nella convinzione che tutte le difficoltà di I, 3, debbano essere riportate al contesto dell'inganno nobiliare e ai suoi svolgimenti. In breve, allora, ciò che opera bene senza legge, non avendone proprio bisogno, mi pare potrebbe essere ancora la situazione dove operano i benefici effetti dell'unione «intra la Plebe e il Senato», che assolvono al primario obbligo politico di contenere la cruda aggressività dell'umore nobiliare. Il passo successivo nel testo, a nostro facile conforto, si occupa, appunto, sia di questa buona consuetudine, sia della legge che, quando la prima venne a mancare, subito intervenne, arditamente parificando l'occasionale circostanza della frode nobiliare a un decisivo e duraturo ordine.

> «Però mancati i Tarquinii, che con la loro paura tenevano la Nobiltà a freno, convenne pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquinii quando erano vivi» (I, 3, 8).

La caduta definitiva della possibilità di un ritorno al regno da parte della monarchia etrusca offrì ai nobili la «libera occasione» per manifestare immediatamente la loro «malignità», per scrollarsi subito di dosso la maschera di finzione filoplebea. All'aperta anomia, inaugurata dall'insolenza nobiliare, ritrovata e probabilmente accresciuta per l'umiliazione subita, in un tempo pieno di confusione e disordine, fece seguito l'audace rivolta dei plebei («si levò il popolo contro di quella») per non essere più «dominati»; e, quindi si giunse al «nuovo ordine» del Tribunato della plebe, alla legge che appunto sostituisse l'effetto benefico della grande finzione. Non c'è dubbio, per altro, che, sotto la causa manifesta di difendere l'appena nata repubblica, c'era nei nobili, nel segno della libertà signorile, anche l'intento del ripristino di una più antica necessità, quella, vecchia quanto il tempo, di una «naturale» gerarchia tra chi vuole solo comandare e chi sembra destinato a nutrire il solo desiderio di «non essere comandato né oppresso da' grandi» (*Pr.*, IX, 2). Da parte sua invece il nuovo ordine conquistato dalla plebe, aprendo un nuovo spazio politico «duale», guardava al futuro e aveva dinanzi a sé una storia ancora lunga.

VI

Non solo per amore di completezza, è necessario infine soffermarsi, sia pur per brevi cenni, ché il problema meriterebbe una lunga discussione, alle ultimissime righe del capitolo, che per un verso eccedono, trattando dei poteri dei tribuni della plebe, la narrazione degli «accidenti» che condussero al Tribunato, ma che, per un altro verso, chiudono perfettamente il discorso iniziato (*Disc.*, I, 2, 34) nel segno dell'insolenza dei nobili: da sempre operante, revocata a favore di un'ingannevole affabilità, riesplosa malignamente più che mai, frenata infine dal «nuovo ordine». Intanto, conviene citare per intero l'ultimo paragrafo di I, 3.

> «E però dopo molte confusioni, romori e pericoli di scandoli che nacquero intra la Plebe e la Nobiltà, si venne per sicurtà della Plebe alla creazione de' Tribuni; e quelli ordinarono con tante preminenzie e tanta riputazione che poterono essere sempre dipoi mezzi intra la Plebe e il Senato, e ovviare alla insolenzia de' Nobili».

La sicurezza della plebe è senza dubbio il compito primario e originario del Tribunato, la risposta legale e costituzionale di un nuovo ordine che facesse fronte, anzitutto, alle intollerabili offese della nobiltà; i tribuni furono istituiti, appunto, per «ovviare alla insolenzia de' Nobili». E i Romani li dotarono di tanti eminenti poteri («preminenzie»), di tanta considerazione e stima («riputazione») – è evidente qui l'accenno all'inviolabilità e alla sacralità dei tribuni – che «poterono essere sempre dipoi mezzi intra la Plebe e il Senato». La difficoltà sta ora nei «mezzi». Credo che ogni tentativo di pensare una qualche separazione dei tribuni, in un loro presunto ruolo generale e costituzionale di mediazione, dall'antagonismo «parziale» della plebe sia destinato (salvo una discussione adeguata di I, 7, 7) a fallire: troppi sono in Machiavelli, se non altro, i luoghi dove i tribuni sono al contrario, di norma, i vessiliferi e il simbolo stesso del contrasto con la nobiltà, donde lo spregio per essi di tutta la storiografia ottimatizia (in Livio vedi già in *Ab urbe cond.*, II, 1, 5, il fosco annuncio delle future «tempeste tribunizie»; cfr. per la sottovalutazione liviana, che era stata del resto già polibiana, dell'istituto tribunizio le poche righe, circa la sua istituzione, di II, 33, 1-2). Ritengo, al contrario, che qui Machiavelli possa riferirsi a quell'importante potere dei tribuni che è l'*intercessio*, espressione che appunto contiene il mettersi o stare «in mezzo», il frapporsi o fare ostacolo, il potere d''intercedere', ossia di veto che, sulla base dello *ius auxilii*, arrestava il compimento di qualunque atto costituzionalmente rilevante degli organi

cittadini, in origine specialmente del magistrato patrizio, pregiudizievole alla plebe o al singolo plebeo.

Riprendendo i termini di una discussione ancor viva tra gli storici del diritto romano, si potrebbe esser tentati di attribuire anche a Machiavelli una concezione, tipicamente ottimatizia (che arriva fino a Montesquieu), per la quale i tribuni avevano un ruolo solo «difensivo», di protezione della plebe, un «potere negativo» o di «antimagistratura», corrispondente, si è detto, alla prima fase della storia del Tribunato[18]. Fuori dunque da un compito «positivo», consistente, in breve, nel tentativo di porsi, dagli ultimi decenni del V sec., alla guida dello Stato insieme ai patrizi. Ma in realtà i poteri dell'*intercessio*, d'ordine prevalentemente pubblicistici, via via che la plebe si rafforzava e con essa i tribuni, erano di tale intensità ed estensione che è rimasta famosa la pagina di De Martino, il quale, dopo aver puntigliosamente elencato tutte le «autorità» rientranti nell'*intercessio*, esclamava: «Un pauroso potere costituzionale!»[19].

Mi fermo qui, anche se la discussione sui poteri dei tribuni, costituendo una via privilegiata per valutare il ruolo della plebe nelle varie fasi della repubblica romana, meriterebbe una più larga discussione. Per tornare ai pochi cenni di Machiavelli sui poteri dei tribuni, nel finale di *Disc.*, I, 4, si distingue il loro ruolo nel «dare la parte sua all'amministrazione Popolare», da quello grazie a cui «furono constituiti per guardia della libertà» (I, 4, 12; I, 5, 2). Ora, qualunque cosa significhi «guardia della libertà» (né è proprio facile dirlo), non si tratta certo di un compito, seppur certamente difensivo, di modesta e circoscritta portata, come sarebbe quello relativo a una funzione di mera protezione della plebe. E ancora, se alla fine di I, 4, si aggiunge un potere alla plebe, un altro se ne aggiunge nel finale di I, 6: oltre alla guardia della libertà, «si può facilmente considerare il beneficio che fa nelle repubbliche l'autorità dello accusare, la quale era intra gli altri commessa a' Tribuni» (I, 6, 38). L'autorità di «potere accusare i cittadini al popolo o a qualunque magistrato o consiglio, quando peccassono in alcuna

[18] G. Grosso, *Appunti sulla valutazione della plebe nella tradizione storiografica conservatrice*, in «Index», 7, 1977, pp. 157 segg.

[19] F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, I, Jovene, Napoli 1972, pp. 353-354; molto utile m'è stato, tra i testi che ho visto, L. Polverini, *Il tribunato della plebe*, in «Il pensiero politico», XL, n. 2, 2008, pp. 360-368, con ricca bibliografia; ma vedi pure A. Mastrocinque, *Aspetti del Tribunato della plebe alle origini della repubblica*, in «Index», n. 3, 1972, pp. 224 segg.; A. Guarino, *La rivoluzione della plebe*, Liguori, Napoli 1977; G. Lobrano, *Il potere del tribuno della plebe*, Giuffrè, Milano 1983; utile la rassegna di W. Eder, *Zwischen Monarchie und Republik: Das Volkstribunat in der Frühen Römischen Republik*, in *Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica* (Atti dei Convegni Lincei), vol. 100, Roma 1993, pp. 97-127.

cosa contro allo stato libero», è quella «più utile e necessaria» (I, 7, 2). Qui semmai sarebbe da discutere, con precisione, l'ampiezza di questo potere; ma, ai fini del nostro discorso, possiamo fermarci a questo punto, osservando che se da un lato i tribuni «mezzi» tra plebe e senato sembrano rinviare all'originario significato dell'*intercessio*, dall'altro ciò non implica solo, in senso stretto, l'interposizione difensiva, perché Machiavelli riconosce al Tribunato un ampio spettro di poteri.

Francesco Toto

Religione e riconoscimento nel Trattato teologico-politico *di Spinoza*

1. *La religione della ragione*

In questo contributo mi concentrerò sull'accezione immaginaria della *religio* delineata nelle pagine del *Trattato teologico-politico* di Spinoza, sulle sue articolazioni interne, sulle diverse modalità di riconoscimento associate a queste articolazioni, sulla costruzione delle comunità umane veicolata da tali modalità di riconoscimento. Per chiarire sin da subito il termine di paragone con il quale l'immaginario religioso dovrà essere confrontato può tuttavia essere utile accennare in via preliminare agli aspetti più significativi del versante razionale della *religio*: il suo legame con la conoscenza di Dio e dell'ordine fisso e immutabile della natura, la promessa di felicità e autonomia dischiusa da questa conoscenza, l'universalità di questa promessa. Il significato razionale della religione è tutto racchiuso nell'assunzione del «lume naturale» o della «conoscenza naturale» come un particolare tipo di profezia, di «conoscenza certa rivelata da Dio agli uomini»[1]. Nella misura

[1] Cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, cap. I, § 2 e cap. II, § 3, d'ora in poi abbreviato in TTP e seguito dal numero romano del capitolo e dal numero arabo del paragrafo. Sulla definizione di profezia cfr. H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La* potentia *dans l'historie*, Vrin, Paris 1993, p. 17, che coglie bene l'ambivalenza della nozione di 'profezia' e la sua capacità di supportare sia un'accezione più generale che include anche la conoscenza naturale sia una più specifica e più vicina all'accezione comune, che include invece unicamente la conoscenza veicolata dai profeti. Cfr. anche L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005, pp. 263-267, che parla giustamente di «proprietà comuni» alla profezia e al lume naturale, ma tende a lasciare sullo sfondo l'inclusione del secondo nell'ambito della prima. Non concordo con chi invece prende spunto da queste proprietà comuni per concludere che il lume naturale e la profezia intesa in senso stretto condividono «la stessa logica» e «dipendono da Dio esattamente nella stessa maniera», come ad es. B. Polka, *Between Philosophy and Religion. Spinoza, the Bible and Modernity*, vol. 1, *Hermeneutics and Ontology*, Lexington Books, Lehnam 2006, pp. 43-44. Sui problemi legati al concetto di

in cui «partecipa» della natura di Dio e la «contiene obiettivamente» il nostro intelletto ha «il potere di formare nozioni che spiegano la natura delle cose e insegnano a condursi nella vita» e ad acquisire l'«abito della virtù»: nozioni che riconoscono la natura della mente come loro «causa prima» perché l'idea da cui derivano è contenuta in essa, e che possono nondimeno valere come rivelazioni divine che ci sono «quasi dettate» da Dio proprio nella misura in cui l'idea da cui derivano è pur sempre quella della natura di Dio, e l'intelletto umano non è che una parte dell'intelletto attraverso il quale Dio pensa sé stesso[2]. Questa inclusione della conoscenza naturale nell'ambito della rivelazione disegna la possibilità di una religione entro i limiti della sola ragione e i confini della salvezza laica da essa consentita. La coincidenza dell'intelletto con la conoscenza della natura divina e la sua conseguente assimilazione alla «parte migliore» di noi stessi concorrono infatti a identificare la comprensione di Dio con il nostro sommo bene e ad indicare la ricerca di questo bene come l'unica via attraverso la quale possiamo pervenire alla nostra somma perfezione, libertà, o beatitudine[3]. A queste condizioni la religione può essere integralmente risolta nella «legge divina naturale» che comanda l'amore di Dio e il «culto interno» attraverso il quale la mente è «internamente disposta a onorare Dio con animo puro»[4]. Questa legge non può essere intesa nei termini di un comando proveniente da Dio come da un'istanza esterna, al quale si potrebbe essere costretti a obbedire per timore del castigo o per amore d'altro e che potrebbe essere impartito ad alcuni uomini piuttosto che ad altri. Proprio al contrario, essa rappresenta la verità universale ed eterna attraverso la quale Dio illumina il nostro intelletto circa i mezzi necessari e sufficienti al conseguimento del nostro sommo bene, l'adeguazione alla quale è dunque premio a sé stessa e inseparabile da felicità o libertà[5].

«lume naturale», presente nel TTP ma assente nell'*Etica* e connesso ma non riducibile a quello di ragione, cfr. P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, Paris 2006, pp. 137-157, dove viene considerato in rapporto alle sue fonti, ai suoi usi, e soprattutto alla specificità della strategia argomentativa del TTP e del pubblico al quale era rivolto.

[2] TTP, I, 2; TTP, I, 4; TTP, II, 3; TTP, III, 5; cfr. B. Spinoza, *Etica*, trad. di G. Durante, Bompiani, Milano 2007, parte seconda, corollario della proposizione 11 e parte quinta, proposizione 36. Per la citazione dell'*Etica* adotterò il seguente sistema di abbreviazioni. 'E' = *Etica*; 'praef' = *prefazione*; 'def' = *definizione*; 'p'= *proposizione*, 'dem' = *dimostrazione*, 'cor' = *corollario*; 'sch' = *scolio*; 'Aff def' indica una delle *definizione degli affetti* posta alla fine della parte terza; 'expl'= *spiegazione*; 'cap' indica uno dei *capitoli* posti alla fine della parte quarta.

[3] TTP, IV, 4.

[4] TTP, XII, 10; TTP, XIX, 3.

[5] TTP, III, 5; TTP, IV, 3-6; TTP, IV, 10. Sulla libertà vedi TTP, II, 15; TTP, IV, 6 e 11.

Mentre la «felicità temporale del corpo» ci assoggetta al dominio della fortuna legandoci a cose che non sono in nostro potere, il culto interno di Dio apre la via a una soddisfazione e a una tranquillità d'animo che dipendono dal nostro solo intelletto e sono dunque integralmente in nostro potere. L'intelletto costituisce un «aiuto interno di Dio», uno strumento «insito nella stessa natura umana», qualcosa grazie al corretto utilizzo del quale possiamo emanciparci dal dominio delle cause esterne e delle passioni da esse suscitate giungendo a non desiderare e a non fare nulla che non segua dalle «sole leggi della natura umana» o dalla nostra «sola potenza»[6]. «La parola eterna di Dio, il patto e la vera religione sono divinamente iscritti […] nella mente umana» e costituiscono «il vero documento originale di Dio, che egli contrassegnò con il suo sigillo, ovvero l'idea di sé». L'intelletto, dal canto suo, coincide con questa idea o parola di Dio che non può essere radicata nella natura della mente umana senza rappresentare un «patrimonio comune a tutto il genere umano». L'«eterna alleanza di conoscenza e amore di Dio», dalla quale siamo chiamati al godimento dell'intelletto, della vera virtù e della somma tranquillità dell'animo, non può quindi essere che «universale», tale da non riguardare nessun individuo o gruppo di individui più di altri[7]. Come sarà confermato dai rapidi accenni presenti nell'*Etica*[8], questa complessa architettura concettuale testimonia che il versante razionale della *religio* spinoziana non si distingue dalla «vera etica» o «etica universale»[9].

Il punto è che la legge divina naturale viene «dedotta dall'universale natura umana» e nel rispettarla gli uomini sono perfettamente autonomi, perché fanno ciò che deriva dalle «mere leggi della natura umana» (TTP, III, 5; TTP, IV, 5).

[6] TTP, III, 3; TTP, III, 5.

[7] TTP, XII, 1; TTP, III, 5-6 e 11.

[8] Nell'*Etica* l'accezione razionale della *religio* è al tempo stesso testualmente marginale e concettualmente centrale: marginale perché compare in due soli passaggi; centrale perché identificata con l'ambito delle cose che «desideriamo o facciamo […] in quanto abbiamo l'idea di Dio o conosciamo Dio», e connessa con la disposizione a desiderare per l'altro lo stesso bene che si desidera per sé o a sforzarsi di ripagare l'odio e il disprezzo con amore e generosità (E4p37sch1; E4p73sch; E4p37; E4p46). La coincidenza tra etica e religione è testimoniata dal fatto che la conoscenza di Dio compare in E4p28, come il sommo bene al quale l'*Etica* mira a guidare il lettore, e che assume a criterio di valutazione di tutti gli altri beni, e la generosità costituisce a partire da E3p59sch, l'affetto attivo deputato alla finalità etica fondamentale di superare l'opposizione tra l'utilità propria e l'utilità dell'altro.

[9] TTP, IV, 4 e TTP, IV, 11. Sulla coincidenza del versante razionale della *religio* con la «vera etica» vedi il capitolo *Un nouveau traité des lois, ou l'*Éthique *souterraine du TTP* in A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le* Traité Théologico-Politique, Aubier, Paris 1984, in particolare p. 168, dove si parla del cap. IV del TTP come dell'«embrione dell'*Etica* universale».

Per contribuire alla comprensione del versante immaginativo della *religio* spinoziana nelle pagine che seguono cercherò di mettere a fuoco l'opposizione e la complicità tra la religione del popolo ebraico delineata nel primo blocco di capitoli del *Trattato* (capp. I-VI) e ripresa in chiave politica soprattutto nell'ultimo blocco (capp. XVI-XX) e la religione «cattolica» o «universale» affrontata tematicamente nel terzo blocco (capp. XII-XV). Per farlo sottolineerò la diversità tra le modalità di riconoscimento associate a queste distinte forme di religiosità, le tipologie di rapporto tra il Sé e l'Altro veicolate da queste modalità, le caratteristiche delle comunità che questi rapporti contribuiscono a costruire e conservare. Attraverso questo percorso dovrebbe risultare chiaro che al di là di tutte le loro differenze la religione ebraica e quella «cattolica» condividono una medesima finalità, ma questa finalità è di natura immediatamente politica, e solo mediatamente etica.

2. *La religione di Stato*

Nelle pagine del *Trattato teologico-politico* dedicate alla ricostruzione della religione ebraica i rapporti di riconoscimento appaiono fortemente condizionati da una pluralità di fattori: l'idea di un'elezione del popolo ebraico; la configurazione speculare dello spazio immaginario strutturato da questa nozione; l'incapacità di rapporti positivi con il diverso veicolata da una simile configurazione; la chiusura comunitaria determinata da tale incapacità. Il legame tra i rapporti di riconoscimento e l'idea di elezione può essere colto a partire dai fattori su cui fa principalmente leva l'autointerpretazione del popolo ebraico come popolo eletto, vale a dire il miracolo, la profezia, la legge ed i riti. Il miracolo costituisce infatti la categoria fondamentale dell'immaginario teologico e del tipo di elezione al quale esso si richiama[10]. Questa idea si riferisce a un evento coerente con l'ordine

[10] La centralità del miracolo nella costruzione dell'immaginario religioso è ricostruita in L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996; trad. it *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 106-132. In una linea dichiaratamente straussiana cfr. anche Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., pp. 205-230. Per un punto di vista diverso, che mette in risalto non solo i rischi, ma anche la positiva efficacia pratica della nozione di miracolo in rapporto alla costituzione di una comunità, cfr. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, cit., pp. 49-88. Il problema della specificità della trattazione del miracolo e sulla sua almeno apparente inconciliabilità rispetto al rifiuto del 'dogmatismo' contenuto in TTP, XV, 1, già affrontato in Strauss, viene ripreso nell'interessante discussione ospitata dal «Journal of the History of Ideas», stranamente

fisso e immutabile della natura e con l'eterna necessità delle sue leggi, che per via del suo carattere «singolare» ed insolito sfugge però alla comprensione del volgo e viene letto da quest'ultimo come la manifestazione di una potenza divina capace di esprimersi nella natura solo irrompendo in essa dall'esterno e sconvolgendone la regolarità. Come testimoniato dagli esempi dei prodigi che accompagnano la fuga dall'Egitto o dalla sospensione del corso del sole durante la battaglia contro i Cananei, si tratta di eventi che tendono a risolversi nel vantaggio del popolo ebraico e ad apparirgli dunque come «singolari ausili di Dio», segni della sua misericordia o giustizia, testimonianze della sua benevolenza e della sua volontà di proteggerlo dai pericoli[11]. La profezia costituisce una forma di conoscenza attraverso la quale Dio si comunica ai profeti non attraverso la pura mente, ma attraverso mezzi corporei quali le parole e le immagini. Essa stessa rappresenta in un certo senso un miracolo: un dono che eccede i limiti del lume naturale, richiede al profeta una «capacità singolare e fuori dal comune», e può dunque essere ammirato dal volgo come una «conoscenza sovrannaturale»[12]. Infine, le leggi e le cerimonie del popolo ebraico appartengono a quelle istituzioni umane che gli uomini stessi «prescrivono a sé o agli altri in vista di un qualche fine», ma vengono recepite come dei decreti o precetti divini perché sono rese note con la mediazione della parola profetica, attraverso la quale Dio stesso sembra dirigere la nazione e curarsi della felicità temporale del suo Stato[13]. Come

introdotta da Nadler come discussione di una 'novità' degli studi spinoziani. Cfr. S. Nadler, *Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's* Tractatus Theologico-Politicus, in «Journal of the History of Ideas», LXXIV, n. 4, 2013, pp. 623-642; C. Fraenkel, *Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible*, in «Journal of the History of Ideas», LXXIV, n. 4, 2013, pp. 643-658; Id., *Spinoza on Biblical Miracles*, in «Journal of the History of Ideas», LXXIV, n. 4, 2013, pp. 659-675. Ritengo che il dibattito sulla tesi spinoziana secondo la quale sui miracoli la Scrittura non può aver sostenuto niente di contrastante con la ragione avrebbe potuto avvantaggiarsi del raffronto con E2p47sch. Sul concetto di miracolo cfr. anche G.H.R. Parkinson, *Spinoza on Miracles and Natural Law*, in «Revue internationale de philosophie», XXXI, nn. 119-120, pp. 145-157.

[11] TTP, VI, 1; TTP, I, 23; TTP, II, 13; TTP, III, 13.

[12] TTP, I, 26; TTP, I, 26.

[13] Affermo che per Spinoza le leggi e i riti della nazione ebraica rappresentano delle istituzioni umane in primo luogo perché TTP, IV, 3, identifica sia la legge umana che quella divina con una regola che gli uomini prescrivono a sé stessi, e in secondo luogo perché leggi e riti del popolo ebraico corrispondono manifestamente alla definizione della legge umana come una «regola di vita avente come unico scopo la tutela della vita e dello Stato». V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002, pp. 73-75, mette in evidenza il ruolo dei riti in una «microfisica del potere», nella «costruzione di un *reseau* diffuso e pervasivo che convoglia l'immaginario religioso nel

si vede, Spinoza è particolarmente attento a mettere in luce la differenza tra la possibile comprensione razionale di questi fenomeni e la loro interpretazione immaginaria, attraverso la quale possono essere mobilitati a conferma dell'idea di elezione e alla quale è legata la struttura speculare dei rapporti di riconoscimento veicolati da questa idea e la socializzazione che essi contribuiscono a disegnare.

L'interpretazione immaginaria dei miracoli, delle profezie e delle leggi assegna all'idea di elezione il valore di preferenza al quale si ricollega la costruzione ugualmente immaginaria dell'identità nazionale del popolo ebraico, popolo che riesce ad affermarsi nella sua singolarità solo attraverso l'orgogliosa negazione della singolarità degli altri popoli e la rimozione dello sfondo che lo accomuna ad essi. I miracoli, le profezie e le leggi rappresentano in realtà dei fenomeni universalmente diffusi, che solo la manipolazione operata dai meccanismi immaginativi può far apparire come segni di predilezione. Spinoza non manca di ricordare che Dio «si manifestò per mezzo dei miracoli più ad altre nazioni che agli Ebrei», i quali «narravano i propri miracoli cercando di mostrare che l'intera natura fosse governata a loro esclusivo vantaggio dal potere del Dio che essi adoravano» con l'unico scopo di «confutare i pagani dell'epoca, i quali adoravano dèi visibili come il Sole, la Luna, la Terra, l'Acqua, l'Aria ecc., e dimostrar loro che quegli dèi erano deboli e incostanti, ovvero mutevoli e soggetti al potere del Dio invisibile»[14]. Allo stesso modo, Spinoza segnala come gli ebrei fossero senz'altro convinti che il dono della profezia fosse «peculiare alla loro nazione» e le leggi prescritte da Dio «a loro soltanto», ma in realtà «tutte le nazioni ebbero dei profeti», e leggi giuste furono date da Dio anche ad altri popoli[15]. Gli ebrei potevano trovare nella supposta preferenza di cui miracoli, profezia e leggi sarebbero stati testimonianza una ragione sufficiente per ritenere di «essere a Dio più diletti delle altre nazioni» e «del tutto unici» in quanto «soli figli di Dio»: per credere che Dio fosse «vicino a loro e non così ad altri», li avesse «eletti per sé davanti a tutte le nazioni», vantarsi «di essere superiori a tutti»,

pulviscolo della società». S. James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford UP, Oxford 2012, pp. 119-124, mette in luce sia la capacità delle cerimonie di promuovere condotte coerenti con la solidità e la prosperità dello Stato sia il loro prezzo in termini di libertà. In favore di una loro lettura socialmente, moralmente e spiritualmente positiva cfr. invece S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris 1979, pp. 152-154; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2001, p. 128, W. Lemmens, *Spinoza on Ceremonial Observances and the Moral Function of Religion*, in «Bijdragen», LXXI, n. 1, 2010, pp. 51-64.

[14] TTP, III, 7; TTP, VI, 1.

[15] TTP, III, 1; TTP, III, 7; TTP, III, 8; TTP, III, 10.

«nutrire disprezzo per tutti», gloriarsi «di essere i soli a godere di un bene» dal quale gli altri restavano esclusi[16].

Questi passi mettono all'opera una specularità complessa, nella quale il riconoscimento dell'altro appare possibile solo in quanto riconoscimento di sé nell'altro, riconoscimento dell'identico da parte dell'identico. In primo luogo, il rapporto di riconoscimento tra il popolo ebraico e il suo Dio rappresenta la forma immaginaria nella quale l'eccellenza del popolo ebraico può rispecchiarsi nell'«eccellenza» del suo Dio «sopra tutti gli altri»[17]. La predilezione del Dio ebraico verso il suo popolo e la devozione di quest'ultimo verso il suo Dio si rinviano e si confermano circolarmente l'un l'altra. Il popolo può ritrovare la sua superiorità sugli altri popoli nella superiorità del suo Dio sugli altri dèi, il riconoscimento che esso testimonia a Dio nel riconoscimento di cui Dio gli offre a propria volta testimonianza. In quanto ammirazione congiunta ad amore, la devozione può realizzarsi come «imitazione» di Dio e del suo amore proprio perché il popolo devoto ama e ammira sé stesso nel Dio che assume a proprio «modello»[18]. In secondo luogo, la specularità del rapporto di riconoscimento che unisce il popolo al suo Dio si duplica in quella del rapporto tra popolo e profeti. L'eccellenza del Dio ebraico rispetto agli altri dèi e rispetto al suo popolo e della nazione ebraica rispetto alle altre nazioni si rifrange all'interno del popolo ebraico sull'eccellenza del profeta la cui parola viene riconosciuta come parola divina rispetto agli altri connazionali. Il rapporto gerarchico tra popolo e profeta, dotato di autorità perché parla in nome di un Dio sovrano e lo rappresenta, occulta tuttavia un rapporto più complesso. Un punto sul quale Spinoza insiste in modo particolare è la conformità delle profezie non solo alle capacità, alle opinioni e all'*ingenium* del profeta, ma anche alle capacità, alle opinioni e all'*ingenium* della nazione ebraica[19].

[16] TTP, I, 26; TTP, II, 15; TTP, III, 1; TTP, 17, 23. Sulla manipolazione spinoziana del concetto di elezione cfr. D. Novak, *Spinoza's Challenge to the Doctrine of Election*, in *Commandment and Community. New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, a cura di D.H. Frank, State University of New York Press, Albany N.Y. 1995, pp. 217-243: la parzialità del suo punto di vista permette a Novak di cogliere con acutezza la novità dell'operazione spinoziana. Cfr. anche M. Chamla, *Spinoza e il concetto della «tradizione ebraica»*, FrancoAngeli, Milano 1996, pp. 17-25 e Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, cit., pp. 65-68.

[17] TTP, XIV, 10.

[18] TTP, XIII, 8; TTP, XIV, 10; TTP, XIV, 11; TTP, XIII, 7 e 8.

[19] Sulla nozione di «ingenium» cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994, in particolare il cap. III della seconda parte, alle pp. 395-407 e 427-440. Il tema dell'*ingenium* e del rapporto tra *ingenium* del profeta e *ingenium* della nazione è stato mobilitato da un'importante tradizione interpretativa. Facendo leva sul rispecchiamento

Accogliendo indiscriminatamente le profezie come dottrina di Dio si rischia dunque di «confondere le opinioni del volgo con la dottrina divina» e di «accettare come verità divine i pregiudizi di un antico popolo»[20], e ciò perché la parola profetica può essere riconosciuta come tale, vale a dire come parola di Dio, solo a condizione di lasciare intatta la rete di opinioni nella quale è chiamata a iscriversi e dalla quale deve essere accolta. Il popolo ebraico può riconoscere la parola del profeta come la parola del Dio nel quale si rispecchia solo a condizione che essa gli restituisca, foss'anche nella forma dell'ammonizione e del biasimo, un'immagine idealizzata di lui stesso. Infine, la specularità che segna i rapporti di riconoscimento con Dio e con il profeta si presenta in forma capovolta nei rapporti con le altre nazioni, nelle quali il popolo non può ammirare sé stesso se non negando ai vicini tutto ciò che afferma di sé: gli dèi degli altri sono privi della potenza del vero Dio, il dono dei loro profeti non è divino ma diabolico, le loro leggi sono ingiuste, i loro riti ridicoli. Il positivo è tutto dentro di sé, il negativo deve essere tutto fuori.

La struttura dei rapporti di riconoscimento articolati attorno all'idea di elezione e animati da un vero e proprio «desiderio di contrapporsi» alle altre nazioni viene così a corrispondere alla chiusura comunitaria dei rapporti sociali, nella quale la compattezza dell'identità collettiva si salda a una radicale esclusione dell'alterità o della differenza[21]. Un fattore rilevante di questa chiusura è indicato nella singolarità del culto esterno di Dio: un culto costituito da «riti opposti a quelli delle altre nazioni» e per questa ragione «non solo del tutto diverso […], ma anche assolutamente contrario a quello degli altri»[22]. Declinata nel senso della contrarietà e dell'opposizione, questa singolarità del culto viene vista come la fonte dell'isolamento del popolo ebraico e della reciprocità dell'odio che lo cementa. Chiusi nei propri

dei due *ingenia*, ad esempio, L. Bove, *De l'étude de l'État hébreu à la démocratie. La stratégie politique du conatus spinoziste*, in «Philosophiques», XXIX, n. 1, 2001, pp. 107-119 può vedere nel genio di Mosè «l'immaginazione produttiva del corpo del popolo ebreo» e trovare nell'*ingenium* di quest'ultimo, attraverso la mediazione dell'*ingenium* di Mosè, il principio di un «processo di auto-organizzazione collettiva», del «processo democratico» in cui si esprime la potenza «politicamente costituente» della moltitudine (*ibid.*, pp. 109, 111, 113). In questa tradizione si inscrive anche F. Del Lucchese, *Tumulti e 'indignatio'. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004, pp. 183-187, 189, dove si accenna a una stretta connessione tra *ingenium* e conflitto. Per una critica di questo tipo di interpretazione cfr. V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca*, in «Etica & Politica», XVI, n. 2, 2014, pp. 142-161.

[20] TTP, XIV, 1; TTP, XV, 1.

[21] Cfr. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 112.

[22] TTP, III, 12; TTP, XVII, 23.

confini, privati di ogni commercio con gli altri, «segregati» o «separati» dal resto del mondo, convinti che le altre nazioni fossero «nemiche di Dio», gli ebrei erano spinti dalla singolarità del loro culto a ritenere che la stessa pietà li obbligasse a odiare queste nazioni, che non potevano fare a meno di rispondere a questa «quotidiana invettiva» col medesimo odio[23]. L'efficacia dei meccanismi di riconoscimento innescati dall'immaginario religioso si somma qui alla *reciprocatio* dell'odio, come anche alla potenza performativa delle narrazioni relative all'epica nazionale, nel compattare l'identificazione dei singoli con la comunità di appartenenza. «Presso di loro non poteva pensarsi ignominia più grande, né nulla di più esecrabile, che tradire la patria, cioè il regno stesso del Dio che adoravano»[24]. Potendo rendersi graditi a Dio e guadagnare la beatitudine solo attraverso l'osservanza dei riti, ed essendo però il culto patrio su suolo straniero non meno vietato del culto straniero sul suolo patrio, il semplice abbandono del proprio paese doveva rappresentare un'«ignominia», e tutti potevano «sopportare qualunque cosa per la patria» piuttosto che essere costretti a giurare su una fede straniera[25]. Nella chiusura comunitaria determinata dalla singolarità del rito e dalla sua presa sulle vite, sui pensieri e sugli affetti lo stesso comandamento di amare il prossimo come sé stessi può avere senso solo nella sua traduzione in quello di amare come sé stessi il concittadino che condivide la stessa fede e di odiare tutti gli altri come nemici[26]. Coerentemente con la logica amico/nemico dispiegata dall'immaginario teologico dell'elezione e con la modalità di riconoscimento ad essa associata, l'altro, lo straniero, l'estraneo, deve essere non solo metaforicamente, ma fisicamente respinto al di fuori dei confini del Sé.

Questo rapido excursus sui rapporti di riconoscimento tra Sé e Altro veicolati dall'idea di elezione e sulla chiusura comunitaria ad essi associata dovrebbe rendere evidente il significato essenziale del discorso spinoziano sulla religione ebraica. Spinoza ribadisce più volte che Mosè istruì gli ebrei «nello stesso modo in cui i genitori sogliono istruire i fanciulli ancora privi dell'uso della ragione» e che la religione ebraica fu dunque trasmessa

[23] TTP, III, 12; TTP, XVII, 23; TTP, XVIII, 1. Sul trattamento della fonte tacitiana del passaggio sull'odio degli ebrei cfr. Moreau, *Problèmes du spinozime*, cit., p. 29.
[24] TTP, XVII, 23.
[25] fr. TTP, XVI, 21; TTP, XVII, 23.
[26] Cfr. TTP, XVII, 25, dove il prossimo viene ridotto al concittadino (*proximum, sive concivem*), TTP, XVII, 14, che ricorda come gli Ebrei fossero concittadini solo «respectu Dei et Religionis», e TTP, XIX, 12, che ricorda invece il 'detto' di amare il prossimo e odiare il nemico, dove i passi precedenti hanno reso chiaro che «il nemico» è qualunque membro di un'altra nazione, o più precisamente di una nazione che non sia vincolata da patti di amicizia con quella ebraica (TTP, XVI, 17). Su questa chiusura cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, Paris 1969, pp. 449-452.

«per coloro che mancano di ragione e degli insegnamenti dell'intelletto naturale»[27]. L'accenno all'istruzione potrebbe indurre a credere che lo sviluppo della razionalità o della moralità, con l'autonomia e la vera tranquillità dell'animo ad esso connesse, rappresenti in qualche modo il fine di una religione della quale pure manifestamente non costituisce il presupposto. Spinoza è tuttavia molto netto su questo punto: l'elezione degli ebrei non è una vocazione «alla vera vita e alle sublimi speculazioni, ma per una finalità del tutto diversa»[28]. Proprio come la superstizione, in effetti, essa «insegna ad ammirare e venerare solo ciò che è contrario alla ragione e alla natura», e i pregiudizi che in essa trovano espressione non possono impegnare la mente senza accecarla[29]. Il miracolo attraverso il quale riesce a «influenzare e occupare la fantasia e l'immaginazione» dei credenti è «semplicemente un'assurdità», che ostacola la comprensione di Dio e delle leggi attraverso le quali la sua potenza si esprime nella natura[30]. Se da un lato l'immaginazione che lavora nei profeti è un'immaginazione che nel suo carattere immoderato e senza freno esclude la «pura intellezione delle cose» e la certezza da cui è accompagna questa *intellectio*, dall'altro l'ammirazione indirizzata alla singolarità delle loro profezie è tutt'uno col disprezzo della ragione, della conoscenza naturale e della scienza a tutti comune[31]. Non solo, infine, il culto esterno e i riti non hanno nulla a che vedere con la vera beatitudine, ma più in generale il fine della legge che sta a fondamento di tutta la religione ebraica – e che viene però prescritta e percepita non come una verità eterna ma come precetto e norma – «non è tanto educare, quanto obbligare», in modo tale che il comportarsi rettamente secondo il mandato di questa legge non può essere fonte di vera libertà e segno della grazia di Dio, ma solo di coercizione e servitù[32].

Sulla base di queste premesse il fine «del tutto diverso» al quale mirano i riti e con essi l'intera religione mosaica può essere unicamente quello politico. Nello Stato ebraico la legge divina è tutt'uno con quella divina. La funzione della religione è di consentire la formazione di una «società coesa (*integram societatem*)» e la conservazione della «pace dello Stato», ed essa assolve a questa funzione operando non sulla ragione, ma sugli affetti, e riuscendo a massimizzare la soggezione dei sudditi attraverso l'offerta di qualcosa cui sia possibile essere fedeli e obbedire «con animo

[27] TTP, II, 15.
[28] TTP, III, 3.
[29] TTP, VII, 1; TTP, XV, 1.
[30] TTP, VI, 15; TTP, VI, 9.
[31] TTP, I, 2; TTP, I, 26; TTP, III, 1.
[32] TTP, V, 1; TTP, V, 13; TTP, V, 3; TTP, II, 15; TTP, III, 11; TTP, IV, 9.

integro»[33]. Mosè, la cui autorità di sommo profeta fa obliquamente corpo con quella di monarca, «introdusse la religione nello Stato […] affinché il popolo facesse il proprio dovere non per paura ma per devozione» e «pendesse dalle labbra di chi deteneva il potere»[34]. I miracoli associati alla sua predicazione e alla sua guida ne consolidano la legittimità[35]. La «rigorosissima disciplina di obbedienza alla quale erano educati» attraverso le cerimonie faceva sì che gli ebrei «non agissero mai per proprio decreto, ma sempre per ordine di qualcun altro», e produceva in questo modo una tale «assuefazione all'obbedienza» che essa «dovette sembrar loro non più schiavitù, ma libertà»[36]. L'immaginario religioso, i rapporti di riconoscimento asimmetrici promossi da questo immaginario e la chiusura comunitaria generata da tali rapporti si rivelano alla luce della finalità politica che li accomuna come il correlato di una società che si potrebbe essere tentati di chiamare totalitaria. Al suo interno «non si dovevano temere i mormorii […]: nessuno, infatti, osava esprimere giudizi sulle cose divine, perché il popolo doveva obbedire senza minimamente fare appello alla ragione»[37]. L'identificazione del singolo con la comunità di appartenenza e con i modelli di pensiero e di condotta in essa condivisi rappresenta l'involucro che nasconde l'identificazione con l'autorità. La pietà religiosa coincide con un amore verso la patria sconfinante col nazionalismo e in grado di motivare i singoli al sacrificio di sé e allo spargimento del sangue proprio ed altrui, i dogmi religiosi con le leggi dello Stato, l'apostata e il nemico di Dio col nemico pubblico[38]. Lungi dal coincidere con essa, la religione ebraica restituisce un'immagine in larga misura capovolta della

[33] TTP, IV, 9; TTP, V, 1; TTP, XVII, 2; TTP, XVII, 4.
[34] TTP, V, 10.
[35] Sul valore politico del miracolo cfr. M.A. Rosenthal, *Miracles, Wonder, and the State in Spinoza's* Theological-Political Treatise, in *Spinoza's* Theological-Political Treatise. *A Critical Guide*, a cura di Y.Y. Melamed e M.A. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 231-249.
[36] TTP, V, 10; TTP, V, 12.
[37] TTP, XVII, 23.
[38] TTP, XVII, 6; XVII, 23. A partire da questi e altri passi É. Balibar, Jus-Pactum-Lex: *On the Constitution of the Subject in the* Theological-Political Treatise, in *The New Spinoza*, a cura di W. Montag e T. Stolze, Universty of Minnesota Press, Minneapolis 1997, pp. 171-205, ha messo in luce la funzione ideologica del nazionalismo all'interno della teocrazia ebraica. Pur concordando sul fatto che in Spinoza non si dà *imperium* senza supporto ideologico, non sono convinto dal modo in cui Balibar generalizza l'esempio ebraico per concludere alla necessità di un'ideologia nazionalistica. Per una diversa lettura cfr. Ch. Miqueu, *L'amour de la patrie. À propos de la singularité de l'État mosaïque*, in *Spinoza, philosophe de l'amour*, a cura di Ch. Jaquet, P. Sévérac e A. Suhamy, Publictions de l'Université de Saint-Etienne, Paris 2005, pp. 123-144.

religione razionale disegnata dai passi del *Trattato* ricordati in apertura di questo lavoro, mostrando di costituire un apparato ideologico ed egemonico di straordinaria efficacia, che «sotto l'apparenza della religione»[39] riesce a far apparire l'ignoranza e il pregiudizio come conoscenza, la servitù come libertà e salvezza, la sicurezza come beatitudine. Resta da vedere se l'immaginario religioso si lasci effettivamente ridurre all'opera di contraffazione richiesta dalla conservazione dei poteri non democratici: se anche in questa sua forma capovolta non sia contenuto un nucleo irriducibile di razionalità; se questo nucleo non sia compatibile con una diversa strutturazione dei rapporti di riconoscimento e dei vincoli sociali; se un diverso orientamento possa deporre la precedente vocazione politica in favore di una utilità direttamente etica o debba invece conservare una funzione primariamente politica, e solo attraverso di essa conquistare un possibile valore in ordine allo sviluppo della razionalità e dell'autonomia degli individui.

3. *La religione «cattolica»*

La seconda figura dell'immaginario che vorrei considerare in queste pagine è quella della religione qualificata come «cattolica» (ma anche «universale» o «naturale»), assieme alla sua struttura fondamentale, al suo rapporto con le religioni rivelate e alla riconfigurazione delle relazioni di riconoscimento che essa comporta. Prima di inoltrarmi nell'analisi di questa seconda figura dell'immaginario mi sembra utile ricordare un problema lasciato aperto dal rapporto di riconoscimento negativo che abbiamo visto consolidare la comunità attraverso l'esasperazione dell'opposizione tra il Sé e l'Altro, e che però rischia di convertirsi in una lotta che disgrega la comunità in una molteplicità di fazioni. «Per il volgo la religione è sempre consistita nel ritenere i ministeri ecclesiastici dei gradi di prestigio (*dignitates*) […] e nel tenere i pastori in sommo onore», e questa commistione con *dignitates* e *honores* converte la religione nel territorio di una competizione senza quartiere tra le diverse ambizioni e il tempio «in un teatro dove non si ascoltavano più dottori della chiesa, ma oratori, nessuno dei quali desiderava istruire il popolo, ma solo conquistarne l'ammirazione»[40]. Dal canto suo, la confusione tra teologia e filosofia obbliga questa ricerca di ammirazione ed onori a presentarsi sotto le vesti di una lotta per la verità, una lotta nella

[39] Per l'espressione (*sub*) *specie religionis* cfr. TTP, praef., 5; TTP, VIII, 3; TTP, XVIII, 6.
[40] TTP, praef., 9.

quale ciascuno è spinto a spacciare «le proprie elucubrazioni per parola divina» dal desiderio di «costringere il prossimo sotto il pretesto della religione a consentire con loro» e dal «timore […] di essere confutati», di vedere «la propria autorità calpestata dagli oppositori» e di esserne «disprezzati»[41]. L'autorità che il volgo riconosce ai professionisti della religione permette all'«odio profondissimo» che quei professionisti coprono con una maschera di «zelo divino e ardente devozione» di contaminare l'intera comunità e di disseminare una discordia che lacera profondamente i vincoli di solidarietà tra i suoi membri[42]. Ognuno si sente libero di adattare la religione alle proprie opinioni. Poiché «le stesse cose che muovono uno alla devozione muovono un altro al riso e al disprezzo», però, nessuno vuole riconoscere ad altri la libertà che concede a sé, e tutti «perseguitano quali nemici di Dio tutti coloro che non la pensano come loro, anche ove costoro siano onestissimi e ottemperanti alla virtù, mentre coloro che sono in totale accordo con loro li prediligono quali eletti da Dio anche ove siano di animo più sregolato»[43]. Questa situazione è quella del popolo ebraico dopo il trasferimento del «sacro ministero» dai primogeniti di tutte le tribù alla sola tribù dei Leviti e ancor più in seguito alla concentrazione del potere nelle mani del sommo sacerdote, ma anche quella dell'attualità contro la quale Spinoza polemizza. Essa si costruisce attorno a una specie di ritorno del rimosso. L'elezione che in precedenza investiva un popolo a esclusione degli altri viene ora invocata da ogni fazione dello stesso popolo contro le altre. L'Altro attraverso l'odio e il disprezzo del quale il Sé definiva sé stesso non è più lo straniero, l'estraneo, ma il concittadino stesso, questo altro sé stesso al quale il Sé era precedentemente apparso unito dalla massima prossimità e intimità. Il movimento centripeto attraverso il quale la religione cementava la comunità attorno all'autorità di Dio e del profeta si converte in un movimento centrifugo nel quale la stessa religione disgrega la comunità moltiplicando centri di potere e inimicizie. È alla luce di questo rimosso che continua senza tregua a riaffiorare nel corso dell'opera che occorre capire se la religione «naturale» o «universale» sia da intendere come una diversa soluzione del medesimo problema politico che stava al cuore della religione ebraica o come la risposta a un interrogativo radicalmente diverso.

Uno dei primi aspetti della *religio catholica* messi in chiaro da Spinoza è la sua natura pratica piuttosto che speculativa e la sua finalizzazione all'obbedienza piuttosto che alla verità. La struttura stessa della religione cattolica è infatti composta da tutti e soli gli elementi che possono essere derivati dal

[41] TTP, VII, 1.
[42] *Ivi*.
[43] TTP, XIV, 1; TTP, XIV, 9.

paradossale comando di «amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come sé stessi». Questo comando rappresenta la sua «summa»: un fondamento tale da non poter essere posto senza che sia posto anche tutto ciò che necessariamente ne consegue, né tolto senza trascinare nel suo crollo l'intero edificio della religione[44]. L'idea di questa macchina dell'obbedienza non va tuttavia senza problemi. Emancipata da ogni rapporto con la verità e con le «sublimi speculazioni» o le «scienze» che la assumono a loro oggetto[45], l'obbedienza continua a dipendere da elementi speculativi che esigono di essere tenuti per veri. Coincidente con una «vera virtù», e dunque con un'«azione interna» liberata da ogni rapporto con l'esteriorità e con la coercizione di cui solo l'esteriorità può essere oggetto, essa contiene inoltre degli «insegnamenti morali» che riguardano non solo la semplicità, la veracità, l'integrità, la pacatezza, la costanza, la libertà, la tranquillità o la purificazione «dell'animo»[46], ma anche «tutte le particolari azioni esterne della virtù»[47]. La soluzione di questa duplice tensione, che vede la *religio* al tempo stesso escludere ed esigere un legame con la verità e l'esteriorità, dipende dal tipo di rapporto che unisce i contenuti speculativi e le azioni al comandamento dell'amore. La religione cattolica ammette sì alcuni contenuti di carattere speculativo, ma questi contenuti devono essere non solo «pochi e semplicissimi» (e lontanissimi, dunque, dalle «sublimi speculazioni» della filosofia), ma tali, inoltre, da potersi far valere come «dogmi della fede universale» solo subordinatamente al comandamento dell'amore[48]: «Dio esiste, provvede a ogni cosa, è onnipotente, e secondo il suo decreto ai pii spetta il bene e agli empi il male», in modo tale da essere «sommamente giusto e sommamente misericordioso, ovvero l'unico modello della vera vita»[49]. Questi contenuti non possono essere accolti in

[44] TTP, VII, 4; TTP, XII, 10.
[45] TTP, XIII, 1; TTP, XIII, 3.
[46] La nozione spinoziana di «animus» ricorre nel TTP con particolare insistenza, ma non ha finora ricevuto l'attenzione che meriterebbe. M. Gueroult, *Spinoza*, vol. 2, *L'âme*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, p. 10, nota 11, sottolinea l'affinità dell'uso spinoziano di questo concetto con quello cartesiano, e l'equivalenza con i concetti di *mens* e di *anima*. Più correttamente, M. Korichi, *Le concept spinoziste de* mens humana *et le lexique du* Tractatus de Intellectus Emendatione, in «Kairos», XI, 1998, pp. 9-32, mette in luce la specifica valenza affettiva del concetto e la sua differenza rispetto a concetti solo apparentemente equivalenti (*ibid.*, pp. 19-22). Per il suo campo d'indagine l'articolo non può prendere in considerazione le implicazioni morali e politiche che nel TTP si innesteranno su quelle epistemologiche e affettive.
[47] Sulle azioni esterne cfr. TTP, V, 3; TTP, VII, 7; TTP, 7, 22; TTP, XVII, 2.
[48] TTP, XIII, 3; TTP, XIV, 10.
[49] TTP, XII, 11; TTP, XIII, 8. Su questo modello e sul suo rapporto con i due contesti in cui l'*Etica* riprenderà l'idea di un «exemplar», cfr. E. Yakira, *Spinoza and the Case for*

qualità di dogmi nell'ambito della fede universale in ragione della loro dubbia verità, di cui «moltissimi» non conservano anzi «nemmeno l'ombra», ma solo per la loro necessità in vista del fondamentale comandamento dell'amore[50], assunto quale «unica norma della fede». Esse sono infatti le uniche opinioni che «l'obbedienza assolutamente impone», e senza le quali «l'obbedienza è assolutamente impossibile»[51]. I dogmi della religione non sono dogmi veri, ma dogmi pii, insomma, perché gli attributi divini ai quali esigono di credere sono tutti e soli quelli indispensabili a suscitare ammirazione ed amore verso Dio, e con essi quella devozione che già in Cartesio costituiva la passione provata verso qualcuno stimato superiore a sé e preferito persino a sé stessi[52]: verso qualcuno ai desideri o volontà del quale si può obbedire con animo puro, e che chiunque desideri perfezionare sé stesso può assumere a «modello di vera vita» e oggetto di «imitazione». Il nesso tra fede e obbedienza contribuisce a chiarire la tensione tra interiorità ed esteriorità. Lo sforzo teorico di Spinoza non è quello di opporre questi due poli, ma di specificare la modalità di connessione adeguata al comandamento dell'amore. La tensione tra «azione interna» e «azione esterna» si riflette infatti in quella tra fede e opere. Per Spinoza

Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 31-32. Mi sembra che il problema del rapporto tra l'*exemplar verae vitae* del TTP e l'*exemplar humanae naturae* dell'*Etica* meriterebbe maggiore attenzione da parte della letteratura: è innegabile, infatti, che il trattamento del modello presente nell'*Etica* ha in quello presente nel TTP il suo antecedente e il suo termine di paragone più immediati. Per un esempio di liquidazione vedi la nota 16 in M.J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambidge UP, Cambridge 2011, pp. 172-173.

[50] TTP, XIV, 8.

[51] TTP, XIV, 8, ma vedi anche TTP, XIII, 3 e TTP, XIV, 5. Sono d'accordo con chi, come T. Verbeek, *Spinoza's* Theological-Political Treatise. *Exploring the Will of God*, Ashgate, Farnham 2003, sostiene che la formulazione del 'credo minimo' presentata nel cap. XIV non include nessuna proposizione propriamente filosofica. Al tempo stesso, va notato che il 'credo' è presente nel TTP in formulazioni differenti e pienamente compatibili con le tesi della filosofia spinoziana. Questa oscillazione va compresa alla luce della strategia complessiva del TTP, che mira a distinguere e al contempo a minimizzare e nascondere la distinzione tra i diversi livelli della «vera religio». Sui problemi posti dal 'credo minimo' cfr. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, pp. 98 segg. Sulle complicazioni comportare dall'assimilazione operata da Matheron tra il credo minimo e il *Discorso della montagna* pronunciato da Gesù cfr. P. Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 79-97. Contro l'interpretazione della religione come soluzione al problema di una 'salvezza degli ignoranti' cfr. A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Ghibli, Milano 2005. Per una contestualizzazione del problema cfr. J. Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1991.

[52] R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bombiani, Milano 2003, § 83.

«non possiamo giudicare nessuno fedele o infedele se non dalle opere»: «se le opere di un uomo sono buone […] egli è fedele» e ama Dio, «se sono cattive […] è infedele»[53]. Questo argomento mi pare uno dei più fragili dell'opera[54], ma l'intenzione è chiara. L'esteriorità delle azioni può essere riabilitata in qualità di pietra di paragone della *fides*, e con essa dell'amore di Dio e dell'obbedienza ai suoi comandi, perché le azioni in questione non sono quelle estrinseche del rito o del «culto esterno», ma le opere senza le quali la fede sarebbe morta, e nelle quali può dunque manifestarsi il «culto interno» di un'obbedienza esercitata per amore del bene piuttosto che per paura del male o speranza di altro.

La centralità dell'amore, con la conseguente marginalizzazione dell'aspetto dogmatico della fede e di quello rituale del culto, permette alla religione cattolica di operare una profonda trasformazione dei rapporti di riconoscimento. Per comprendere appieno questa trasformazione e il suo significato politico gettiamo prima uno sguardo sul nesso che unisce la religione universale a quella razionale e alle religioni storiche. Anche se non si lascia in nessun modo identificare con essa, la religione cattolica converge a tal punto con quella razionale da risultarne in diversi passaggi più o meno indistinguibile. Da un lato, la religione cattolica è distinta da quella razionale per i fondamenti e gli strumenti, e sembra non avere «nulla in comune con essa»: l'idea di Dio che essa presuppone, infatti, non è quella intellettuale, e senza una simile idea la mente non vede «null'altro che sogni e menzogne», potendosi adeguare ai comandamenti divini non come a delle verità eterne, ma unicamente come a dei precetti o a delle norme[55]. Dall'altro lato, non solo la fede che accompagna la religione cattolica «non contrasta in nulla» con la finalità della ragione e «conviene» anzi con essa, ma gli insegnamenti morali da essa impartiti riguardano la «vera virtù» e possono essere «dimostrati avvalendosi delle nozioni comuni»[56], vale a dire della ragione stessa. In secondo luogo, la

[53] TTP, XIV, 7.

[54] Il comandamento divino fondamentale è quello di amare Dio e il prossimo con animo puro, ma le opere non rappresentano di per sé stesse delle testimonianze sufficienti di questo amore, perché possono derivare dal timore di Dio e della sua punizione, come del resto anche da altre paure o speranze (la paura della punizione statuale, la speranza in un premio terreno).

[55] TTP, praef., 10; TTP, XIII, 8; TTP, XV, 6.

[56] TTP, VII, 4. Su questa convenienza cfr. F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione*, in «Studia Spinozana», XI, 1995, pp. 53-80, dove la convenienza tra religione 'cattolica' e religione razionale viene concepita come articolazione di un'identità di contenuti e di una differenza dei generi di conoscenza chiamati in causa e dei livelli di perfezione e autonomia che essi sono in grado di veicolare. La mia opinione è che una vera e propria identità di

religione cattolica non rappresenta affatto una religione *ulteriore* rispetto alle religioni storiche (quella ebraica e quella cristiana, ma forse anche quella dei pagani e dei turchi), ma piuttosto il loro nucleo essenziale e condiviso, depurato da tutto ciò che le assimila alle superstizioni[57]. Questa interiorità della religione universale o naturale alle religioni storiche, che possono essere considerate in un certo senso come sue particolarizzazioni o storicizzazioni, è testimoniata innanzitutto dal modo in cui essa viene rinvenuta – nel Vecchio Testamento non meno che nel Nuovo – come ciò in rapporto al quale soltanto la Scrittura può essere considerata una rivelazione della parola divina[58]. Profeti e apostoli «gridano» *assieme* alla ragione «la parola eterna di Dio, il patto e la vera religione» che sono «divinamente iscritti nel cuore degli uomini»[59]. Intendere il loro pensiero «è ben altra cosa che intendere il pensiero di Dio, ma ciò non vale se si parla di vera religione e vera virtù», di «onestà e buoni costumi»[60]. Gli uni predicavano la religione «come legge della patria in forza del patto stretto al tempo di Mosè», gli altri «come legge universale fondandosi sulla sola forza della passione di Cristo». «I principi della retta vita» e «il culto e l'onore di Dio» erano per gli uni «più schiavitù che vera libertà» e per gli altri liberazione. La religione, assieme alla fede e agli insegnamenti morali, resta tuttavia la stessa, e coincide in entrambi i casi con quella religione universale o naturale che abbiamo visto convenire con la ragione[61]. Questa

contenuti sia riscontrabile in rapporto agli insegnamenti morali, ma non tra i dogmi del credo minimo e le tesi spinoziane.

[57] Non mi sembra in questo senso accettabile una lettura come quella di Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*, Princeton University Press, Princeton 1989, pp. 132-133. Per Yovel «ogni religione storica» è agli occhi di Spinoza una «vana religio», «religione menzognera», «alienante», che «esercita sulla vita degli adepti un impero repressivo» e si rende in questo modo strumento della tirannia. In questo senso la religione 'cattolica', in quanto «sostituto semi-razionale» o «popolare» della «religione della ragione», non potrebbe essere recepita se non 'dopo' che sia stato «ripulito il terreno» dalle religioni storiche. Si perde allora di vista la capacità della religione di fungere non solo da supporto dei poteri costituiti, ma anche della loro contestazione, e diventa difficile comprendere a quali condizioni, come riconosce Yovel stesso, la religione «cattolica» potrebbe apparire come *interna* alle religioni storiche grazie a una semplice operazione ermeneutica. M.A. Rosenthal, *Spinoza's Dogmas of the Universal Faith and the Problem of Religion*, in «Philosophy and Theology», XIII, n. 1, 2001, pp. 53-72 sottolinea che la religione universale non è chiamata a sostituire le religioni particolari, ma a favorirne l'integrazione o la tolleranza reciproca.

[58] TTP, VII, 4; TTP, XII, 10.

[59] TTP, XII, 1.

[60] TTP, XII, 9; TTP, II, 12.

[61] TTP, II, 12; TTP, II, 15; TTP, XII, 8. Per la fede vedi TTP, XIII, 1, dove prima si afferma che la conoscenza che Dio «tramite i profeti» universalmente pretese era quella del suo amore e della sua giustizia, e poi si accostano Geremia, Mosè e Giovanni nella riduzione

immanenza della religione naturale e universale alla particolarità delle religioni storiche, che riflette sulle seconde la stessa conformità alla ragione caratteristica della prima e permette di concepire il razionale e l'universale come la struttura comune agli immaginari storicamente determinati, presuppone una capacità della ragione di iscriversi nel territorio dell'immaginario della quale il *Trattato* non è interessato e probabilmente non è in grado di rendere conto, e che a mio avviso troverà la sua giustificazione solo nel meccanismo dell'«imitazione degli affetti» esposto nell'*Etica*[62]. Anche senza approfondire questo problema[63], tale immanenza permette comunque di scorgere la specificità dei rapporti di riconoscimento veicolati dalla fede universale.

L'immaginario ebraico dell'elezione – con il suo corredo di miracoli profezie e riti – istaurava una modalità di riconoscimento speculare, che riduceva il comandamento dell'amore verso il prossimo a comandamento dell'amore per la patria e il concittadino escludendo ogni riconoscimento

di questa conoscenza «a pochi elementi». Cfr. P. Totaro, *La Religion catholique ou universelle. Philosophie, théologie et politique chez Spinoza*, in *Spinoza transalpin*, a cura di Ch. Jaquet e P.-F. Moreau, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, pp. 97-115. Non sono d'accordo con P. Totaro, *'Instrumenta mentis'. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze 2009, pp. 170-171, quando identifica *vera religio*, *religio catholica* e religione razionale.

[62] Cfr. F. Toto, *Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'*Etica *di B. Spinoza*, in «Rivista di Storia della filosofia», n. 2, 2016, pp. 221-242.

[63] Anche se il *Trattato* non è in grado di spiegare la convergenza della religione ebraica con quella cattolica e con quella razionale, i riferimenti alla figura di Cristo sparpagliati nel testo permettono di intuire le ragioni dell'apparizione storicamente situata della religione cattolica. Il cristianesimo non è né religione razionale né religione universale, per via dalla diversità dei dogmi introdotta già dagli apostoli, dei particolarismi generati da questa diversità, della reintroduzione dei riti, della classe di sacerdoti chiamata a custodire quei dogmi e amministrare quei riti (TTP, V, 13; TTP, XI, 8-10). Cristo, tuttavia, è l'eroe della religione razionale non meno che di quella cattolica. È l'eroe della prima perché comunica con Dio da mente a mente, percepisce le cose in modo adeguato, non parla secondo autorità ma come maestro che offre insegnamenti morali derivanti dalla legge universale e razionale, inviato a tutte le nazioni per correggere gli animi piuttosto che le azioni esterne educando a comportarsi rettamente non più per mandato di una legge positiva, ma per costante decreto e dell'animo (TTP, III, 11; TTP, IV, 10; TTP, V, 3; TTP, VII, 7). È invece l'eroe della religione cattolica perché, pur conoscendo le cose in modo adeguato, è costretto dall'ostinazione del popolo a impartire i propri insegnamenti in modo oscuro, adeguandoli all'indole della plebe e fissandoli nella forma dei pochi e semplicissimi dogmi della fede universale (TTP, IV, 10; TTP, XI, 9). Pur esistendo da sempre nelle religioni storiche in una forma resa spuria dal moltiplicarsi dei dogmi e delle obbligazioni esterne, la religione cattolica può emergere storicamente nella propria purezza e naturalità, quale forma dell'immaginario massimamente adeguata alle esigenze del lume naturale, solo ad opera di un uomo dell'intelletto quale il Cristo spinoziano.

del diverso e conducendo a una chiusura comunitaria nella quale ci si poteva rapportare all'altro solo come a un nemico. Attraverso la riabilitazione del comandamento dell'amore in tutta la sua tendenziale universalità[64], la riduzione dell'apparato teologico ai pochi e semplicissimi dogmi indispensabili a disporre anche gli ignoranti all'esercizio delle virtù, la sospensione dell'autorità degli interpreti della parola divina e dei ministri del culto, emerge una modalità di riconoscimento in larga misura invertita rispetto a quella promossa delle religioni storiche e capace di moderare la conflittualità che esse portano con sé. La risignificazione del comandamento dell'amore non lascia spazio al tipo di riconoscimento esclusivo implicato nell'idea ebraica di elezione, perché amare Dio diviene tutt'uno con amare l'altro in generale come sé stesso, e questo amore è incompatibile con il desiderio di qualunque bene esclusivo. L'uomo, infatti, può amare Dio ed esserne riamato, testimoniargli la propria devozione e intercettarne l'apprezzamento, solo attraverso la pratica di una virtù che non ammette alcuna opposizione tra il Sé e l'Altro. La minimizzazione dei dogmi, con la conseguente esclusione di tutti quelli «che possono essere considerati pii da taluni ed empi da talaltro» e generare «occasione di disputa tra gli onesti», è volta a eliminare i conflitti che rischiano di ridurre «la chiesa a un'accademia e la religione […] a una disputa», le lotte per il monopolio della parola divina e dell'autorità derivante dal riconoscimento di questo monopolio, le inimicizie che oppongono non solo religioni diverse ma anche le diverse sette di una stessa religione ed espongono quindi la comunità al rischio della divisione. Il rapporto di implicazione reciproca tra fede e opere, con il risalto conseguentemente conferito alla virtù che si esprime nella pubblicità delle condotte, costringe a riconoscere come fedele qualunque uomo onesto e amante della giustizia, anche qualora le sue opinioni divergano dalle proprie, e come infedeli, viceversa, tutti coloro da cui quest'uomo fosse eventualmente perseguitato[65]. In questo modo esso obbliga ciascuno a riconoscere all'altro la medesima libertà di interpretare la scrittura e adattare la fede alle proprie opinioni che rivendica per sé e a non escludere la legittimità di nessuna opinione al di fuori di quella secondo la quale qualcuno può essere escluso per la sola diversità delle sue opinioni[66]. Facendo passare in secondo piano l'importanza dei riti, la religione cattolica permette al riconoscimento di emanciparsi dall'attaccamento feticistico agli aspetti più estrinseci della religione, in forza dei quali «non si potrebbe distinguere se qualcuno sia cristiano, turco, ebreo o pagano se non dall'abito

[64] TTP, XIX, 11.
[65] TTP, XIV, 7.
[66] TTP, VII, 22; TTP, XIV, 1.

o dal culto esterno, oppure dal fatto che frequenta questa chiesa piuttosto che un'altra, o infine perché è schiavo di questa o quella opinione, o perché giura sempre sulle parole di qualche maestro»[67]. L'irrilevanza in cui vengono a cadere tutti gli elementi particolaristici che definiscono le identità dei singoli in quanto membri di una qualsiasi comunità ristretta in favore di un comandamento dell'amore verso il prossimo in quanto semplice membro del genere umano infrange ogni chiusura comunitaristica. Non permettendo a nessuno di «distinguersi» per ragioni diverse da «virtù e grandezza d'animo»[68], essa sgombera il campo a un riconoscimento rivolto alle qualità universalmente umane, e anzi al riconoscimento non più speculare del diverso da parte del diverso. In quanto nucleo condiviso e conforme a ragione di tutte le religioni particolari, attraverso il quale il naturale mostra di realizzarsi nello storico come l'identico nel diverso, la religione universale costituisce una cornice nella quale la diversità può essere da un lato tollerata in quanto indifferente rispetto a ciò che accomuna, dall'altro valorizzata in quanto veicolo di intensificazione della comunanza stessa[69]. Gli uomini possono credere quello che vogliono e sbagliare «senza peccato» riguardo a tutto ciò che eccede i pochi e semplicissimi dogmi della fede universale. Essi sono anzi «tenuti» a ripetere il gesto col quale i profeti e gli apostoli adattarono la parola divina alle loro capacità e a quelle del volgo nella maniera più atta a suscitare devozione, interpretando i dogmi della fede in modo da «rafforzarsi nell'amore della giustizia», obbedire a Dio con pieno consenso dell'animo e senza riserve o esitazioni[70], massimizzare quell'obbedienza al comandamento divino che rappresenta appunto il nucleo condiviso della religione.

Su queste basi, la finalità immediatamente etica della religione cattolica

[67] TTP, praef., 9; TTP, V, 12. Da notare che questa impossibilità di riconoscere un cristiano, un turco, un ebreo o un pagano gli uni dagli altri se non a partire da elementi estrinseci viene denunciata qui con tonalità polemiche e come qualcosa di sopravvenuto («siamo giunti al punto che…»), ma costituisce in realtà, per Spinoza, una impossibilità intrinseca.
[68] TTP, V, 10; TTP, XIV, 7 e 8.
[69] Sull'idea di tolleranza cfr. F. Mignini, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 163-197. Più centrato sull'aspetto politico del problema, invece, R. Caporali, *Spinoza e la tolleranza*, in «Etica & Politica», VI, n. 1, 2004, pp. 1-20. Per una lettura della tolleranza a partire dalla teoria della virtù sviluppata nell'*Etica* e come un aspetto della *generositas*, in grado di arginare l'intolleranza legata alla passione dell'ambizione, cfr. M.A. Rosenthal, *Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics*, in «Journal of the History of Philosophy», XXXIX, n. 4, 2001, pp. 535-557. Rosenthal è tornato sul tema da un punto di vista più interno al TTP in Id., *Spinoza's Republican Argument for Toleration*, in «Journal of Political Philosophy» XI, n. 3, 2003, pp. 320-337.
[70] TTP, XIII, 9; TTP, XIV, 8; TTP, XIV, 11.

sembra un fatto incontestabile. Come potrebbe una religione che conviene con la ragione proprio per il fatto di esortare alla «vera virtù» non essere uno dei «mezzi» richiesti dal «fine di tutte le azioni umane», vale a dire dal fine propriamente etico di un sommo bene coincidente con lo sviluppo della razionalità e della virtù[71]? Per concludere questo contributo vorrei richiamare l'attenzione sui passaggi che indicano esplicitamente o implicitamente il carattere immediatamente politico della religione cattolica e della sua utilità. Subito dopo aver sostenuto che la «potenza della ragione» non si estende fino al punto di poter determinare se gli uomini possano o non possano «giungere alla beatitudine con la sola obbedienza senza l'intelligenza delle cose», Spinoza ricorda che la ragione «è davvero la luce della mente, senza la quale la mente null'altro vede che sogni e menzogna». A mio avviso, non potrebbe essere più chiaro nell'assimilare la fede che assicura beatitudine in cambio di obbedienza a una *pia fraus* incapace di mantenere la propria promessa: è vero che in diversi contesti quella beatitudine viene qualificata come «vera beatitudo», e che questa qualifica sembra assimilarla alla beatitudine della Parte quinta dell'*Etica*, ma è anche vero che almeno in un caso compare come beatitudine «secondo la legge», la stessa legge che fu trasmessa «solo per coloro che mancano di ragione» e dalla quale uomini dell'intelletto quali Salomone o Gesù si sentirono liberati e cercarono di affrancare gli altri[72]. Questi passaggi escludono la possibilità di effetti propriamente etici della religione cattolica senza pronunciarsi positivamente sulla loro natura. Altri passi sono tuttavia meno reticenti circa i motivi sostanzialmente politici per i quali quella religione può e deve essere ragionevolmente accolta. La religione è infatti non solo «di grande conforto per coloro che non si segnalano per capacità razionali», ma è per ciò stesso «causa di non disprezzabile utilità per lo Stato (*reipublicae*)», e il suo insegnamento è «salutare e necessario nello Stato (*republica*)» perché previene molte «cause di disordine e di crimine» e permette agli uomini di vivere «in pace e in concordia»[73]. Queste indicazioni rendono visibili una serie di dettagli che tendono a sfuggire a una prima lettura, e con essi il legame che unisce il tema della *religio catholica* a quello della repubblica.

Il primo di questi dettagli è rappresentato dall'uso del concetto di giustizia, che compare decine di volte a fianco di equità, carità, pietà, misericordia e purezza come una delle virtù caratteristiche della fede e delle opere comandate dalla religione. Come è noto, però, la giustizia non è per Spinoza semplicemente «la volontà ferma e costante di attribuire a ciascuno

[71] TTP, IV, 4.
[72] TTP, XV, 6; TTP, XIV, 3; TTP, II, 16; TTP, III, 11.
[73] TTP, XV, 7; TTP, XIV, 11.

il suo», ma, più precisamente, la «disposizione costante ad attribuire a ciascuno ciò che gli compete per diritto civile»[74]. Che non si tratti di un equivoco lessicale è testimoniato da diversi luoghi dal sapore hobbesiano. «Il culto religioso e l'esercizio della pietà devono conformarsi alla pace e all'utilità dello Stato». «In favore del prossimo non può essere compiuta nessuna pia azione che non sia empia ove ne derivi un danno per lo Stato (*reipublicae*), e – al contrario – a danno del prossimo non può essere commessa alcuna empietà che non si ascriva a pietà ove sia compiuta al fine della conservazione dello Stato (*reipublicae*)», laddove naturalmente solo la somma potestà può sapere cosa sia utile e cosa dannoso per lo Stato[75]. Se ne deve concludere che «a nessuno è lecito prestare aiuto a un altro ove ciò comporti danno […] all'intero Stato», e questo non già 'nonostante', ma al contrario 'perché' «siamo tenuti *per mandato divino* a trattare tutti con pietà e a non arrecare danno ad alcuno»[76]. Questo uso della legge divina come strumento di legittimazione del potere statuale e di motivazione per l'osservanza dei suoi decreti[77] permette di leggere con uno sguardo diverso la tesi che introduce il discorso sulla funzione politica della religione, secondo il quale «la conservazione dello Stato dipende principalmente dalla fedeltà (*fides*) dei sudditi, dalla loro virtù e dalla loro costanza nell'eseguire i comandi», ed è «massimamente soggetto colui che con animo integro delibera di obbedire a tutti gli ordini di un altro»[78]. Nulla esclude che la *fides* di cui si parla in questo contesto sia quella legata alla religione: la *fides* che ritorna alla fine dell'opera come «assolutamente necessaria in una repubblica», tolta la quale insorge una «corruzione di tutti i buoni costumi» che mina le fondamenta stesse dell'obbedienza ed è inevitabilmente accompagnata dalla sedizione[79]. Si comprende così che la religione cattolica rappresenta una risposta al medesimo problema politico che aveva già trovato una prima soluzione nella religione ebraica, quale però deve essere riformulato in ragione di circostanze storiche profondamente mutate, nelle quali nessuna nazione può più isolarsi dalle altre e il pluralismo religioso rappresenta ormai un dato di fatto. «Il fine ultimo della repubblica

[74] TTP, IV, 2; TTP, XI, 15.
[75] TTP, XIX, 2; TTP, XIX, 10.
[76] TTP, XIX, 11.
[77] TTP, XIX, 11. Va notato che come nel *De cive* di Hobbes la legge naturale, in quanto comandamento divino, viene non negata ma determinata da quella civile, così in Spinoza l'universalità del comandamento dell'amore trova nei confini del diritto statuale non la sua negazione, ma le condizioni della sua massimizzazione.
[78] TTP, XVII, 4; TTP, XVII, 2.
[79] TTP, XX, 11.

[…] consiste […] nel liberare ciascuno dalla paura, affinché ognuno viva […] senza rivaleggiare in odio, ira, inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo. Fine della repubblica è dunque, in realtà, la libertà»[80]. La diversa modalità di riconoscimento associata alla religione cattolica lascia passare in secondo piano le opinioni e le appartenenze per istituire una distribuzione della stima pubblica mediata dal «solo esercizio della carità e della giustizia». Essa rappresenta il correlato di una repubblica in grado di governare gli uomini «in modo tale che, pur nutrendo convinzioni diverse e contrarie, possano tuttavia vivere in concordia»: «il solo rimedio» agli scismi, ai tentativi di dirimere controversie teologiche tramite strumenti giuridici coercitivi, alle resistenze e alle sedizioni che questi tentativi non possono fare a meno di generare[81]. La libertà di pensiero e di parola alla quale la religione cattolica è tesa a sgomberare il campo non va dunque letta come il segno di un presunto liberalismo spinoziano, teso a una limitazione del potere statuale, ma proprio al contrario in rapporto a una tecnica di governo capace di fare della stessa libertà uno strumento di sicurezza e obbedienza, vale a dire di massimizzazione del potere. Si può attribuire una finalità etica alla religione cattolica, ma solo a condizione di non intendere questa finalità come opposta o in qualche modo indipendente da quella politica: è solo la sua complicità con la forma di potere repubblicano, infatti, a permettere a quella religione di contribuire all'eliminazione dei fattori affettivi, sociali e istituzionali che ostacolano lo sviluppo della razionalità e dell'autonomia ad essa connessa.

[80] TTP, XX, 6.
[81] TTP, XVIII, 6.

Mariannina Failla

Per la libertà eretica

Con le seguenti riflessioni vorrei porre la seguente domanda: il dogma è consustanziale all'eresia, si tratta di due momenti indiscernibili e inseparabili l'uno dall'altro oppure no? Per rispondere credo sia proficuo analizzare quei passi dedicati all'eresia da pensatori eretici e condannati come tali dall'ortodossia religiosa sia cattolica sia ebraica. Si tratta di Lutero e Spinoza: averli scelti non è dovuto tanto al fatto che rappresentano due diversi attacchi a due diverse ortodossie religiose, bensì prevalentemente alla convinzione che il teologo antipapista e il filosofo ebreo, pur nelle loro diverse soluzioni al tema 'eresia', possono essere ritenuti figure nodali di un processo che li attraversa e, in una certa misura, li supera culminando nella visione laica della religione promulgata da Lessing.

1. *Lutero e la vocazione al dogma*

Lutero affronta il tema dell'eresia nello scritto *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza* del 1523. Il discorso sull'eresia segue subito dopo una chiara presa di posizione sulla libertà del pensiero religioso contro la censura del potere politico:

> «Se dunque il tuo principe o il tuo signore secolare ti comanda di parteggiare per il papa, di credere in questo o quello oppure ti ordina di disfarti di certi libri [e qui Lutero allude ai propri libri che con un editto imperiale del 1521 furono mandati al rogo], devi dire così: […] Caro signore io vi debbo l'ubbidienza per quanto concerne il corpo e i beni. Se voi mi ordinate qualcosa secondo la misura del vostro potere sulla terra, io vi ubbidirò. Ma se mi ordinate di credere [a modo vostro] o di disfami dei libri, allora non ubbidirò

> perché in questo modo siete un tiranno, vi spingete troppo in alto, date ordini là dove non avete né diritto né potere di darli»[1].

In questi passi Lutero propone una coppia di opposti che ha attraversato tutta la sua teologia. Si tratta della coppia esteriore/interiore. L'esteriorità in Lutero ha due significati: se legata alla Rivelazione, essa coincide con la forma/specie contraria, è nascondimento e svuotamento, negazione di sé; lo stesso Dio si dà a vedere, si rende esteriore, si rivela negando la propria natura nella carnalità del Cristo. Se connessa alla mondanità, l'esteriorità riguarda i rapporti di forza e di sudditanza alla legge secolare. L'interiorità, invece, è il luogo in cui l'uomo può sperimentare la sua Grazia o la sua dannazione, ed è sempre aperta, anche se in modo imperscrutabile, all'edificazione, alla scelta paradossale e fideistica della Croce del Cristo. Nella riflessione sui limiti del potere secolare, coerentemente con quanto appena detto, Lutero contrappone la regolamentazione secolare della vita del corpo e della proprietà (ossia la regolamentazione dell'esteriorità mondana, della società civile, basata sull'esercizio della forza) al dominio dell'interiorità spirituale. Ed è proprio partendo dalla netta separazione fra interiorità ed esteriorità che Lutero muove un forte attacco alla censura civile e politica delle eresie. Così Lutero:

> «Tu però obietti: "D'accordo il potere secolare non costringe a credere, ma impedisce esteriormente che la gente venga sedotta con una falsa dottrina, diversamente come ci si potrebbe difendere dagli eretici?" Risposta: questo lo devono fare i vescovi: a loro, e non ai principi, è affidato questo compito. *L'eresia infatti non si può mai e poi mai impedire con la forza*. Ci vuole un modo di procedere diverso perché qui si tratta di una faccenda diversa e di tutt'altra battaglia rispetto a quella che si combatte con la spada. Qui è la parola di Dio che deve combattere. Ma se questa non avesse successo, di certo non lo avrebbe neppure il potere temporale, se anche inondasse il mondo di sangue»[2].

Anche la repressione più spietata, violenta e sanguinaria non avrebbe alcun potere sulla forza e potenza spirituali dell'eresia. L'esercizio esteriore della forza non solo non può nulla contro la libertà interiore, ma finisce per avere esiti opposti: rafforza – sostiene Lutero – sia la fede sia l'eresia:

> «Inoltre *non c'è miglior modo di rafforzare la fede, come pure l'eresia, che contrastarla con la sola forza, senza la Parola di Dio*. Infatti si sa con certezza che questa violenza non propugna una giusta causa e

[1] M. Luther, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza*, Claudiana, Torino 2015, p. 137.
[2] *Ibid.*, p. 145.

> agisce contro il diritto poiché procede senza la Parola di Dio e non sa farsi valere altrimenti che con la sola forza, come fanno le bestie irragionevoli. […] Vedi dunque quanto bravi e intelligenti siano quei [nostri] Cavalieri. Vogliono cacciare l'eresia, ma non ottengono altro che rafforzare la controparte, rendere se stessi sospetti e giustificare gli altri. *Mio caro se vuoi cacciare l'eresia devi trovare il giusto accorgimento per strapparla innanzitutto dal cuore e per distoglierne radicalmente e in modo convinto le persone*. Con la violenza non lo realizzerai, ma rafforzerai soltanto l'eresia. Che guadagno ne hai se rafforzi l'eresia nel cuore e la indebolisci solo esteriormente, sulla bocca costringendola a mentire? Ma la Parola di Dio illumina il cuore e così tutte le eresie e gli errori cadono da sé fuori dal cuore»[3].

Nelle parole a difesa della forza spirituale dell'eresia si ritrovano altri due capisaldi della teologia luterana: il primo concerne la convinzione che il diritto e il potere secolare siano efficaci sul cuore dell'uomo solo se fondati nella Parola divina[4]. Lutero, infatti, nel primo *Libro* sull'autorità secolare sancisce un uso morale del diritto civile da parte di Dio: la spada – scrive Lutero – ha una funzione, uno status divino (*eyn gottlicher stand*)[5]: è infatti volontà di Dio servirsi della spada e del diritto secolare per edificare il proprio popolo punendo i malvagi (ossia gli egoisti, gli stolti assetati di dominio e di potere mondani) e difendendo i buoni. L'uso morale della legge secolare da parte di Dio rimane anche nell'esegesi luterana del *Nuovo Testamento*[6] in cui l'autentica natura del cristiano si definisce tramite l'amore per il malvagio e per il violento, poiché l'ira non è questione umana, ma divina:

> «In Matteo 5 si legge "Voi avete udito che fu detto occhio per occhio e dente per dente". *Ma io vi dico non contrastate il malvagio,* anzi se uno ti percuote sulla guancia destra porgigli anche l'altra, e a chi vuole litigare con te e prenderti la tunica lasciagli anche il mantello e se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due. Così Paolo in *Romani* 12 "non fate le vostre vendette miei cari, ma cedete il posto all'ira di Dio, poiché sta scritto: "la vendetta è mia. Io darò la retribuzione"»[7].

[3] *Ivi*.
[4] Franco Buzzi mette in risalto il sodalizio essenziale alla teologia luterana fra Promessa e Parola divina in F. Buzzi, *Erasmo e Lutero. La porta della modernità*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 17-50.
[5] Luther, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza*, cit., p. 82.
[6] Seguendo la lettera paolina secondo cui la legge è stata data per gli ingiusti, Lutero sostiene che la legge serve a Dio per impedire l'esteriorizzazione della malvagità ai non cristiani e per iniziare alla grazia e alla giustificazione divina l'uomo che sa vedere ed assumere su di sé la propria essenziale negatività (*Ibid.*, pp. 87-89).
[7] *Ibid.*, p. 81; per l'esigenza di individuare nella spiritualità divina il solido fondamento del diritto secolare si veda anche *ibid.*, p. 79.

Il vero cristiano è, dunque, colui che «non ostacola il malvagio» e così facendo instaura un rapporto di fratellanza fra gli uomini capace di esautorare e rendere vana ogni pulsione di dominio e con essa anche la legge secolare, il cui uso esteriore coincide con l'uso della forza. Il vero cristiano è, così, l'autentico rivoluzionario, colui che sferra un attacco mortale all'uso della sola forza e autorità secolari perché non accetta gerarchie, anzi le capovolge, ponendosi sempre al di sotto e al servizio dell'altro. Queste idee preparano in definitiva anche la fisionomia dell'autentico principe cristiano. La sua caratteristica è, infatti, «avere considerazione per i […] sudditi e rendere il [proprio] cuore molto disponibile verso di loro»[8]; questo però ha vero senso cristiano se il principe mette tutti i suoi sentimenti al servizio del proprio popolo abbandonando l'idea di essere principe in quanto possessore del suo regno e del suo popolo. In questo modo Lutero non solo difende dalle ingerenze del potere politico le idee religiose, ma immagina una cristianità secolarizzata capace di superare e sovvertire l'ordine gerarchico e cetuale della società, concependo il potere politico non come dominio, bensì come servizio di carità ed amore per i sudditi. Fin qui il primo caposaldo della visione luterana, grazie al quale Lutero dall'uso morale che Dio fa della legge civile arriva a concepire l'esautorazione dell'esercizio esteriore ed autoritario della legge secolare tramite il diffondersi della 'vera' fede cristiana.

Il secondo caposaldo è dato dalla convinzione che costituisca eresia la commistione pervertita e perversa di secolarità e spiritualità per cui «nessuno si attiene al proprio compito»[9]; è perverso ed eretico, scrive Lutero, il fatto che

> «I vescovi devono tralasciare la Parola di Dio e non governare le anime con essa, ma devono ordinare ai principi secolari di governare le anime con la spada. Inversamente i prìncipi secolari devono lasciar correre l'usura, il furto, l'adulterio, l'omicidio e altre opere malvage, e anzi compierle essi stessi, e poi lasciare i vescovi punire [i colpevoli] con lettere di scomunica e in questo modo si invertono realmente le scarpe, si governano le anime con il ferro e il corpo con le lettere di scomunica, cosicché i prìncipi secolari governano spiritualmente e i prìncipi della Chiesa mondanamente»[10].

In una sola parola è perversa ed eretica l'idea della religione imperiale che fonde e confonde il potere secolare con quello divino. Possiamo dunque concludere che la riflessione luterana sull'eresia apre alla lotta contro la

[8] *Ibid.*, p. 159.
[9] *Ibid.*, p. 147.
[10] *Ivi*.

censura e alla difesa della pluralità delle idee religiose da un lato e all'esautorazione, in fondo rivoluzionaria e sovvertitrice, dell'esercizio della forza nella società di veri cristiani dall'altro.

Eppure nei passi commentati, Lutero, eretico ormai conclamato, non esclude affatto il peccato di eresia. L'eresia esprime una forza spirituale malvagia la cui potenza interiore è identica a quella della fede. L'eresia viene identificata con il diavolo, il solo vero responsabile, nel caso della Chiesa cattolica, dell'inversione e confusione di regno secolare e spirituale[11]. Da eretico, egli non difende dunque la possibilità interiore, spirituale del pensiero eretico in sé, si limita a non considerare l'eresia perseguibile dalle leggi secolari, ma non rinuncia alla forza del dogma: il principe con gli strumenti esteriori della forza non può nulla contro il diffondersi di libere idee religiose, ma spetta al potere spirituale della Parola di Dio emendare, redimere, cancellare il pensiero eretico. Si deve, poi, aggiungere che la stessa apertura luterana alla libera circolazione secolare delle idee religiose non solo non si emancipa dalla coppia dogma/eresia, ma subisce una flessione proprio nei rapporti di Lutero con gli Anabattisti e con i seguaci di Zwingli. Contro di essi, infatti, pur sotto la forte sollecitazione di Melantone, Lutero chiese l'uso repressivo della spada, l'intervento autoritario del potere politico proprio pochi anni dopo lo scritto sull'autorità secolare (sette anni dopo, nel 1530). La stessa idea di una società cristiana in grado di superare la divisione cetuale che ha spinto alcuni teologi protestanti verso il socialismo (si pensi al socialismo cristiano del giovane Karl Barth e alla sua amicizia con i Blumhardt)[12] è ritenuta da Lutero stesso un ideale di difficile attuazione; pochi, o forse nessun uomo è un vero cristiano per cui alla fine diviene necessario giustificare l'uso della forza nel governare gli uomini perché almeno si impedisce loro di manifestare esteriormente l'empietà di cui sono ricolmi:

> «Dice Paolo che la legge è stata data per gli ingiusti; vale a dire, affinché coloro che non sono cristiani siano da fuori trattenuti a forza mediante la legge, dal compiere azioni malvage, come udiremo in seguito. Ma poiché nessun uomo è per natura cristiano o giusto, ma tutti sono invece peccatori e malvagi, Dio mediante le leggi impedisce a tutti loro di poter tradurre esteriormente in opere la propria malvagità a proprio piacimento»[13].

[11] *Ibid.*, pp. 147-149.
[12] G. Miegge, *Introduzione* a K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. XI-XVIII.
[13] Luther, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza*, cit., pp. 87-89.

Si può dunque asserire che in Lutero pur avviandosi il processo di emancipazione dagli abusi e dalle perversioni dell'autorità secolare rispetto al sentimento religioso, non si mette in atto un'autentica liberazione dal pensiero dogmatico e si indugia sull'uso della forza nella società civile per contenere anche solo esteriormente la malvagità dell'uomo.

2. *Spinoza e l'obbedienza: il discrimine fra fede ed eresia*

Passiamo ora ad una breve considerazione del pensiero di Spinoza riguardo all'eresia. A questo scopo è utile guardare ai contenuti del capitolo XIV del *Trattato teologico-politico* in cui viene delineata la figura del ribelle, dell'infedele, dunque dell'eretico accanto a quella dell'Anticristo, del persecutore.

In quel capitolo Spinoza parte dal presupposto che lo scopo supremo della Scrittura sia «insegnare l'obbedienza»[14] e in questa frase apparentemente molto semplice ed elementare sono racchiuse varie questioni anche complesse e delicate: a) in primo luogo la fede è dichiarata come qualcosa di assolutamente altro rispetto alla filosofia. Filosofia e religione devono essere ben distinte e separate nelle loro finalità e princìpi e nelle loro leggi: l'ambito dei dogmi della verità è del tutto bandito dal messaggio scritturale in entrambi i Testamenti. Già Mosè – il profeta di una religione ancora nazionale, in grado però di udire la vera voce di Dio – non «pretese di convincere gli Israeliti con la ragione, bensì di obbligarli con il patto, con i giuramenti e con i benefizi, imponendo quindi al popolo di obbedire alle leggi con la minaccia dei castighi e esortandolo a ciò con la promessa dei premi: mezzi tutti questi, che non hanno di mira la scienza, ma soltanto l'obbedienza»[15]; nella religione universale questo rapporto si evolve passando dalla paura dei castighi all'esercizio consapevole della propria umanità coincidente con l'obbedienza alla virtù dell'amore; b) nel solco della netta differenziazione dalla filosofia, la religione si basa su un solo comandamento, la cui natura è pratico-morale: si tratta della legge della carità e dell'amore; c) tale legge è poi eguagliata all'unico attributo di Dio che l'uomo può vedere, ovvero cogliere ed assumere consapevolmente, nell'esercizio della carità verso il prossimo; detto diversamente: la pratica dell'amore, la quale deriva dall'obbedienza alla legge della Scrittura, è anche il momento in cui l'uomo diviene consapevole della presenza di

[14] B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1980, p. 345.
[15] *Ivi*.

Dio e se ne assicura tramite la propria prassi etica; d) questo primato della prassi ci conduce ad un altro elemento della Rivelazione: soltanto le opere di amore e carità sono testimonianza di vera fede.

La fede – scrive Spinoza – «è salutare non per sé, ma soltanto in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo […], per sé la fede senza le opere è morta»[16].

Si è sottolineato il primato pratico nella definizione della fede, ma interessante e complessa sarebbe l'indagine sul rapporto fra prassi e credenza in tale definizione. In alcuni passi del *Trattato teologico-politico* dedicati all'ignoranza o meno delle nozioni e degli attributi di Dio, l'intreccio di credenza e pratica morale diviene così stretto da essere inestricabile e in un certo senso circolare; da un lato «ignorare», dunque non avere alcuna base per le proprie credenze, non rende possibile alcuna obbedienza, e con essa alcuna pratica di carità ed amore; dall'altro posta l'obbedienza, ossia la pratica etica dell'amore, è automaticamente posta la possibilità di avere consapevolezza delle nozioni divine, si potrebbe dire è automaticamente posta la possibilità di avere una certezza performativa dell'esistenza di Dio, altrove definita paradigma o esemplare della «vera vita»[17]. Così Spinoza:

> «Per trattare dunque ordinatamente dell'intera questione incomincio dalla definizione della fede, la quale, in base al fondamento da noi stabilito, va definita come nient'altro se non l'avere di Dio tali nozioni che, ignorate, è tolta l'obbedienza verso Dio e posta tale obbedienza sono necessariamente poste»[18].

Senza consapevolezza degli attributi divini è tolta la possibilità della credenza e pertanto anche quella dell'obbedienza alla legge dell'amore verso gli altri, al tempo stesso però con l'obbedienza è già implicitamente posta la consapevolezza morale delle nozioni di Dio. Qui il rimando reciproco e in un certo qual modo circolare di credenza consapevole e agire pratico sembra essere sufficientemente testimoniato. Tutto questo si deve, poi, poter conciliare con l'idea espressa nel capitolo I del *Trattato* secondo cui «la causa della Rivelazione di Dio sta nella natura della mente». Per Spinoza la mente sa rivolgersi con pari efficacia alla conoscenza distinta 'della natura delle cose e delle condotte di vita', mostrando così la propria destinazione insieme pratico-cognitiva che lascerà tracce nella stessa visione leibniziana della coscienza:

[16] *Ibid.*, p. 347.
[17] *Ibid.*, p. 349.
[18] *Ibid.*, p. 346.

> «Poiché dunque la nostra mente, per il fatto che contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa, ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e *direttive della vita*, possiamo ben affermare che nella natura della mente, concepita come tale, consiste la causa prima della divina rivelazione; tutte le cose, infatti, che noi conosciamo chiaramente e distintamente sono a noi dettate dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più eccellente e conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in se stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto»[19].

Nel rapporto fra credenza e prassi etica una cosa risulta certa: Spinoza non vuole proporre un intellettualismo religioso che ricondurrebbe ad una dimostrazione logico-matematica di Dio. Ne è testimone il suo attacco al dogmatismo da un lato e allo scetticismo[20] dall'altro, ossia il suo bisogno di differenziarsi nettamente sia dalla riduzione della Scrittura alla ragione sia dalla riduzione della ragione alla Scrittura. È solo la pratica dell'amore e della giustizia la vera dimostrazione della conoscenza di Dio.

Scrive Spinoza:

> «E Giovanni nella prima *Epistola* 4.7-8. "Chiunque ama [il prossimo] è nato da Dio e conosce Dio, chi non ama non conosce Dio, infatti Dio è carità"»[21].

Se questo è vero solo chi opera nell'amore ha la consapevolezza di conoscere Dio, ne ha certezza morale – cosa ben diversa dalla conoscenza scientifico-filosofica-metafisica di Dio.

È, allora, il connubio indissolubile di teologia e pratica morale il risultato più interessante delle pagine prese in considerazione per ragionare sul concetto di eresia.

Innanzitutto tale connubio permette la separazione fra i dogmi della verità e quelli della *pietas*. Con tale separazione Spinoza apre alla libertà di interpretazione della rivelazione scritturale. E lo fa a vari livelli: tutte le riflessioni e le dispute filosofiche su Dio sono ammissibili purché non deviino dall'esercizio della *pietas* verso l'altro. L'unica censura che segna il discrimine tra libertà interpretativa ed eresia è proprio un criterio etico: obbedire alla legge rivelata dell'amore secolarizzandola, ossia facendo sì che «gli uomini

[19] *Ibid.*, pp. 20-21.
[20] *Ibid.*, cap. XV, pp. 359 segg.
[21] *Ibid.*, p. 347.

vivano nella pace e nella concordia»[22]. Non solo, ma il criterio morale come discrimine fra il fedele e l'infedele induce Spinoza a tornare su un aspetto affrontato già nel primo capitolo del *Trattato*: quello dell'immaginazione dei profeti nell'interpretazione della Rivelazione scritturale.

In quel primo capitolo egli differenzia l'interpretazione mosaica della legge dalle interpretazioni degli altri profeti (Samuele, Abramo, Giuseppe, Giosuè), distinguendo fra la capacità immaginifica di Mosè di attingere in modo veridico alla rivelazione divina e l'immaginazione profetica degli altri i quali suppongono, sognano, credono di vedere e udire.

> «Se, dunque, noi scorriamo i Sacri Volumi, vediamo che tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell'uno e nell'altro modo insieme. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell'immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie, in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose»[23].

Ora la differenziazione fra la vera voce rivolta a Mosè e le immagini, i suoni, le parole immaginifiche e fantasticate dagli altri profeti non sembra stabilire, nel capitolo XIV, la distinzione fra la vera Rivelazione mosaica e la rivelazione solo fantasticata, sognata, intuita dagli altri profeti. Essa si trasforma, piuttosto, nella questione del rapporto fra Rivelazione della legge universale (religione cattolica o naturale) e la sua positività e storicità. Il rapporto fra religione 'naturale' e religione positiva diventa esplicito quando, sempre nel capitolo XIV, Spinoza affronta la problematica dell'efficacia persuasiva dell'unica legge universale della rivelazione: l'amore, la pace e la giustizia, ossia quell'ideale etico e politico insieme che nasce dalla e nell'obbedienza a Dio. Ragionare sull'efficacia persuasiva della *religio universalis*, porta Spinoza a giustificare la pluralità d'accesso alla Rivelazione scritturale. In altri termini: avendo raggiunto con piena consapevolezza la convinzione che l'unico dogma della fede sia l'obbedienza morale alla legge universale della *pietas*, il modo in cui l'uomo accetta tale dogma, se ne persuade e lo interiorizza, non può non essere plurale e differenziato a seconda della diversa sensibilità, intelligenza, attitudine all'obbedienza e così via.

> «Ciascuno deve adattare, come abbiamo già detto, alla propria intelligenza questi dogmi della fede ed interpretarli nel modo in cui

[22] *Ibid.*, p. 352.
[23] *Ibid.*, pp. 21-22. Per la differenziazione di Mosè dagli altri profeti si veda anche *ibid.*, p. 25.

> gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo»[24].

Non solo le dispute filosofiche su Dio sono libere dall'anatema di eresia, ma anche le vie positive della Rivelazione sono plurali, differenziate e tutte legittime ed ammissibili nella misura in cui possano rafforzare la persuasività della legge scritturale universale, possano facilitare il pieno consenso dell'animo di ciascuno all'esercizio dell'amore, favorendo così il diffondersi della giustizia e del rispetto reciproco nelle comunità.

Vi è dunque un aspetto della Rivelazione divina, quello legato alla sua efficacia persuasiva, fondamentale per la pratica dell'obbedienza (ideale etico-politico di una comunità coesa, giusta e pacifica), del tutto secolarizzato e storicizzato, affidato alla diversità individuale e culturale degli uomini. In questo gli uomini non fanno che ripetere l'esperienza dei profeti, sia di quelli che udirono la vera voce di Dio (Mosè) sia di quelli che si rappresentarono in modo fantastico, onirico i suoni, la voce e le immagini di Dio.

> «A quel modo – infatti – che la fede fu una volta rivelata e scritta in conformità all'intelligenza e alle opinioni dei profeti e del volgo di quel tempo, così ora ciascuno è tenuto ad adattarla alle proprie opinioni in modo da poterla accettare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione. Abbiamo dimostrato, infatti, che la legge non esige tanto verità quanto pietà e che soltanto in rapporto all'obbedienza essa è pia e salutare e che perciò nessuno può dirsi fedele se non in rapporto all'obbedienza. Non chi espone le migliori ragioni, quindi, *dimostra* necessariamente la fede migliore, ma chi presenta le migliori opere di giustizia e carità»[25].

Diviene senz'altro molto interessante vedere come l'efficacia persuasiva delle interpretazioni secolari della Scrittura, adattate alla diversa sensibilità e intelligenza degli uomini nelle loro diverse epoche storiche, abbia un ruolo centrale nel definire la fedeltà e per opposizione l'infedeltà, la ribellione, in definitiva l'eresia.

Non le migliori ragioni, ma le migliori opere di giustizia e *pietas* distinguono il virtuoso dall'empio, il giusto dall'ingiusto, il fedele dall'infedele. È infedele non colui che adatta alla propria mente (sensibilità ed intelligenza) la rivelazione della Scrittura, non dunque la pluralità e storicità interpretativa

[24] *Ibid.*, pp. 350-351.
[25] *Ibid.*, p. 351.

della Scrittura dà adito ad eresie, ma la disobbedienza alla legge universale dell'amore, della benevolenza e della pace[26].

> «Poiché dunque la fede di ciascuno va giudicata pia o empia soltanto in rapporto all'obbedienza o alla disobbedienza, e non alla verità o all'errore; e poiché nessuno dubita che l'indole comune degli uomini è quanto mai varia e che non tutti trovano pace egualmente in tutte le cose, ma le opinioni guidano gli uomini in modo diverso, onde per l'uno è oggetto di devozione ciò che per l'altro è oggetto di derisione e di sprezzo, ne segue che alla fede cattolica, ossia universale, non appartengano dogmi intorno ai quali possa nascere tra gli uomini onesti qualche controversia: siffatti dogmi, infatti, per l'uno sono pii e per l'altro empi, poiché solo in base alle opere si debbano giudicare. Per conseguenza appartengono alla fede cattolica soltanto quei dogmi che l'obbedienza verso Dio pone senz'altro e ignorati i quali tale obbedienza è assolutamente impossibile»[27].

La disobbedienza è disonestà, egoismo, ingiustizia, mancanza di solidarietà, è ribellione che vuole minare il pacifico e giusto vivere comune nella fratellanza. La disobbedienza alla legge divina è così un'offesa alla comunità, alla sua costituzione politico-civile. L'eresia sembra essere più consona e pertinente alla figura dell'Anticristo. Questi viene indentificato – differentemente da Grozio – con quell'autorità che «perseguita gli uomini onesti e amanti della giustizia (dunque compiono opere buone e mostrano così di essere veri fedeli) per il fatto che professano opinioni diverse dalla proprie e non si associano a lui nella difesa dei medesimi dogmi di fede»[28]. La vera eresia coincide appunto con il prevalere dogmatico ed autoritario della ricerca del vero nell'ambito della fede, con la volontà di dominio autocratico della 'vera opinione' sulle pratiche etico-politiche della benevolenza e della giustizia.

3. *Lessing e la laicità della religione*

Senza questi passaggi spinoziani non sarebbe potuta nascere buona parte della riflessione di Lessing sulla religione. Nel frammento *Sulla genesi della religione rivelata* del 1763-1764, Lessing affronta proprio il problema del

[26] Per il concetto di legge universale e il suo rapporto con la religione cattolica cfr. F. Toto, *Religione e riconoscimento nel* Trattato teologico-politico *di Spinoza*, *supra*, pp. 33-56; F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione*, in «Studia Spinoziana», XI, 1995, pp. 53-80.
[27] *Ibid.*, pp. 348-349.
[28] *Ibid.*, p. 348.

rapporto fra religione naturale e sue rivelazioni positive radicalizzando in senso sociale e storico le premesse poste da Spinoza nel suo *Trattato*. In primo luogo la religione naturale è identificata con quei concetti «degni»[29] del divino in grado di guidare tutte «le azioni e i pensieri»[30] dell'uomo, anche qui – come in Spinoza – il rapporto con il divino riguarda una mente insieme pratico-cognitiva. L'uomo, però, sa attingere in maniera diversa e con forza diversa ai concetti divini e dunque sa tradurre e mettere in pratica in modo diverso, a seconda della propria sensibilità ed intelligenza – direbbe ancora Spinoza – la loro dignità. Le religioni positive hanno il compito di organizzare in modo coeso le diversità recettive ed interpretative della religione naturale. Esse assumono così il ruolo sociale e politico di garantire la coesione nell'«unione civile» dell'uomo con l'uomo, coesione assicurata dal culto[31]. La religione positiva è un fatto sociale che si rapporta alla religione naturale e universale così come il diritto positivo si è costruito da quello naturale.

Scrive Lessing:

> «[…] Come dalla religione naturale, la quale non consentiva un universale ed omogeneo esercizio di culto fra gli uomini, si dovette costruire una religione positiva, così per il medesimo motivo dal diritto di natura è stato costruito un diritto positivo»[32].

Con queste parole la religione è vista sempre di più con uno sguardo laico, nella sua pluralità storica e antropologica e nella sua funzione etico-politica. Famoso è il § 8 del frammento sulla genesi delle rivelazioni nel quale Lessing scrive che tutte le religioni rivelate sono ugualmente vere e false: sono vere proprio per la loro essenziale funzione socio-politica, ossia perché capaci di mettere d'accordo, di creare consenso e garantire omogeneità ed uniformità nella prassi e nei costumi comunitari (costumi dettati dalla religione pubblica). Sono tutte false nella misura in cui limitano ed indeboliscono i dettami della religione naturale sostituendosi ad essa, pretendendo dunque in modo dogmatico ed autoritario una validità assoluta ed universale.

Il processo di storicizzazione della religione rivelata, così intimamente legato alla sua laicizzazione, diventerà poi la base della filosofia della storia di Lessing, espressa nello scritto maturo l'*Educazione del genere umano*.

[29] G.E. Lessing, *Sulla genesi della religione rivelata*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, § 1, p. 39.
[30] *Ivi*.
[31] *Ibid.*, §§ 2-3.
[32] *Ibid.*, § 5, p. 40.

La trasformazione progressiva della coscienza umana, la sua storia e il *telos* di tale storia sono lì esemplificati attraverso l'avvicendarsi delle diverse forme positive di rivelazione.

> «[…] Perché non vedere – chiede giustamente Lessing nell'*Avvertenza* – in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla, nel migliore dei mondi, merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?»[33].

Ogni rivelazione positiva – giudaica, turca, mussulmana, cristiana – appartiene ad una fase della formazione spirituale, culturale dell'animo e della coscienza umane; nessuna prevale sull'altra, nessuna è più giusta dell'altra, nessuna è priva di dignità. Con queste parole cade completamente il concetto di dogma e ad esso si sostituisce la funzione storico-spirituale, ma anche etico-politica di ogni forma religiosa.

Nei passi dell'*Avvertenza* riaffiora inoltre lo stesso concetto positivo e produttivo dell'errore già espresso nella difesa di Girolamo Cardano. In essa l'approccio storico e comparato alle religioni da parte dell'erudito rinascimentale viene difeso contro l'accusa di eresia sostenendo che «non è la retta via a istruirci circa le vie sbagliate, ma sono quest'ultime ad insegnarci la retta via»[34]. Nei confronti delle pretese dogmatiche, Lessing fa valere l'idea che solo lo studio comparato delle religioni, e dunque solo il coraggio di conoscere anche le vie ritenute erronee dall'ortodossia, può convincerci della adeguatezza di una di queste vie alle nostre esigenze etico-spirituali. A guardare bene gli intenti di Lessing, si potrebbe, però, asserire: percorrere le vie erronee non ci insegna nulla sul vero dogma, perché non è più questa la posta in gioco. La posta è diventata la formazione spirituale dell'uomo attraverso la positività delle rivelazioni. Formazione spirituale dell'individuo e della collettività che, inoltre, non vede nel cristianesimo il proprio apice, ma immagina una religione ulteriore.

Il cristianesimo viene definito l'ultima religione positiva che cederà il posto ad una 'futura religione dell'umanità' in quanto religione razionale. Si tratta della religione del 'nuovo Evangelo eterno', spiega Lessing nel § 86 dell'*Educazione del genere umano*; una religione che andrà oltre e supererà l'apparato dogmatico del cristianesimo e porterà fino alle estreme

[33] Lessing, *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, cit., p. 130.
[34] Id., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, cit., p. 25.

conseguenze l'idea spinoziana della legge divina come prassi di amore e di giustizia. Una religione dell'umanità che non concernerà i dogmi dell'immortalità dell'anima e della Trinità e si baserà solo sull'ideale etico dell'autonomo esercizio della virtù, espressione della piena dignità dell'intelletto umano – scrive Lessing nel § 80 dell'Educazione. Ecco le sue parole:

> «Volere, a causa di questo egoismo del cuore umano, esercitare anche l'intelletto esclusivamente su cose relative ai nostri bisogni fisici, significherebbe infatti ottunderlo, anziché renderlo più acuto. Esso richiede assolutamente di venir esercitato su cose di ordine spirituale, se ha da giungere al completo rischiaramento di sé e se deve produrre quella purezza di cuore che ci rende capaci di amare la virtù per se stessa»[35].

Una religione, quella del nuovo Evangelo eterno, che propone una rivalutazione della figura del visionario[36] (§§ 87-92), cui Lessing aveva dedicato un breve saggio critico verso la fine del 1776. Nonostante la messa in guardia contro quei visionari entusiasti che negano ed avversano la forza chiarificatrice e persuasiva del *logos* e cercano solo di imbonire e trascinare le folle, già nello scritto del 1776, Lessing afferma come vi siano fra i visionari «uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità» con cui il filosofo, se necessario, si unirebbe «in sciame altrettanto volentieri di quanto, fra le sue quattro mura, si dedichi all'analisi delle idee»[37].

Al visionario – trattato nell'*Educazione del genere umano* – mancherebbe però la capacità di attendere lo stesso futuro che è in grado di anticipare

[35] Id., *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, cit., p. 150.

[36] Una significativa allusione al ruolo del visionario nelle teorie di Lessing e al giusto ruolo del filosofo «di sangue freddo» è offerta da N. Merker, *Introduzione* a Lessing, *La religione dell'umanità*, cit., p. XVII.

[37] «Ciò che infatti rende i filosofi addirittura un po' indulgenti e parziali verso gli entusiasti e i visionari, è che essi, i filosofi, verrebbero sommamente menomati se non esistessero più né entusiasti né visionari. E ciò non solo perché in tal caso andrebbe perduto con ciò l'entusiasmo della *rappresentazione* che per i filosofi è una vivissima fonte di diletto e di osservazioni; ma anche perché l'entusiasmo della speculazione è una ricchissima miniera, un *dilettevolissimo* osservatorio d'alta quota per più ampi panorami, ed essi quindi ben volentieri scendono nella miniera o salgono all'osservatorio, sebbene forse nove volte su dieci non trovino nemmeno lassù la limpidezza d'atmosfera che è necessaria per vedere i panorami. Tra i visionari inoltre il filosofo scorge parecchi uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità, e con costoro, quando l'epoca e le circostante glielo imponessero, egli si unirebbe in sciame altrettanto volentieri di quanto nelle sue quattro mura si dedica all'analisi delle idee. Chi più di Leibniz era un filosofo di sangue freddo? E però chi più di Leibniz sarebbe stato restìo a togliere dalla circolazione gli entusiasti?» (Lessing, *Su un compito attuale*, in *La religione dell'umanità*, cit., p. 61).

con la sua passione etica, quel futuro in cui i diritti dell'umanità siano compiutamente attuati. A questo limite Lessing intenderebbe sopperire volgendo lo sguardo alla teoria pagana della metempsicosi, la più antica delle ipotesi religiose, proprio per far sì che il visionario, cui il filosofo si unirebbe volentieri, abbia fiducia nella realizzabilità dell'ideale pratico-politico dei diritti umani. Il paganesimo viene posto così al servizio del fare etico per i diritti dell'umanità.

È qui evidente la lontananza dalla contrapposizione fra dogma ed eresia presente in Lutero. Tale contrapposizione perde infatti la sua ragion d'essere se la religione si trasforma nella laica fede nei diritti dell'umanità e si basa sull'esercizio autonomo della virtù. Ed è, spero, altrettanto evidente come il passaggio alla laicità del sentimento religioso non poteva non avere come mediazione le riflessioni spinoziane sulla natura etica della Legge scritturale.

Carla Maria Fabiani

L'oscuro tessere del desiderio: la Begierde *hegeliana nell'*Enciclopedia

«È difficile combattere contro il desiderio [*thumō*]: ciò che vuole, infatti, lo compra pagandolo con l'anima»

Eraclito, 86 (105), Plutarch., *Coriol.*, 22

1. *Premessa*

Potrebbe ottenere esito sorprendente ricercare il termine *Begierde* all'interno dell'*Enciclopedia* hegeliana, soprattutto nella parte finale, nella *Filosofia dello spirito*, e in alcuni, pochi ma significativi, passi dell'*Estetica*[1].

Sorprendente per chi, come gran parte degli interpreti, riconduce il tema del desiderio in Hegel alla ormai classica lettura kojèviana della *Fenomenologia dello spirito*[2].

A mio avviso, infatti, nel testo enciclopedico la posizione di Hegel al riguardo si discosta in parte da quella offerta nel capitolo sull''autocoscienza'. Potremmo dire che nell'*Enciclopedia* Hegel si mostra più duro e intransigente nel giudizio espresso verso la funzione che il desiderio gioca nella formazione dell'autocoscienza, e specialmente nel cosiddetto passaggio al riconoscimento.

È nella *Fenomenologia*, come è noto, che emerge esplicitamente la dinamica riconoscitiva – che avrà poi il suo pieno compimento solo alla

[1] G.W.F. Hegel, *Estetica*, t. I, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997 (d'ora in poi *Ästh.*); Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: *La scienza della logica*, t. I, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981; *Filosofia della natura*, t. II, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002; *Filosofia dello spirito*, t. III, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000 (da ora in poi *Enz.* con l'indicazione del paragrafo e l'eventuale aggiunta *Zusatz*.

[2] A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

fine del sesto capitolo con il 'perdono del male' – proprio a partire dall'intreccio tra fattori strettamente gnoseologico-epistemologici (coscienza) e fattori pratico-antropologici (autocoscienza)[3]. Sebbene vi sia chi sostiene con forza una netta continuità logica fra 'coscienza' e 'autocoscienza', non vi è dubbio che il capitolo sull'autocoscienza costituisca un punto di svolta nella sistematica hegeliana, e non solo nel testo fenomenologico[4].

Se infatti l'autocoscienza è desiderio/appetizione[5] in generale, così si esprime Hegel, ciò vuol dire che per quel che concerne la soggettività, nel corso del suo processo di formazione, conta sì il 'conoscere', ma ancora di più il 'fare'. D'altra parte, è lì che si afferma il primato hegeliano del 'fare' sull''essere', del determinato sull'indeterminato, del risultato sull'inizio e l'origine. Tutto ciò emergerà con chiarezza nel riconoscimento finale dello spirito, nel confronto fra l'autocoscienza 'agente', che riconosce e perdona, e l'autocoscienza 'giudicante', il cuore duro dell''anima bella', che giudica e non agisce, prestando il fianco ad attitudini ipocondriache, solipsistiche, patologiche. Ed è lì che si conferma la concezione morale propriamente hegeliana, secondo la quale l'uomo, l'individuo, è quel che 'fa'[6].

[3] Sulla coessenzialità di riconoscimento e sapere cfr. P. Vinci, *Sapere assoluto come riconoscimento*, in *Riconoscimento e comunità a partire da Hegel*, a cura di C. Mancina, P. Valenza e P. Vinci, Serra editore, Roma-Pisa 2009, pp. 105-118. Ma si veda A. Honneth, *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, in «Iride», n. 3, 2007, pp. 573-584, dove si evidenzia il nesso intrinseco fra *Begierde* e *Anerkennung*, fra natura e spirito, senza ricondurlo però al 'desiderio di desiderio' o desiderio di riconoscimento. Secondo Honneth, la *Begierde* va inevitabilmente incontro a uno scacco, lasciando il posto alla dinamica riconoscitiva, anche questa tuttavia non priva di proprie criticità.

[4] Cfr. R.B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. di A. Carnevale, Pensa MultiMedia, Lecce 2014. L'anello di congiunzione fra le esperienze di coscienza e quelle descritte nel capitolo sull'autocoscienza è individuato da Pippin nella nozione propriamente kantiana di «appercezione», che in ambito pratico assumerebbe carattere di sfida, di impegno da realizzare, di tensione 'orectica', *Begierde* appunto.

[5] Per la traduzione di *Begierde* nei testi italiani troviamo alternativamente «desiderio» e «appetizione» ma anche «concupiscenza». Nell'*Enciclopedia* più spesso «appetizione». Al proposito si veda l'attenta analisi di B. Marte, *L'appetizione hegeliana, la* Begierde*, come "attività di una mancanza"*, in «Kainos», n. 7, 2007: «Ora, nonostante il significato letterale di *Begierde* sia quello di *sinnliche Begierde*, possiamo dire che nel contesto in cui Hegel vi ricorre il significato del termine *Begierde* assuma un carattere "ambiguo"» <http://www.kainos.it/numero7/ricerche/marte.html#sdfootnote13anc> (ultimo accesso 21.10.2016).

[6] Cfr. F. Valentini, *Introduzione alla* Fenomenologia dello spirito *di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011, p. 217: «L'uomo è tutto risolto nell'opera (l'uomo è quel che fa), non solo, ma vanamente egli cerca di considerarsi «proprietario» della sua opera. È la durezza 'storica' nei confronti del singolo. […] L'essenziale è il risultato dell'azione, non certo l'intenzione dell'agente».

Allora, se è vero che la *Begierde* fenomenologica gioca un ruolo di raccordo essenziale tra la dimensione del conoscere e quella del fare, occorre tuttavia sottolineare la sua specificità, che alla luce dei testi enciclopedici sembra consistere nel suo carattere di spiccata 'arazionalità', assai contiguo a quello approfondito da Hegel nell'*Antropologia* sistematica a proposito dell''anima' e delle sue esperienze precoscienziali legate fondamentalmente alla corporeità, spesso esperienze patologiche, subnormali. È tale aspetto che vorrei delucidare in quel che segue[7].

Percorrerò a tal fine solo alcuni passi dell'*Estetica* per poi leggere più da vicino l'*Enciclopedia*, rivolgendomi infine e sinteticamente alla *Fenomenologia*, con l'intento di rimodularne la lettura corrente.

2. *La ferinità del desiderio*

Nel cuore dell'*Introduzione* all'*Estetica*[8] Hegel si sofferma sul «senso» (*Sinn*) dell'arte, sulla fruibilità dell'oggetto d'arte da parte della sensibilità umana, una sensibilità già spirituale, acculturata e formata, e dunque sentimentale. D'altra parte, non è a partire dal sentimento soggettivo (*Empfindung*)[9] e dalle sue modificazioni interne che possiamo rintracciare la relazione essenziale che intercorre fra l'oggetto d'arte e «l'uomo quale ente sensibile». Non è nemmeno dal 'tecnicismo' dell'intenditore che si può ricavare una definizione adeguata della forma sensibile dell'oggetto artistico in connessione con la sensibilità specificamente umana.

Hegel ritiene di dover restituire una definizione universale di sensibilità, in rapporto sia all'oggetto che al soggetto artistico, sebbene a questo livello non ritenga di trovarsi ancora sul terreno concettuale e scientifico dell'arte in quanto tale.

[7] La *Begierde* hegeliana potrebbe essere assimilata a quanto Chiereghin afferma a proposito dell'*órexis* aristotelica o dell'«impulso» kantiano: «In definitiva, per Aristotele, come per Kant, l'attività razionale è quindi per sé sola inefficace praticamente, sia in quella massima approssimazione al mondo della prassi che si ha quando l'intelletto si esprime in comandi sia (e a maggior ragione) quando è puramente teoretico o contemplativo. Ora il 'qualcos'altro' che muove, di cui parla Aristotele, è ciò che egli chiama *órexis*, la tendenza o facoltà appetitiva, la quale può configurarsi di volta in volta come impulso (*thymós*), desiderio (*epithymía*) e volontà (*boúlesis*). La tendenza, proprio perché può sia cooperare con la ragione sia contrastarla, è radicalmente distinta da questa e appartiene al lato *àlogon*, arazionale del soggetto». Cfr. F. Chiereghin, *La coscienza: un ritardato mentale?*, in «Verifiche», XXXVII, n. 4, 2008, pp. 283-316.

[8] *Ästh.*, pp. 41 segg.

[9] «Il sentimento è l'ottusa regione indeterminata dello spirito» (*ibid.*, p. 41).

L'oggetto d'arte è per noi. Esso è lì perché sia appreso dai nostri sensi interni ed esterni, come è lì fuori la natura intorno a noi, o come è lì fuori, per la nostra intuizione e rappresentazione sensibile, anche un discorso pronunciato e ascoltato, che non può non provocare modificazioni nella nostra sensibilità interna, destando in noi un particolare sentimento. Ma l'oggetto artistico ha un valore 'culturale', liberatorio, che va oltre la mera sensibilità con la quale esso si presenta. È seconda natura, natura spirituale, cultura: «Infatti il sensibile dell'opera d'arte deve avere esistenza solo in quanto esiste per lo spirito dell'uomo»[10].

Il sensibile dell'arte entra in rapporto non propriamente sensibile con la sensibilità umana: l'oggetto d'arte va indagato cioè sotto il profilo della valenza culturale che esso rappresenta per quell''ente sensibile' che è l'uomo. Non è perciò affatto contraddittorio affermare che «in tal modo il sensibile è nell'arte *spiritualizzato*, giacché lo *spirituale* in essa appare sensibilizzato»[11]. La sensibilità cui qui si fa riferimento non è un dato naturale ma un prodotto già spirituale, culturale. E sappiamo che per Hegel – in senso antiromantico – qualsiasi azione umana vale di più rispetto al mondo della natura, impotente nei confronti del concetto[12].

La crescita culturale che si acquisisce nel rapporto con l'oggetto artistico non può ridursi a un'apprensione sensibile dell'oggetto stesso: lo guardo, lo ascolto, lo sento, senza pensieri, mi rilasso e mi distraggo, mi pongo in una predisposizione ricettiva e passiva di ciò che è esterno a me. Tuttavia lo spirito – e qui lo spirito artistico – è tale solo in quanto 'interiorizza' ciò che apprende con la vista, con l'udito, per poi rielaborarlo di nuovo, realizzandolo secondo una esteriorità rinnovata, riproducendo cose (oggetti d'arte) dalla forma sensibile con le quali entrare in un rapporto di 'desiderio' (*Begierde*). Il soggetto qui è l'artista, l'oggetto è il suo prodotto.

La relazione di 'dessiderio' che si instaura fra il singolo e le cose singole, i suoi prodotti d'arte, è caratterizzata però assai 'negativamente' da Hegel: «egli […] si comporta verso gli oggetti […] secondo impulsi e interessi singoli, ed egli si mantiene in essi, servendosene, consumandoli e realizzando, col loro sacrificio, il proprio soddisfacimento»[13]. Il desiderio è predatorio, punta alla assimilazione/distruzione delle cose stesse, all'annientamento della

[10] *Ibid.*, p. 45. Sul concetto di «seconda natura» e la dialettica natura prima/natura seconda in Hegel si veda l'illuminante saggio di I. Testa, *La nostra forma di vita. Piccolo trattato su riconoscimento naturale e seconda natura*, in *Contesti del riconoscimento*, a cura di F. Gregoratto e F. Ranchio, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 207-231.
[11] *Ästh.*, p. 49.
[12] Cfr. *Enz.*, § 24, *Z.* 2, t. I, p. 166.
[13] *Ästh.*, p. 49.

loro autonomia, rimanendo però verso quelle stesse cose in un rapporto di sudditanza, se non di vera e propria schiavitù[14]. Non è dunque la *Begierde* che può fungere da principio di spiegazione del rapporto che intercorre fra l'uomo e l'arte, sebbene quest'ultima abbia in sé quella stessa identica sensibilità che attiene *in primis* al rapporto di desiderio.

L'oggetto d'arte deve «respingere da sé ogni desiderio» che appartiene più al lato pratico dello spirito, per il quale risultano appetibili le cose singole naturali, organiche e inorganiche, piuttosto che l'oggetto d'arte in quanto tale.

Occorre sottolineare a questo punto la specificità del desiderio che emerge da questi testi e che, a mio avviso, non viene mai smentita altrove da Hegel.

La *Begierde* è innanzitutto impulso pratico (*Trieb*) rivolto alle cose sensibili con finalità distruttive e assimilatorie. La contrapposizione che risulta con nettezza a questo livello di analisi del desiderio è che quest'ultimo non abbia nulla a che spartire con quella che Hegel chiama «intelligenza razionale», mossa sì da interesse verso l'oggetto d'arte, ma con finalità universali (intersoggettive), che non si arrestano e non si soddisfano con il consumo della cosa singola, livello a cui fondamentalmente il desiderio circolarmente e paradossalmente si ferma (desidero-distruggo-desidero ancora). La distruttività predatoria del desiderio è rivolta sì verso l'oggetto desiderato, ma, nella misura in cui il rapporto con gli oggetti implica rapporti con e fra soggetti, essa è come si vedrà altresì indirizzata verso il soggetto, l'altro da me, anch'esso caratterizzato dallo stesso identico mio desiderio predatorio. Questo intreccio speculare del desiderio implica inevitabilmente autodistruttività, ovvero vicendevole e 'intersoggettivo' annientamento. Una contraddizione in termini, che, restando a livello della *Begierde*, ha come risultato il nulla, la morte dei soggetti in campo. La contraddizione si risolve astrattamente.

In questo senso il desiderio non può essere considerato da nessun punto di vista principio di spiegazione, tanto meno fondamento di rapporti spirituali, culturali, razionali. Rapporti cioè rivolti a oggetti la cui esistenza implichi intersoggettività.

D'altra parte Hegel è assai esplicito al proposito:

> «L'interesse artistico si distingue dall'interesse pratico del desiderio per il fatto che lascia sussistere per sé libero il suo oggetto, mentre il desiderio lo impiega, distruggendolo, per il suo utile»[15].

[14] «Poiché il desiderio essenzialmente rimane determinato dalle cose e riferito ad esse» (*ibid.*, p. 46).
[15] *Ibid.*, p. 47.

Occorre precisare che l'utile del desiderio non va confuso con la soddisfazione dei bisogni socialmente indotti (*Bedürfnisse*) di cui Hegel parlerà a proposito della società civile moderna, appunto il «sistema dei bisogni», nella *Filosofia del diritto* e tanto meno va confuso con il corrispondente «mondo dell'utile» della *Fenomenologia*. In questi ultimi testi ci troviamo all'altezza di una dimensione morale ed etica, e perciò pratica, calata in una configurazione specificamente politica, nella quale gli uomini si rapportano fra loro secondo modalità dettate dall'inintenzionalità economica di stampo smithiano. L'onnilateralità, l'intreccio dei bisogni singoli e atomistici di ciascuno con i bisogni altrui, è determinata dalla 'divisione del lavoro' che opera alle spalle del mercato e dello scambio di cose. Siamo in un sistema storicamente determinato, pienamente moderno, altamente mediato, nel quale gli uomini sono piuttosto raffigurati nella veste di agenti economici. Qui il desiderio non compare mai in quanto determinazione naturale e immediata dell'umano. Ciò che conta è invece il bisogno, frutto di mediazione economica non ascrivibile al singolo in quanto tale, ma al 'sistema dell'atomistica', alla 'società civile' descritta da Hegel[16]. Non diversamente, nella *Fenomenologia* si legge l'esito ideologico cui giunge l'Illuminismo che, nella sua battaglia contro la superstizione, costruisce un mondo di valori solo apparentemente alternativo a quello della fede, appunto il mondo dell'utile:

> «Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli egualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società [*Mitgliede des Trupps*] […]: una mano lava l'altra […], è utile agli altri e viene utilizzato»[17].

Il desiderio antropologico – la natura dell'uomo in quanto essere desiderante – è altra cosa.

Esso rappresenta la parte ferina dell'umano. Ricordiamo il significativo testo della *Logica* enciclopedica[18], dove Hegel si sofferma a lungo sul mito mosaico del peccato originale, distinguendo il bisogno animale da quello propriamente umano. La *Begierde* umana è lo stesso appetito naturale proprio degli animali, ma intenzionalmente perseguito, prodotto di volontà[19]. In questo senso la malvagità umana, continua Hegel, non

[16] Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 159, § 189 segg.
[17] Id., *Fenomenologia dello spirito*, t. II, trad. di E. De Negri, Edizioni di Storia della Letteratura, Roma 2008, p. 107. Da ora in poi *Phän.* con indicazione della pagina.
[18] *Enz.*, § 24, *Z.* 3, t. I, pp. 168 segg.
[19] *Ibid.*, p. 171.

può essere equiparata a quella animale, poiché «l'uomo vuole la sua naturalità, vuole la singolarità […] l'egoismo e l'accidentalità vi sono sempre in gioco»[20]. Non esistono rimedi validi alla deriva egoistica e distruttiva del desiderio e degli impulsi ad esso connessi. Esso è il male, la negazione dell'intersoggettività, della socialità. Si potrebbe pensare a una forma di socialità imposta per legge, in questo caso però l'uomo risulterebbe schiavo di un potere esterno invece che interno, a maggior ragione se fosse imposizione divina. Quand'anche nell'umano rintracciassimo poi passioni e istinti socievoli, quali per esempio l'amore e la compassione, sarebbero quest'ultime sempre mescolate all'egoismo dell'appetito. L'«insocievole socievolezza» kantiana dell'uomo non sembra emendabile nemmeno per gradi, non sembra cioè portare a nulla. L'egoismo del desiderio non pare dunque superabile. Ci troviamo in un'*impasse*. L'uomo è veramente un animale sociale? Al momento la risposta è negativa.

Lo stesso andamento testuale è rintracciabile nell'*Estetica*, dove lo scopo dell'arte viene individuato nella sua capacità e vocazione ad «addolcire la ferinità dei desideri [*die Wildheit der Begierden*]»[21].

Gli impulsi (*Triebe*), le inclinazioni (*Neigungen*) e le passioni (*Leidenschaften*) vengono assimilati alla rozzezza egoistica degli appetiti (*Begierlichkeit*), che nella loro ricerca ostinata di soddisfazione immediata s'impossessano di tutto l'uomo: «La ferinità della passione consiste dunque nell'unità dell'Io come universale con il contenuto limitato del suo desiderio»[22].

L'arte si limita insomma ad addolcire, poi a purificare e ammaestrare le passioni, senza però risolvere l'ambiguità di fondo insita nella natura umana in quanto tale. Potremmo anzi dire che l'arte, e l'educazione spirituale in genere, contribuisca ad aggravare la contraddizione irredimibile che attanaglia da sempre la coscienza umana:

> «L'educazione spirituale [*geistige Bildung*], l'intelligenza moderna [*moderne Verstand*], producono nell'uomo questa opposizione che lo rende *anfibio* in quanto egli deve vivere in due mondi che si contraddicono l'un l'altro, cosicché anche la coscienza erra in questa *contraddizione* e, sballottolata da un lato all'altro, è incapace di trovare per sé soddisfazione nell'uno o nell'altro»[23].

La contraddizione è però inconciliabile solo per l'intelletto, per chi si ostina a rappresentare natura e cultura proprio come 'due mondi', e dunque

[20] *Ibid.*, p. 172.
[21] *Ästh.*, pp. 58 segg.
[22] *Ibid.*, p. 59.
[23] *Ibid.*, p. 65 (corsivo mio).

come due realtà platonicamente separate. Hegel ritiene viceversa che lo spirito (la cultura come *Bildung*) sorga non 'dalla' ma piuttosto 'nella' natura[24]. La difficoltà da sciogliere – difficoltà non da poco e pervasiva in tutta la sistematica hegeliana – sta nel focalizzare e individuare i termini di quell'attitudine 'negativa' con la quale la spiritualità umana si pone nei confronti del naturale, della sua natura interna ed esterna[25]. La 'negazione'

[24] A proposito della dialettica prima natura/seconda natura risulta assai significativo il ruolo giocato dall''abitudine' nel passaggio enciclopedico dall''anima' alla 'coscienza', nel corso del quale emergerebbe l'inaspettato 'materialismo' di stampo hegeliano, messo ben in luce da Testa in quel che segue: «Anche per Hegel la nozione di abitudine (*Enz.*, §§ 409-412) è centrale nel passaggio dalla natura allo spirito proprio perché questo passaggio non consiste in una spiritualizzazione che annichila la nostra prima natura: la centralità dell'abitudine, una volta intesa come dialettica d'idealizzazione e incorporazione, rivela che tutte le attività spirituali, inclusa l'autocoscienza riconoscitiva, quanto al loro contenuto e alla loro forma devono essere concepite quali disposizioni abitudinarie incorporate» (Testa, *La nostra forma di vita*, cit., p. 214).

[25] Cfr. al proposito R. Finelli, *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso*, in «Consecutio temporum», II, n. 2, febbraio 2012, pp. 19-34 <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/02/2-Tipologie-della-negazione-in-Hegel.pdf> (ultimo accesso 21.10.2016), dove si legge: «Il tema del mio intervento è una riflessione sul concetto di negazione di Hegel, specificamente nel suo passaggio dal senso degli scritti giovanili al senso delle opere della maturità, considerando in particolare soprattutto la *Scienza della logica*. La mia tesi è che il concetto di negazione in Hegel ha un'originaria fondazione in un contesto psicologico-antropologico di senso e che solo successivamente, con la messa a tema della categoria di Non-Essere o di Negazione Assoluta nella prima triade della *Scienza della logica*, assume una valenza ontologica, di matrice logico-apofantica. Ma con la considerazione da fare che assai spesso il secondo significato si sovrappone e s'intreccia con il primo, per cui le forme della negazione in Hegel non solo sono diverse e molteplici, ma assai frequentemente implicate tra loro in un intreccio di significati, che, se spiega da un lato l'oscurità del testo hegeliano, impone all'interprete, quando ci riesca, di volta in volta una paziente opera di distinzione e di esegesi» (*ibid.*, p. 32). Occorre precisare che la diatriba oggi opportunamente rilanciata, specie in Italia, sul significato della 'contraddizione' in Hegel – se essa sia un momento interno al sistema o piuttosto sia il sistema stesso contraddittorio *tout court*, ovvero se l'intento hegeliano sia quello di violare o meno il principio di non contraddizione aristotelico – è a mio avviso affetta da un onto-logicismo radicale che non tiene sempre in conto il fatto che la logica hegeliana, e dunque il cuore dialettico di quest'ultima, non può considerarsi autonomizzato né di nome né di fatto dalla dimensione fenomenologica, esperienziale, e quindi pratico-antropologica, dalla quale la negazione ovvero la contraddizione logica deriva la sua propria genesi. Tanto più che, seguendo Finelli, i piani non sempre appaiono nettamente distinti. Cfr., su fronti opposti, M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2014. Per l'autrice la presenza della contraddizione nel sistema non inficia la coerenza del sistema stesso, assumendo piuttosto un valore 'transcategoriale' ovvero strutturale, che rimanda altresì a un impianto essenzialmente ontologico della contraddizione stessa;

del naturale si presenta in Hegel come interdizione, proibizione, rifiuto, oppure come perdono? Il naturale è cioè rimosso? Oppure è tollerato? Potremmo dire che è accettato nella sua oggettiva inemendabilità, sulla quale però si esercita un'ermeneutica al contempo spietata e liberatoria.

D'altra parte, se volgiamo lo sguardo al riconoscimento finale del sesto capitolo della *Fenomenologia*, il male e il suo perdono, nonostante tutte le difficoltà che si sono volute evidenziare in quella dialettica[26], dobbiamo convenire che la posizione di Hegel risulta abbastanza chiara. Il riconoscimento che lì si mette in scena non esclude certo l'eventualità, sempre presente nella relazione intersoggettiva, che prevalgano attitudini distruttive e autodistruttive, come quelle rappresentate dall'anima bella, assimilabili alla distruttività del desiderio nonché alle patologie dell'anima, indagate da Hegel nell'*Antropologia*. Eppure, solamente il perdono richiesto e contestualmente concesso dall'autocoscienza agente (l'uomo d'azione, l'uomo del fare) crea le condizioni di possibilità – oggettivate nel linguaggio – a che l'intersoggettività si realizzi.

Rintracciamo significative corrispondenze nella lettura del 'peccato originale' proposta da Hegel.

> «Nel nostro mito mosaico troviamo inoltre che l'occasione per uscire dall'unità è stata data da una sollecitazione esterna (il serpente) all'uomo. In effetti però il passare nell'opposizione, il destarsi della coscienza si trova nell'uomo stesso, ed è questa la storia che si ripete in ogni uomo»[27].

Se mai fosse possibile restituire una definizione hegeliana di 'natura umana' dovremmo considerarla nella sua espressa ambivalenza e ambiguità di fondo. Perché «l'animo dell'uomo e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma»[28]. La natura umana è dunque strutturalmente e inarrestabilmente metamorfica. Il divenire delle forme le è intrinseco. Occorre capire, a questo punto, se per Hegel tale divenire precipiti o no in

A. Coltelluccio, *Nel dolore del vivente. Il superamento del principio di non-contraddizione nella dialettica di Hegel*, Aracne, Roma 2015. Per l'autore, al contrario, la dialettica hegeliana intende violare espressamente il principio di non contraddizione aristotelico, non conducendo tuttavia a una struttura 'paradossale' del sistema, ma altresì senza offrire soluzioni alla contraddittorietà del reale in quanto tale.

[26] Cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1999³, pp. 639 segg.

[27] *Enz.*, § 24, *Z.* 3, t. I, p. 170.

[28] *Ibid.*, p. 175. Proteo, l'omerico guardiano di foche, al fine di sfuggire a coloro che lo incalzavano per ottenere vaticini si trasformava in animali selvatici o violente forze naturali.

un 'resultato calmo'. È possibile cioè immobilizzare, nella forma umana, il nostro Proteo? «Soltanto quando si fa violenza al Proteo, cioè non ci si cura del fenomeno sensibile, il Proteo viene costretto a dire la verità»[29].

La natura non si ferma da sé. Rintracciare l''in sé' dei fenomeni naturali è un atto estrinseco, violento, oltreché essenzialmente metafisico. D'altronde, la violenza è determinazione essenziale del naturale e dunque anche della stessa *Begierde*. Gli appetiti naturali dell'uomo, egoistici per definizione, tendono a logorare, consumare e annientare la natura[30], rivolgendo contro di essa la stessa violenza distruttrice che la contraddistingue. Ma questo, sorprendentemente, non è per Hegel un difetto dell'appetito, ma piuttosto un pregio, in quanto anticipa l''idealismo' che appartiene al conoscere: «Contro una metafisica che imperversa nei nostri tempi e secondo la quale non conosciamo le cose, perché esse si trovano come assolutamente fissate di contro a noi, si potrebbe dire che gli animali non sono mai così sciocchi come questi metafisici, perché vanno verso le cose, le afferrano, le prendono, le divorano»[31].

La *Begierde* dunque pone le condizioni pratiche affinché il conoscere teoretico sia possibile: «L'appetito animale è l'idealismo dell'oggettività, per cui questa non è nulla di estraneo»[32].

A questo punto però dobbiamo capire se e come la *Begierde* possa essere modificata nella sua natura essenzialmente ferina e predatoria, per aprire le porte a una forma di relazionalità intersoggettiva e riconoscitiva, cioè umanamente sostenibile. Anticipo qui che, dalla lettura dell'*Enciclopedia*, non sembra che si possa considerare realizzabile uno 'snaturamento' della ferinità del desiderio umano.

3. *La contraddizione del desiderio*

Sia chiaro che per Hegel non si tratta di liberarsi monasticamente dal desiderio e dagli impulsi ad esso connessi[33]. Si tratta al contrario di far

[29] *Enz.*, *Introduzione*, t. II, p. 86.
[30] *Ibid.*, p. 81.
[31] *Ibid.*, pp. 85-86.
[32] *Ibid.*, p. 483.
[33] Cfr. *Ibid.*, § 410, *Annotazione*, t. III, p. 240. Si veda poi, nel corso della lotta dell'Illuminismo contro la superstizione, in che modo sarcastico si esprime Hegel, in *Phän.*, t. II, p. 114: «[…] è troppo ingenuo digiunare per dimostrarsi liberi dalla voglia del cibo, – è troppo ingenuo levarsi di dosso, come Origene, la fregola dell'*amore*, per dimostrarsene esenti. L'azione stessa si mostra come un operare *esteriore* e *singolo*; ma la concupiscenza [*Begierde*] è radicata *dentro* ed è *universale*; la voglia non scompare con lo strumento né

emergere la contraddizione ed appurare se essa sia superabile o meno.

Siamo in realtà di fronte a due distinte ma correlate contraddizioni che coinvolgono la *Begierde*.

La prima, dalla quale il desiderio umano si genera, è quella che mette in relazione il piano ontologico e inconscio della 'vita-anima' con il piano fenomenologico e dunque spirituale, secondo-naturale della 'coscienza/autocoscienza'. La contraddizione che qui si prospetta risponde alla metafisica dell''infinità'.

La seconda contraddizione attiene proprio alla dinamica biologico-desiderativa in quanto tale, attribuita all'individuo umano naturale, come impulso primario alla conservazione di sé, a scapito di tutto il resto. Una dinamica che difficilmente può condurre di per sé al riconoscimento ovvero all'intersoggettività realizzata. Come vedremo, conduce irreparabilmente al 'cattivo infinito'.

Ma vediamo intanto la prima.

A dire il vero, una dimensione ontologica pura e semplice nella sistematica hegeliana non sembra rintracciabile, nemmeno a proposito della 'vita'. Quest'ultima infatti, anche all'altezza della trattazione logica, è sempre intrecciata con fattori psichico-antropologici[34].

---

con astensioni singole». La *Begierde* è un fatto che contraddistingue l'interiorità dell'umano in quanto tale. Come potrebbe mai essere eliminata rinunciando a 'un' singolo desiderio? Ovvero castrando l'organo attraverso cui quel singolo desiderio viene soddisfatto, come fece Origene? Sarebbe una pretesa sciocca e risibile perché inutile. Emerge qui con evidenza lo spinozismo hegeliano. Cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2010, p. 161: «Questa tensione [*conatus*], quando si riferisce alla sola mente, si chiama volontà; ma quando si riferisce simultaneamente alla mente e al corpo, si chiama voglia [*Appetitus*], che non è dunque altro se non l'essenza stessa dell'uomo […]. Tra la voglia e il desiderio [*cupiditatem*] non vi è poi differenza alcuna, se non che il desiderio viene per lo più riferito agli uomini in quanto sono consapevoli della propria voglia […] *il desiderio è voglia con la consapevolezza di essa stessa*». Ma vedi anche *ibid.*, p. 285: «Nulla davvero, se non una torva e trista superstizione, proibisce il piacere […]. Fare uso, dunque, delle cose, e prenderne piacere per quanto possibile […] è proprio dell'uomo sapiente».

[34] Il tema della 'vita' è presente negli scritti hegeliani fin dagli anni giovanili. Di seguito i testi che in questa sede ci interessano maggiormente. Nella *Fenomenologia* è introdotta significativamente subito prima della *Begierde* e subito dopo l'infinità, segnando di fatto il passaggio dalla 'coscienza' all''autocoscienza': «Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto» (*Phän.*, t. I, p. 135). Nella *Logica* l'idea della vita, nel suo dirimersi in vita immediata e sostanziale ('anima del mondo'), vita che si particolarizza nell'individuo ossia nel singolo portatore di bisogni/impulsi naturali primari, e, infine, vita del genere

'Vita' e 'anima' sono concetti accomunati esplicitamente da Hegel in quanto entrambi immediati e inconsci, intederminati[35]. Entrambi appartengono al principio unificante della dialettica, che Hegel eredita dalla *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin. La totalità ontologica nella sua immediatezza, l'assoluto come 'coro bacchico', è virtualmente presupposta allo spirito vero e proprio, che sorge dalla negazione di quella, producendo una seconda natura altamente e consapevolmente mediata; ponendo cioè un assoluto determinato da una rete di relazioni intersoggettive consapute.

«L'idea della vita nella sua immediatezza è soltanto l'anima creatrice universale»[36].

Tuttavia, la creatività della vita è destinata a venir meno proprio in virtù di quella immediatezza, ovvero a causa della immediata identità – potremmo dire 'gestaltica' – che sussiste in essa fra il tutto e le sue parti, fra l'anima e il corpo, l'organismo e le sue membra, fra l'organico e l'inorganico, fra la vita come 'genere' e le individualità viventi che ad essa appartengono.

«Il vivente muore, poiché è la contraddizione di essere *in sé* l'universale, il genere, eppure di esistere immediatamente soltanto come singolo. […] La morte della vitalità singola soltanto immediata è il *venir fuori dello spirito*»[37].

aristotelicamente inteso come incessante riproduzione degli esseri della medesima specie, anticipa in forma inconscia l'idea del conoscere che, secondo Hegel, risolve e scioglie sublimandolo, ciò che nella vita ha necessariamente destino di morte, ossia la finitezza, l'accidentalità, la corporeità, l'individualità singola; nell'*Antropologia* la nozione di vita ritorna connessa con l'anima in quanto aristotelico '*nous* passivo' indeterminato e ineffabile, che nell'individuo assume attitudini anche patologiche o subnormali, analoghe, nel loro esito distruttivo e folle, a quello che accade alla *Begierde*, intesa come impulso predatorio e assimilatorio dell'alterità. Ciò che secondo Hegel va superato nello e dallo spirito è il carattere meramente 'fusionale' che appartiene sia alla nozione di 'vita' che a quella di 'anima' prese assieme.

[35] Cfr. F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 155 segg. «[…] l'*Antropologia* […] ha il suo equivalente nel mondo della vita della *Fenomenologia*, esperienza più elementare di quella della certezza sensibile. Si tratta del puro vivere in una condizione di semicoscienza, in cui rientrano largamente manifestazioni patologiche o extranormali. Dunque prima della certezza sensibile, prima della coscienza, vi sono esperienze eminentemente singolari, di immediato contatto dell'individuo con le cose, dell''anima' con i suoi oggetti, dai quali essa si viene distinguendo lentamente. C'è questo eterno passato dello spirito, questo sonno-sogno dello spirito, la cui fenomenologia anticipa la fenomenologia lucida della coscienza».

[36] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, t. II, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 868. Da ora in poi WdL con indicazione della pagina. Come si vede, tale identificazione fra vita e anima rende la prima una nozione distinta dalla natura in generale. Dunque per 'vita' (ovvero per 'anima') Hegel intende il processo vitale umano, nel suo presentarsi esteriore ed organico, immerso nella natura [*materiatur*]. Cfr. WdL, t. II, p. 887.

[37] *Enz.*, §§ 221-222, *Z.*, t. I, p. 445.

La contraddizione della vita nella sua immediatezza appare ontologicamente irrisolvibile. Essa in quanto tale è dolore e morte per l'individuo vivente[38]. Tuttavia, secondo Hegel, l'infinità seriale e cattiva a cui il vivente come singolo soccombe necessariamente crea le condizioni di possibilità a che lo spirito, in quanto natura seconda, si emancipi dalla ineliminabile finitezza del naturale, sublimando il negativo astratto e assoluto della morte in forme di negazione che non condannino il singolo all'annientamento. Prima fra tutte, la forma del pensiero[39].

Il vero infinito non si realizza dunque sul piano della natura ma, eventualmente e a certe condizioni, sul piano della storia.

È bene precisare che la contraddizione a cui soggiace la vita nel suo identificarsi con la morte non viene 'in quanto tale' superata dallo spirito. Quest'ultimo infatti viene fuori dalla natura non come qualcosa di trascendente, anzi, continua a permanere in essa, fino a riprodurre un ordine di realtà secondo-naturale che, per molti e decisivi aspetti, ripresenta la durezza, il meccanicismo e l'esteriorità proprie della natura prima[40].

Qual è allora il senso logico di tale contraddizione? Penso possa essere ben riferito alla categoria dell'«infinità» – presente tanto nella *Logica* quanto nella *Fenomenologia* – in base alla quale «il finito non vien tolto dall'infinito quasi da una potenza che fosse data fuori di lui, ma è la sua infinità, di toglier via se stesso»[41].

Vista con gli occhi del singolo *ut sic*, tale logica infinitaria non può che dar luogo alla morte, alla negazione astratta, al nulla: il finito finisce, la vita è morte e viceversa[42].

[38] WdL, t. II, p. 874: «C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto una esistenza reale».

[39] R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 130: «Hegel sceglie [al contrario di Hölderlin] la via della radicalizzazione storico-culturale, indagando la fenomenologia della soggettività che soggiace alle diverse configurazioni storiche della scissione e ritrovando nella parzialità delle sue cristallizzazioni il principio medesimo del loro possibile superarsi e maturare verso realizzazioni più complete dell'individualità».

[40] Si veda, per es., quanto afferma Valentini, *Soluzioni hegeliane*, cit., p. 139, a proposito dell'eticità ovvero razionalità dello Stato hegeliano: «[…] il problema della plebe […] resta praticamente aperto, come aperto resta il problema della guerra nella vita internazionale. Due fattori di violenza e di naturalità nel 'razionale' stato moderno». Sul tema della plebe e l'aporia ad essa connessa mi permetto di rinviare a C.M. Fabiani, *Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di Hegel*, Pensa MultiMedia, Lecce 2011.

[41] WdL, t. I, p. 149.

[42] Eraclito, 88 (78), [Plutarch.] *Cons. ad Apoll.*, 10 p. 106 E, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, t. I, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 214: «La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi».

Ma la visione hegeliana, analoga in questo a quella aristotelica, predilige l'intero, ritiene cioè che ci si possa anzi ci si debba mettere dal punto di vista della totalità organica, che qui appunto, in quanto 'vita', si presenta e si realizza concretamente come genere, dunque come buona e vera infinità. Sono due distinte e allo stesso tempo forti prospettive infinitarie, che sussistono realmente insieme all'interno della stessa dinamica ovvero costituiscono entrambe il senso proprio della vita/morte riferita al genere umano.

Ci troviamo di fronte a una sorta di hegeliano 'prospettivismo' – qui ambivalente: cattivo infinito per il singolo e vero infinito per il genere – che implica l'introduzione di una presa di coscienza (una prospettiva appunto), che non può tuttavia essere attribuita alla dinamica naturale/generica in quanto tale. Sarebbe quanto mai strambo pensare che il genere (umano) 'come tale' prenda coscienza di sé e non crediamo perciò sia questo il senso indicato da Hegel.

La doppia prospettiva infinitaria implica una riflessività rivolta verso di sé, un'autocoscienza, che richiede un soggetto formato, acculturato, già di stampo secondo-naturale, spirituale e intersoggettivo, cioè al dunque storico, lo spirito di un popolo.

La dimensione nella quale siamo passati (lo spirito, la storia) era virtualmente già presente – come sempre accade nel procedere espositivo hegeliano – ma occorreva scavare fino in fondo nella dimensione che la precedeva (la vita, l'anima), per portare quest'ultima al suo massimo grado di insostenibilità logico-contettuale e render così necessario un suo superamento in altro, in qualcosa di più complesso e concreto. Il superamento è di stampo logico-epistemologico ma non ontologico. La vita non si supera.

Non a caso, all'altezza dello spirito incontriamo di nuovo quella stessa infinità, nella sua duplice e ambivalente accezione positiva e negativa, anche se riferita inizialmente solo a quell'esperienza elementare, quasi subumana, certo animale, che il soggetto umano si trova a compiere nel mondo naturale: l'esperienza del desiderio.

> «È necessario che l'oggetto perisca […]. Ma, in quanto l'oggetto è annientato dall'autocoscienza desiderante, può sembrare ch'esso soccomba ad una potenza totalmente estranea. Questa non è tuttavia che un'apparenza [*Schein*]»[43].

Il processo vitale a cui appartiene l'autocoscienza singola (la sua forma di vita) la mette nelle condizioni materiali di doversi riprodurre *ut sic* secondo funzioni che fanno capo al dispositivo innanzitutto psico-biologico della

[43] *Enz.*, § 427, *Z.*, t. III, p. 270.

Begierde. Quest'ultima in quanto 'appetito' interiorizza l'oggetto a fini riproduttivi e autoconservativi, distruggendolo, divorandolo, assimilandolo. Ma, sottolinea Hegel, l'annientamento dell'oggettività è solo apparenza. Il processo riproduttivo del soggetto implica la riproduzione dell'oggetto stesso e viceversa, secondo un ciclo tendenzialmente infinito. Un vero e buon infinito dal punto di vista dell'intero; un cattivo infinito dal punto di vista della singola autocoscienza.

> «Il desiderio è quindi […] *distruttivo* […] *egoistico* […] nella soddisfazione si origina nuovamente il desiderio»[44].

Il «progresso all'infinito» (*Progreß ins Unendliche*) che si genera riguarda l'autocoscienza immediata «impigliata nella monotona, indefinitamente estendentesi alternanza di desiderio e di soddisfacimento». Tuttavia, continua Hegel, secondo il 'concetto', cioè secondo il punto di vista dell'intero processo vitale, quella immediatezza singola è posta di fronte all'alterità, ossia fa esperienza dell'altro da sé. L'autocoscienza cioè, proprio mentre esperisce l'immediatezza del desiderio, contemporaneamente la nega, rendendosi conto del fatto che, insieme al mondo della mera oggettività, essa trova di fronte a sé un mondo di relazioni intersoggettive, mediate, libere. Il soddisfacimento vitale del singolo tramite assimilazione reiterata dell'oggetto, il quale di per sé non oppone resistenza, implica la presenza di altre soggettività, impegnate anch'esse nel medesimo ciclo vitale. Implica cioè la possibilità che l'immediatezza dell'assimilazione venga disturbata ovvero interrotta, procrastinata dal processo assimilatorio altrui. L'immediatezza del desiderio naturale rivolto agli oggetti, implica la mediazione della relazione intersoggettiva.

> «L'autocoscienza […] ha negato la sua propria immediatezza, il punto di vista del desiderio […]. Di un qualcosa di *privo di Sé* essa ha fatto un oggetto *libero*, *dotato di ipseità*, un *altro Io*; così si è opposta a se stessa come un *Io differente*, elevandosi al disopra dell'egoismo del desiderio puramente distruttivo»[45].

Sembrerebbe dunque di essere usciti dalla dimensione meramente naturale e distruttiva del desiderio e di essere approdati a quella finalmente spirituale del 'riconoscimento'. Ma, come al solito in Hegel, l'esperienza passata non è del tutto eliminata, almeno nei suoi effetti di lunga durata, e

[44] *Enz.*, § 428, t. III, p. 271.
[45] *Enz.*, § 429, *Z.*, t. III, p. 272.

qui soprattutto, notiamo che la dialettica della *Begierde* si ripresenterà, con esiti anche distruttivi, nel cuore dell'*Anerkennung*. Soprattutto nel corso della lotta per il riconoscimento fra autocoscienze, laddove, già nelle lezioni di Jena, Hegel tiene a precisare che il prevalere di fattori appartenenti alla 'singolarità' conduce irreparabilmente al 'nulla della morte'[46].

Per ciò che concerne il riconoscimento, dobbiamo individuare, qui solo sinteticamente, almeno tre accezioni con le quali viene utilizzata tale nozione da Hegel, a partire dalle lezioni di filosofia dello spirito jenesi, fino alla più tarda *Enciclopedia*. Potremmo allora innanzitutto distinguere l'*Anerkennung*, quale nozione pratico-antropologica legata indissolubilmente a quella della *Begierde*, dalla vera e propria lotta per il riconoscimento, come alternativa hegeliana allo 'stato di natura', calata da Hegel in un contesto storico premoderno e in fine l'*Anerkanntsein*, l'essere effettivamente riconosciuto, che attiene invece alla dimensione etico-politica moderna dello Stato descritto da Hegel nella sua *Filosofia del diritto*[47].

In tutti e tre i casi, suggerisce Finelli, a partire innanzitutto dall'esperienza fenomenologica di *Signoria e Servitù*, assistiamo all'eclissi e dunque al 'tradimento' del corporeo-pulsionale, cioè di fatto al mancato riconoscimento della *Begierde* in quanto tale in favore di un riconoscimento strutturato habermasianamente sul linguaggio, su fattori meramente 'coscienziali', orizzontali, fino all'esperienza culmine del sesto capitolo della *Fenomenologia*, il perdono del male[48]. Al proposito Honneth parla invece di «naufragio» del desiderio: «L'insufficienza dell'esperienza del "desiderio" si lascia allora precisare sotto due aspetti: in primo luogo, essa

[46] G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, trad. di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza 1984, p. 49.

[47] Per un'analisi dettagliata delle differenti dimensioni nelle quali si dispiega l'*Anerkennung* si veda R. Finelli, *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «Postfilosofie», 3, n. 4, pp. 47-69 <http://postfilosofie.it/archivio_numeri/anno3_numero4/anno3_numero4_Finelli.pdf> (ultimo accesso 21.10.2016). Al proposito, mi permetto di rimandare al già citato *Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di Hegel*, alle pp. 140 segg.

[48] Cfr. Finelli, *Trame del riconoscimento*, cit., pp. 65 segg. Si prospetta con ciò «un'antropologia che, fin dalla relazione iniziale di signore e servo, vede la tendenziale eclissi della natura interna della soggettività umana. Per cui quest'ultima tende progressivamente a farsi sempre più solo universalità e ragione che si esplica linguisticamente. Ma anche nella *Filosofia dello spirito oggettivo* l'individualità riconosce progressivamente se stessa nell'altra coscienza solo superandosi nella sua singolarità, solo rinunciando al proprio sé naturale. E ciò perché qui Hegel concepisce la socializzazione come un susseguirsi di istituzioni in cui il singolo viene riconosciuto solo per quanto lo eguaglia e lo accomuna agli altri. Dove cioè, si fa, per citare ancora Siep, "esperienza della volontà universale come ciò che 'sussume' il singolo, come ciò che lo lascia valere solo nella misura in cui soddisfa alle attese di comportamento che essa pone"» (*ibid.*, p. 68).

fornisce al soggetto la fantasia di onnipotenza (*Allmachtsphantasie*) per cui l'intera realtà non sarebbe altro che un prodotto della sua propria attività individuale di coscienza; e gli impedisce con ciò, in secondo luogo, di comprendersi come membro di un genere. Nonostante tutti gli irrinunciabili passi in avanti che segna per l'autocoscienza, anche il livello del "desiderio" non può comunque che andare a fondo, in quanto genera la falsa rappresentazione di un sé onnipotente»[49].

In entrambe le prospettive, viene esplicitamente destituita di validità tutta la tradizione interpretativa di stampo kojeviano, in parte anche marxista, che intende invece fondare proprio sulla *Begierde* e sulla lotta fra autocoscienze la genesi dell'umano oltreché della Storia con la esse maiuscola.

Si potrebbe a questo punto però obiettare che l'eclissi ovvero il naufragio del desiderio non sia da imputare alla sistematica hegeliana, che inaspettatamente recupererebbe in parte il 'legno storto' di Kant e, in controtendenza, anticiperebbe alcune tematiche psicoanalitiche[50], come se in Hegel vi fosse l'intenzione di mortificare a bella posta l'individuo e al contempo di mettere in chiaro il limite intrinseco, ontologico, che lo contraddistingue.

Al contrario, è stata di recente rintracciata nei testi hegeliani, soprattutto nella *Filosofia del diritto*[51], la presenza addirittura fondativa della corporeità, solo in relazione alla quale l'essere umano svilupperebbe volutamente il 'senso di appartenenza' al proprio individuale, irripetibile Sé. Ma si potrebbe altresì citare tutta la trattazione enciclopedica dell'*Antropologia*, con particolare riguardo al tema della 'follia' e alla sua risoluzione o al tentativo di risoluzione proposto da Hegel. La cura sembra provenire sempre da una concezione e dunque da una pratica terapeutica che tenga indissolubilmente assieme il piano corporeo e quello mentale. Basti qui il riferimento all'esempio riportato da Hegel a proposito di quell'inglese che estraniandosi via via dall'ambiente lavorativo e sociale, poi familiare, chiudendosi in un solitario e autistico mutismo, venne recuperato alla vita mettendogli di fronte un tipo come lui, vestito come lui, fisicamente eguale a lui anche nei gesti[52]. Vedere il proprio corpo come un altro e poi doverlo riconoscere come proprio è d'altra parte il lavoro psichico 'verticale' che osserviamo fare al bambino quando comincia a specchiarsi. Riconoscersi nella propria specifica corporeità, suggerisce Hegel, è la strada della guarigione psichica.

[49] Honneth, *Dal desiderio al riconoscimento*, cit., pp. 580 segg.
[50] *Ivi*.
[51] Cfr. C. Lo Iacono, «*Persona*»: *corporeità, riconoscimento, vulnerabilità nella «Filosofia del diritto di Hegel»*, in «Filosofia Politica», XXVI, n. 1, 2012, pp. 100-118.
[52] *Enz.*, § 408, *Z.*, t. III, p. 229.

Con questo non voglio dire che nei testi hegeliani sia possibile rintracciare una trattazione 'forte' della corporeità; tuttavia, in essi è riconosciuto al corpo tutto il diritto che gli spetta.

Certamente, la dimensione corporea/pulsionale (la *Begierde*) non accede 'come tale' alla dinamica riconoscitiva. Essa deve rinunciare ad affermarsi in via assoluta ed esclusiva. Tale rinuncia tuttavia non mi sembra possa essere riguardata come 'rimozione' o addirittura come 'sussunzione' da parte di un potere estrinseco.

> «I desideri, gli impulsi vengono smorzati mediante l'*abitudine* del loro soddisfacimento. Questa è la liberazione razionale da essi. La violenta rinuncia monastica nei loro confronti non ce ne libera, né è razionale quanto al contenuto»[53].

Per concludere, si potrebbe intanto affermare che la *Begierde* nei testi hegeliani assume non solo una complessità d'indagine assai notevole e articolata su diversi registri (antropologico, etico, naturale), non riducibile dunque alla trattazione fenomenologica, ma si caratterizza, come dicevamo all'inizio, come quel fattore specificamente umano 'arazionale' ineliminabile, non superabile, verso cui la ragione non può esercitare alcuna *Aufhebung*. In questo senso, la *Begierde* va gestita per quel che si può, ci si deve 'abituare' ad essa, conoscerla, pur sapendo che nonostante il nostro sforzo d'introspezione essa rimane pur sempre l'inconscio 'gotico' dello spirito.

> «L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità […]. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un puro *Sé*; in fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo, si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo»[54].

[53] *Enz.*, § 410, t. III, p. 240.
[54] Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 71.

Francesca Iannelli

L'eterna arte della Bildung: *Hegel e la formazione estetica dell'uomo*

«Sempre devi avere in mente Itaca –
raggiungerla sia il pensiero costante.
Soprattutto, non affrettare il viaggio;
fa che duri a lungo, per anni, e che da vecchio
metta piede sull'isola, tu, ricco
dei tesori accumulati per strada
senza aspettarti ricchezze da Itaca.
Itaca ti ha dato il bel viaggio,
senza di lei mai ti saresti messo
in viaggio: che cos'altro ti aspetti?»

Costantinos Kavafis, *Itaca*

1. *La* Bildung *e le sue declinazioni*

Come il dio marino Proteo, capace di trasformarsi in continuazione, così il termine tedesco *Bildung* appare dominato da un dinamismo interiore che lo rende difficilmente afferrabile e, a stento, traducibile[1].

[1] È l'hegeliano Gustav Thaulow a suggerire questa efficace metafora affermando che: «Il termine *Bildung* è del tutto variabile, come il tempo. Questo Proteo che è la '*Bildung*' va domato e circoscritto al suo vero senso» (G. Thaulow, *Die Gymnasial-Pädagogik im Grundrisse*, Akademische Buchhandlung, Kiel 1858). Che quanto auspicato da Thaulow consista in una vera e propria sfida risulterà evidente nel corso della seguente trattazione. Sul concetto di *Bildung* cfr. R. Lennert *et al.*, *Bildung*, in *Theologische Realenzyklopädie*, a cura di G. Krause e G. Müller, vol. 6, De Gruyter, Berlin 1980, pp. 568-635; E. Lichtenstein, *Bildung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter *et al.*, Band 1 A-C, Basel-Stuttgart 1971, pp. 921-927; F. Paulsen, *Bildung*, in *Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik*, a cura di W. Rein, Langensalza 1932, pp. 658-670; G. Zenkert, *Bildung*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 1, 1998[4], pp. 1578-1582. Sul concetto di *Bildung* nella filosofia di Hegel cfr. O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeption im*

Educazione, formazione, cultura, civiltà sono alcune delle possibili alternative con cui tentare di rendere in italiano un termine polisemico e concettualmente instabile. Se infatti la *Bildung* del genere umano è un processo infinito, sensibile a continue assimilazioni e contaminazioni sullo sfondo multietnico della storia universale, egualmente aperta è la *Selbstbildung*, la formazione di sé a cui il singolo individuo sottopone se stesso nell'arco dell'intera vita e che ha inizio al momento traumatico della nascita: «l'uomo viene partorito; in questo salto estremo, dalla vita vegetativa del grembo materno alla luce, egli inizia ad essere uomo: inizia la *Bildung* umana»[2]. È proprio nel passaggio violento che conduce dall'oscurità alla luce che comincia un processo, limitato solo da un altro definitivo passaggio, con cui ha termine la vita dell'essere umano. Ora, questo duplice binario su cui procede la linea evolutiva della *Bildung*, contesa tra prospettiva universale e singolare, è reso ancora più tortuoso nella filosofia hegeliana da un ulteriore livello prospettico, per cui la *Bildung*, concepita come specifica fase di sviluppo dello Spirito, implica inevitabilmente alienazione, scissione, estraneazione: un divenir estranei a se stessi per poi faticosamente ritrovarsi[3]. Ogni crescita culturale non può avvenire senza la lacerazione di una dimensione originaria, alimentata da ingenuità e pregiudizi, e senza la perdita delle iniziali certezze che non sono ancora verità. Il complesso e camaleontico concetto della *Bildung* viene dunque ulteriormente problematizzato nel sistema della filosofia hegeliana, per divenire trasversale alle molteplici dimensioni dello Spirito, tanto che nei *Lineamenti* gli viene esplicitamente attribuito un «valore infinito»[4]. Lo stesso capolavoro hegeliano, la *Fenomenologia dello Spirito*,

geschichtlichen Zusammenhang, in «Hegel-Studien», XV, 1980, pp. 241-269; *Hegels Theorie der Bildung*, a cura di J.-E. Pleines, voll. 1-2, G. Olms, Hildesheim 1983-1986; K. Fees, *Theoretische und praktische Bildung bei Hegel*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik», IV, 1996, pp. 471-486. G. Bertram, *Kunst ist politisch. Ein Plädoyer für ästhetische Bildung*, in «Jahrbuch für Kulturwissenschaften und ästhetische Praxis», Narr, Tübingen 2007, pp. 31-47; A. Braune, *Freiheit und Bildung bei Hegel*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013; G. Gerardi, *La nozione di* Bildung *nel primo Hegel*, LED, Milano 2012; M. Giosi, *L'estetica di Hegel e la* Bildung*. Annotazioni*, in «Studi sulla formazione», XV, n. 1, 2012, pp. 163-172.

[2] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. 25.1, a cura di C.J. Bauer, Hamburg 2008, p. 135 [trad. mia].

[3] R. Beuthan, *Grundzüge und Perspektiven von Hegels phänomenologischem Bildungsbegriff*, in «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», Band 13, *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluß an Hegel*, a cura di E. Eberhard e K. Vieweg, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 33-45.

[4] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, vol. 14.1, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse - Grundlinien der Philosophie des Recht*, a

evoca la struttura di un *Bildungsroman* per la sua tendenza ascensionale che, di figura in figura, presenta l'evolversi della coscienza naturale verso gradi sempre più elevati del sapere[5]. I continui rovesciamenti del punto di vista coscienziale ampliano, attraverso l'acquisizione di nuove conoscenze, l'esperienza del soggetto, deformandolo e, con ciò, formandolo. La *Fenomenologia* sintetizza pertanto le tappe principali di quel percorso di formazione spirituale che l'essere umano occidentale ha compiuto fin dai primordi, per culminare nel criticismo kantiano e nell'idealismo tedesco degli inizi dell'Ottocento. Seppur attraverso un'impalpabile intelaiatura categoriale, anche la struttura progressiva della *Scienza della logica* è per Hegel «l'assoluta educazione e disciplina della coscienza (*absolute Bildung und Zucht des Bewusstseins*)»[6]. Se dunque la *Fenomenologia* e la *Logica* ricostruiscono, ciascuna secondo la propria visuale, le conquiste principali della cultura (*Bildung*) occidentale, anche l'estetica rappresenta un irrinunciabile ingrediente della formazione (*Bildung*) del genere umano, con specifiche caratteristiche che andranno differenziate tanto dalla cultura teorica che da quella pratica[7].

cura di K. Grotsch e E. Weisser-Lohmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009; viene qui citata la trad. it. antecedente alla pubblicazione dell'edizione critica, non essendo ancora disponibile una traduzione aggiornata, ossia *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1992; da ora in poi GW, 14, 1, qui GW, 14, 1, p. 164 (trad. it. p. 159).

[5] Cfr. J. Hyppolite, *Gènese et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1956, I, p. 17; trad. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 16. Sulla «coscienza naturale» cfr. M. Farina, *Soggettività naturale e soggettività assoluta nell'estetica di Hegel*, «Teoria», XXXV, n. 1, 2015, pp. 99-110.

[6] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, vol. 11, *Wissenschaft der Logik*, vol. 1, *Die objektive Logik (1812-1813)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978, p. 29; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 41.

[7] Questo è quel che Hegel fa dettagliatamente già a Norimberga (cfr. G.W.F. Hegel, *Nürnberger Schriften (1808-1816)*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig 1938, pp. 182-184), per poi riprendere tale distinzione anche a Heidelberg e a Berlino, ad esempio nelle lezioni di *Filosofia del diritto* o di *Filosofia della storia universale*, ma anche in un'opera da lui stesso pubblicata come i *Lineamenti*, dove al § 197 definisce la cultura teorica (*theoretische Bildung*) come «una mobilità e rapidità del rappresentare, del passare da una rappresentazione all'altra», per poi distinguere la *praktische Bildung*, ossia la cultura pratica, così: essa «consiste nel generantesi bisogno e nella *consuetudine* dell'*occupazione* in genere, poi nella *limitazione del proprio operare*, in parte secondo la natura del materiale, ma in parte precipuamente secondo l'arbitrio degli altri, e in una consuetudine, che si acquista grazie a questa disciplina, di attività *oggettiva* e di attitudini *universalmente valide*» (GW, 14, 1, p. 168 [trad. it. p. 163]). Per approfondimenti si rinvia a J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung*

Possiamo affermare, anche un po' provocatoriamente, che da un certo punto di vista ogni opera d'arte è per Hegel un'espressione della *Bildung*. Non solo nel senso più scontato ed ovvio per cui un'opera sintetizza il gusto e la sensibilità di un determinato periodo storico e quindi rappresenta una preziosa, e potenzialmente eterna, testimonianza di quel che è stato. Ma è *Bildung* anche e soprattutto in un senso più profondo che ci obbliga a confrontarci con l'effetto caleidoscopico suscitato da questo termine polisemico e indomabile. Affinché qualsiasi opera d'arte venga prodotta e recepita è necessario infatti esercitare sulla propria «volontà meramente sensibile, naturale», una forma più o meno decisa di «violenza», tale da arrestare la «particolarità del volere»[8]. Questa violenza, alla quale ci si deve sottoporre è vissuta in primo luogo dall'artista, perché a giudizio di Hegel l'opera non è affatto un semplice intrattenimento o un gioco superficiale, ma esige una profonda formazione della sensibilità del suo produttore, così come di quella del fruitore che deve inibire il suo istinto primario a negare il mondo. La libera fantasia è difatti certamente all'origine della creazione artistica[9], l'artista tuttavia non è abbandonato a se stesso nella più totale anarchia[10], perché la sua produzione deve esprimere «le supreme richieste dello spirito»[11] e per far questo non può assumere forme casuali o totalmente indipendenti dal contenuto rappresentato. Nel sostanziale stesso, l'artista trova un confine alla sua libertà espressiva, per cui, secondo Hegel, la sua ispirazione non può andare alla deriva o degenerare in un soliloquio farneticante, come spesso accade ai nostri giorni. L'opera dunque risulta (e ancora di più risultava, al tempo di Hegel) da un processo di accurata progettazione artistica e prevede, anche per il fruitore, una forma di educazione interiore, perché se per realizzarla non basta l'ispirazione

der Kunst. Die Bedeutung der „symbolischen Kunstform" in Hegels Ästhetik, Fink, München 2001, pp. 297-311.

[8] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23, Nachschriften von K. G. J. von Griesheim, H. G. Hotho und F. C. H. V. von Kehler*, a cura di K.-H. Ilting, K. Brehmer e H.N. Seelmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996; trad. it. di S. Dellavalle, *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino 2001. Da ora in poi VPWG 1822/23, segue il riferimento all'edizione tedesca e in parentesi alla traduzione italiana, qui VPWG 1822/23, p. 77 (trad. it. p. 72).

[9] Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998; trad. it. *Lezioni di estetica,* a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2000. Da ora in poi *Hotho 1823*, segue il riferimento all'edizione tedesca e in parentesi alla traduzione italiana, qui *Hotho 1823*, p. 5 (trad. it. p. 7).

[10] *Ivi*.

[11] *Ivi*.

geniale del momento ma ci vuole severa disciplina[12], allo stesso modo nel contemplarla essa forma e raffina l'animo. Qualsiasi opera d'arte – non solo i massimi capolavori della storia dell'arte mondiale – è dunque *Bildung*, in quanto impone al pubblico di dimenticarsi di sé e dei suoi bisogni primari e istintivi, per contemplare liberamente il mondo. L'attitudine artistica è quindi ben diversa da quella teoretica, giacché non è animata da una tendenza a oltrepassare la dimensione mondana in vista del conseguimento di un universale capace di interpretarla, ma perché vi si riscontra piuttosto il piacere di indugiare nelle cose mondane, che vengono lasciate esistere nella loro individualità. La *ästhetische Bildung* è dunque formazione ed educazione attraverso il sensibile, che viene spiritualizzato nel lavoro creativo dell'artista[13]. L'opera d'arte ha infatti per Hegel uno statuto paradossale, giacché necessita di un supporto sensibile, ma non ha una destinazione sensibile, rivolgendosi sempre e solo allo spirito dell'uomo e non ai suoi sensi, seppur questi risultino indispensabili per la sua produzione e per la sua stessa fruizione. Dall'architettura, quale espressione che, con il prevalere monumentale e massiccio della materia, condensa l'esperienza estraniante del simbolico, alla scultura, quale icona dell'equilibrio classico, fino alla poesia, come apice dell'interiorità romantica, si assiste quindi a una progressiva liberazione dal peso della materia e della sensibilità, che nella parola poetica sembra svanire del tutto nell'intimità creatrice del poeta, in cui si riassorbe ogni dimensione spaziale o temporale precedentemente esistente nella sua resistente fisicità[14].

[12] L'artista ha bisogno di molto «esercizio» e «educazione intellettuale (*Bildung des Gedankens*)», nutrite attraverso lungo studio, *Hotho 1823*, p. 10 (trad. it. p. 12). Il genio si deve formare, non basta l'ispirazione, perché qualsiasi forma d'arte presenta un lato tecnico che si deve dominare e soprattutto il poeta, oltre a ciò, deve conoscere a fondo le contraddizioni dell'animo umano e questa conoscenza richiede tempo e determinazione. Anche un'artista di talento deve dunque lavorare su se stesso, acquisire abilità e raffinarsi. La produzione artistica e soprattutto quella poetica non viene ritenuta da Hegel una produzione spontanea, frutto della sola ispirazione del momento come sarà spesso nel XX secolo e ancora di più agli inizi del XXI. La vecchiaia viene dunque considerata da Hegel una fase della vita più feconda e matura per poetare che non la gioventù, per questo le opere giovanili di Goethe e Schiller vengono reputate ancora acerbe e persino «barbariche», *ibid.*, p. 10 (trad. it. p. 13). G. Cecchinato, *Champagne does not Produce Poetry.* Er-innerung *and* Gedächtnis *in Hegel's Theory of the Artistic Genius*, in *Hegel on Recollection. Essays on the Concept of* Erinnerung *in Hegel's System*, a cura di V. Ricci e F. Sanguinetti, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2013, pp. 159-178.
[13] Che nell'arte il sensibile non venga accolto come tale è ribadito da Hegel quando nelle sue lezioni berlinesi parla di «sensibile spiritualizzato». Oppure si può dare il caso in cui un contenuto spirituale venga espresso attraverso una forma sensibile quale «spirituale sensibilizzato» (*Hotho 1823*, p. 21 [trad. it. p. 23]).
[14] *Ibid.*, p. 45 (trad. it. p. 45).

È proprio per questo particolare statuto dell'opera, che l'arte è in grado di liberare dalla logica brutale del desiderio che domina e degrada la vita quotidiana, in quanto ha il potere di proiettare in una dimensione diversa da quella ordinaria, nella quale il fruitore può prendere coscienza di sé e del suo tempo. Per far questo egli deve riuscire ad abbandonare l'istinto a consumare e ad appropriarsi delle cose del mondo. In questo, l'arte sembra spiritualmente vicina al lavoro, così come viene descritto magistralmente da Hegel nella celebre dialettica servo/padrone della *Fenomenologia*[15]. Nella condizione apparentemente umiliante e sottomessa del servo, questi lavorando si emancipa di contro al nullafacente signore che si accontenta di godere di quanto un altro realizza per lui. Quest'ultimo consegue così una liberazione spirituale risultante da un fondamentale esercizio di autoformazione, visto che il lavoro per Hegel non è altro che «desiderio *tenuto a freno* (*gehemmte Begierde*)»[16], dominio di sé e della propria istintualità. L'artista stesso, come il servo, si deve sottoporre alla disciplina e all'esercizio; per quanto geniale non può prescindere dalla fatica dello studio, che soltanto gli permetterà di dominare la tecnica. Così anche il fruitore deve interiormente raffinarsi, deve uscire dalla logica abbrutente della vita ordinaria e raggiungere quella capacità, già rilevata da Kant, di guardare il mondo con un interesse disinteressato. Solo così l'uomo sarà interiormente plasmato e formato dall'esperienza estetica che può rimanere compromessa nella prospettiva più superficiale del semplice 'uomo di gusto', così come in quella più erudita del conoscitore che a volte rischia di degradare in avido collezionista, riducendo l'opera a cosa.

Potremmo dunque affermare che qualsiasi opera d'arte è potenzialmente *Bildung*, in quanto nell'esperienza estetica si spegne quell'impulso istintivo e naturale al possesso che opprime la vita ordinaria. L'opera d'arte obbliga a trattenere la smania di consumare gli oggetti, formando la sensibilità dell'essere umano e liberandolo dalla potenza assimilatrice del desiderio. Essa diventa quindi una promessa di umanità, parla all'uomo degli interessi umani e lo invita ad essere e a rimanere fedele alla sua destinazione di individuo umano, ricordando all'uomo di essere uomo, di non appartenere alla dimensione naturale ma di essere destinato alla spiritualità. Diversamente da Jean-Jacques Rousseau che considerava la natura la vera educatrice dell'uomo, Hegel concorda con Schiller che spetti all'arte – e soprattutto alla sua espressione più dematerializzata, ossia

[15] E. Eberhard, *Arbeit und Bildung*, in «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», cit., pp. 63-71.
[16] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, p. 135; trad. it. *La Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi 2008, p. 135.

la poesia – formare l'animo umano. Se l'uomo rimanesse in unità totale con la natura sarebbe condannato a marcire in uno stato di rozzezza e brutalità senza fine. È dunque necessario abbandonare lo stato di natura e nel compiere tale separazione spesso tocca all'arte tagliare il cordone ombelicale. Questa cesura è garantita dalla presenza delle immagini e dalla potenza ambigua dell'apparenza (*Schein*), di cui gli artisti di ogni epoca si sono serviti per allentare la simbiosi con il mondo naturale e per creare un distacco estetico. Le opere d'arte sono infatti paragonate da Hegel a «ombre sensibili (*sinnlichen Schatten*)»[17], in quanto la loro consistenza ontologica è inferiore rispetto a quella delle cose reali. Allo stesso tempo però, essendo l'apparenza una «superficie sensibile (*sinnliche Oberfläche*)»[18] e dunque non condividendo in tutto e per tutto la logica che avvilisce il finito, le opere sono potenzialmente destinate all'immortalità. La sensibilità è quindi presente nell'opera ma non con quella durezza ontologica tipica delle cose reali, essa si riduce ad «apparire del sensibile (*Erscheinen des Sinnlichen*)», ossia a «figura (*Gestalt*)»[19], facendo sì che l'opera d'arte sia allo stesso tempo di meno e di più del reale.

Rimanendo in bilico tra quel che potrebbe essere e quel che forse non sarà mai, la potenza evocatrice implicita nell'opera suggerisce interrogativi su come l'uomo dovrebbe o non dovrebbe essere, svolgendo una funzione liberatrice rispetto ai contenuti più biasimevoli e ponendosi, indirettamente, quale formatrice di un soggetto consapevole di sé e dei suoi limiti. Così sostiene Hegel nel suo corso di filosofia dell'arte del 1823 che l'opera d'arte, «anche se si limita a presentare un quadro della passione che lusinghi le passioni stesse, tuttavia è capace di presentare gli impulsi, di rendere oggetto per l'uomo quel che l'uomo è, di portarlo a coscienza»[20]. Con ciò lo scopo dell'arte non consiste nell'educazione morale dei suoi fruitori. Nel momento in cui un'opera veicola dei contenuti extraestetici trascurando la sua natura innanzitutto sensibile, corre il rischio di tradire e stravolgere la sua essenza, in quanto la figura (*Gestalt*) si ridurrebbe semplicemente a un mero involucro (*Hülle*) che custodisce valori ad essa estranei. Dunque più che ambire ad essere *moralische Bildung*, l'arte deve piuttosto contribuire alla formazione consapevole dell'essere umano.

[17] *Hotho 1823*, p. 21 (trad. it. p. 23).
[18] *Ibid.*, p. 20 (trad. it. p. 22).
[19] *Ibid.*, p. 21 (trad. it. p. 23).
[20] *Ibid.*, p. 28 (trad. it. p. 29).

2. *Intreccio tra educazione morale e estetica nell'arte antica*

Agli inizi della storia mondiale tuttavia l'arte era ancora a tal punto intrecciata con la religione che la sua destinazione quale *ästhetische Bildung* era spesso difficilmente individuabile al di là della simbologia religiosa, tanto che Hegel poteva dichiarare con enfasi ai suoi uditori berlinesi: «Le prime opere d'arte sono mitologie»[21]. Questo intricato groviglio tra il dominio dell'arte e quello del sacro si scioglie nel corso di lunghi secoli e soltanto nella modernità, quando l'arte si emancipa dall'etica e dalla morale, l'opera può svolgere pienamente la funzione di *geistige Bildung* dell'uomo, coadiuvando attraverso la riflessione, la formazione di un individuo disalienato e libero. Con ciò non si vuole sostenere che tutte le culture arcaiche e antiche abbiano trovato consolazione e comprensione di sé innanzitutto attraverso l'espressione artistica, come dimostra esemplarmente la venerazione della luce propria del panteismo religioso degli antichi Parsi che non si riflette ancora nei confini definiti dell'opera d'arte[22]. Il mondo indiano d'altra parte, immerso e sprofondato nel sogno[23], ha cercato di pervenire alla consapevolezza soprattutto attraverso la religione, quale tentativo di oltrepassamento della fluttuante dimensione onirica[24], nella speranza di conseguire l'essenziale[25]. Seppur presente e significativamente documentata dai templi di Elora nella provincia di Anrangabad[26] e dalle stesse produzioni poetiche, l'arte dunque non poteva rappresentare un esclusivo contributo all'interno dell'arcaica forma di *Bildung* indiana. La creazione artistica faceva da sfondo a un culto che tendeva all'astrazione più radicale. Comprendendo Dio come l'Uno onnipresente, chiamato Brama[27], e ritenendolo al di là di ogni comprensione intellettuale e rappresentazione sensibile[28], ne conseguiva l'impossibilità dell'arte di cogliere l'essenziale: «Qui l'arte ha addirittura una valenza peccaminosa, dal momento che la rappresenztazione dell'Uno astratto, dell'indeterminato, deve avere carattere di esclusività»[29].

[21] *Ibid.*, p. 124 (trad. it. p. 120).
[22] *Ibid.*, pp. 125-126 (trad. it. p. 122).
[23] «La loro rappresentazione è questo delirio infinito» (VPWG 1822/23, p. 194 [trad. it. p. 216]).
[24] «La loro religione, il loro tentativo di pervenire alla consapevolezza, è una lotta con questi sogni» (*ibid.*, p. 194, [trad. it. p. 217]).
[25] «L'interesse precipuo della religione consiste nell'individuazione di un qualcosa di essenziale in questo sognare» (*ibid.*, p. 194 [trad. it. p. 216]).
[26] *Ibid.*, p. 216 (trad. it. p. 244).
[27] *Ibid.*, p. 198 (trad. it. p. 222).
[28] *Ibid.*, p. 199 (trad. it. p. 223).
[29] *Ibid.*, p. 297 (trad. it. p. 329).

Al di là della diffidenza del mondo indiano nelle capacità della creazione artistica di svelare l'essenziale, Hegel sottolinea tuttavia come a volte l'unica testimonianza sulla religione di un popolo ce la fornisca esclusivamente l'arte[30], in quanto antiche civiltà hanno espresso i valori per loro più sacri e degni di venerazione proprio nelle opere d'arte. L'arte è stata quindi la via privilegiata attraverso cui intere culture si sono espresse, costituendo una chiave preziosa per accedere alla comprensione della saggezza accumulata nei secoli da molte nazioni[31]. Soprattutto nella fase iniziale del consolidarsi di una cultura (*Bildung*) la creazione artistica ha svolto dunque una fondamentale funzione lenitrice quale «addolcimento della barbarie»[32]. Come 'maestra dei popoli' l'arte ha educato la sensibilità dell'essere umano, addolcendo fin dai tempi più remoti la primigenia rozzezza e raffinando la sensibilità delle civiltà primitive[33]. Questo addolcimento dell'animo è reso possibile attraverso il processo di rispecchiamento che l'arte innesca. Le prime culture vivevano infatti «ancora nella condizione poetica», per cui le loro esternazioni simboliche erano il risultato di un faticoso sforzo di autocomprensione «nel modo della fantasia»[34] e non di una lucida scelta espressiva, perseguita in alternativa rispetto ad una superiore comprensione filosofica. Maggiore consapevolezza la si raggiunge solo con il trascorrere del tempo che consente di pervenire ad un uso sempre più raffinato dei simboli religiosi, che rimangono tuttavia inevitabilmente ambigui, come dimostra l'arte egizia.

Plasmato e trasformato in ogni dove in un'opera d'arte diffusa[35], l'Egitto appare agli occhi di Hegel un paese meraviglioso, in cui l'espressione artistica diviene dominante e indispensabile sia per la comprensione che i posteri intrapresero dell'antica civiltà egizia, ma anche per la stessa presa di

[30] *Hotho 1823*, pp. 4-5 (trad. it. p. 7).
[31] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Kunst 1826. Mitschrift von der Pfordten*, a cura di A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon e K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004. D'ora in poi *Von der Pfordten 1826*, qui p. 51.
[32] *Hotho 1823*, p. 26 (trad. it. p. 28). Già nel *Systemfragment* Hegel aveva integrato la concezione di Friedrich Schlegel dell'arte come *Lehrerin des Volks*, cercando di sviluppare un ideale dell'educazione del popolo di cui si ritrovano tracce ancora nelle Lezioni berlinesi di Estetica. Cfr. *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 25.
[33] *Hotho 1823*, p. 29 (trad. it. p. 30). Cfr. P. D'Angelo, *L'arte come 'maestra dei popoli'*, in *Arte, religione e politica in Hegel*, a cura di F. Iannelli, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 115-129.
[34] *Hotho 1823*, p. 123 (trad. it. p. 118).
[35] VPWG 1822/23, p. 279 (trad. it. p. 311): «Da tutto questo risulta chiaro che l'accusa di pigrizia – mossa da Winckelmann – va respinta per gli Egizi, se si vede come essi abbiano trasformato tutta la loro terra in un'opera d'arte».

coscienza che gli Egizi ebbero di se stessi: «nello spirito imprigionato nella dimensione naturale, dove lo spirito è una spinta impetuosa, ma non può pervenire a se stesso, a questo livello l'arte è il modo necessario di sapersi, di condurre se stessi alla consapevolezza, di darsi una rappresentazione»[36]. L'Egitto è giudicato da Hegel «la terra della lotta, della dialettica, il paese dell'enigma e del compito di risolverlo»[37], scosso da un continuo sforzo espressivo, che tuttavia rimane imprigionato in figure ibride, in cui lo spirituale rimane ancora soffocato. Simbolo per eccellenza del mondo egizio è infatti la sfinge, ossia una figura doppia in cui l'animalità non è ancora domata. Nel mondo egizio domina dunque un'incessante ricerca di una superiore spiritualità che al massimo trova eterna dimora nella piramide, in cui lo spirito è presente nella sua cristallizzazione, ossia come defunto[38]. Lo spirito rimane sigillato nell'oscurità delle piramidi e dei labirinti sotteranei o si imprime faticosamente nella pietra attraverso il mistero della scrittura geroglifica: «Ciò che esso rende così oggetto della sua consapevolezza, che esso produce, fino al cui sapere questo spirito conduce se stesso, ciò può essere soltanto la spinta impetuosa, il quesito da risolvere, l'enigma stesso»[39]. L'arte dunque veicola ed accelera la comprensione che l'antico mondo egizio ebbe di sé e dei suoi valori più sacri, come la credenza nell'immortalità dell'anima e l'individuazione del regno dei morti nell'al di là. Ma lo Spirito appare ancora oscurato «da una benda ferrea»[40], limitato nella sua azione e immensa produzione.

Un superiore rispecchiamento estetico è reso possibile dall'arte chiara, ossia dall'arte classica, che pur mantenendo una sotterranea ambiguità dovuta ai profondi legami con il retroterra culturale simbolico offre ristoro nel godimento dell'equilibrio e nutrimento spirituale ai suoi figli, presentando l'accordo tra l'individuo e il mondo. È quasi inevitabile pensare a tal proposito al valore inestimabile dei poemi omerici. Hegel sostiene che la produzione di Omero ha rappresentato la 'Bibbia' per i greci e sulla base dei poemi omerici «essi hanno creato tutta la morale»[41]. La codificazione dell'etica ha avuto dunque in Grecia un'origine innanzitutto poetica ed estetica, in quanto l'arte era *Kunstreligion*, in cui si raggiungeva un perfetto equilibrio tra forma esteriore e contenuto, tra sensibile e spirituale. La scrittura poetica diviene così paragonabile all'esegesi di un sacerdote: «Il

[36] *Ibid.*, p. 298 (trad. it. p. 329).
[37] *Ibid.*, p. 309 (trad. it. p. 340).
[38] *Hotho 1823*, p. 138 (trad. it. p. 134).
[39] VPWG 1822/23, p. 298 (trad. it. p. 329).
[40] *Ibid.*, p. 280 (trad. it. p. 312).
[41] *Hotho 1823*, p. 292 (trad. it. p. 282).

poeta è l'interprete, il sacerdote stesso»[42]. Con la sua ispirazione egli deve fornire un'interpretazione plausibile del volere degli dei, come accade ad esempio all'inizio dell'*Iliade* quando l'epidemia che dilaga nell'accampamento greco è spiegata dall'indovino Calcante come l'ira di Apollo[43]. La fantasia e la sensibilità del poeta veicola degli ammonimenti e insegnamenti utili per la condotta sociale e morale dell'uomo. La produzione di Omero è stata l'alimento spirituale di un intero mondo che si è nutrito, e si è formato grazie ai suoi versi immortali: «È il latte materno, col quale è cresciuto il popolo greco»[44]. L'arte greca nelle sue prime espressioni epiche dunque si presentava come *poetische Bildung*, capace di veicolare attraverso la parola dei valori collettivamente condivisi. La poesia (innanzitutto epica) si porge pertanto come l'espressione artistica più libera e trasversale, in quanto riesce ad arrivare a delle vette espressive anche ai suoi inizi, non richiedendo un contesto sociale ben definito e strutturato ma necessitando solo della voce e dell'ispirazione del poeta. Hegel distingue infatti le potenzialità espressive della poesia da quelle delle arti figurative, che risultano più vincolate ad un contesto culturale preesistente e quindi a una società capace di convivere civilmente. Anche se è solo in una condizione statale che l'arte verrà adeguatamente garantita ed incentivata, già il linguaggio implica di per sé, secondo Hegel, una *Verstandesbildung*, una formazione della facoltà intellettiva. Per cui a prescindere dal grado storico di civilizzazione che è stato conseguito, il linguaggio poetico è esso stesso *Bildung*, non solo in quanto produce cultura, ma in quanto plasma e forma un mondo. A tal proposito va ricordato che il mondo greco appare ad Hegel come il regno della giovinezza dello spirito e della bellezza, divenuta atmosfera culturale condivisa attraverso la parola poetica e attraverso il culto dell'esteriorità. Ancora prima di esprimere venerazione di fronte alle sculture imperturbabili delle divinità del pantheon greco, l'arte bella dunque trova espressione nell'esigenza degli atleti di modellare il proprio corpo, rendendolo scultoreo e vigoroso. La cultura greca è pertanto *Bildung* attraverso il linguaggio e il corpo. Nel desiderio di scolpire il fisico, prima ancora del marmo, va infatti rintracciata una significativa esperienza di educazione estetica attraverso la corporeità che diviene essa stessa opera d'arte. Nei giochi, nella lotta, nel lancio del disco, il greco faceva una prima personale esperienza di *Bildung* di sè nel trionfo della bellezza e della potenza fisica. Prima ancora di realizzare delle immortali creazioni artistiche, i greci hanno reso se stessi opere d'arte viventi nell'«educazione

[42] *Ibid.*, p. 174 (trad. it. p. 169).
[43] *Ivi* (trad. it. p. 170).
[44] VPWG 1822/23, p. 314 (trad. it. p. 345).

del corpo (*Ausbildung des Körpers*)»[45]. Questa terapia del bello era tuttavia intrinsecamente limitata, in quanto rimuoveva la più profonda e contraddittoria natura (spesso, inevitabilmente non bella) dell'essere umano, che nel mondo greco poteva trovare una sua catastrofica legittimazione soltanto nella tragedia e non ancora nella severa plasticità scultorea «per cui l'uomo aveva valore, possedeva dignità, soltanto nella misura in cui faceva di sé l'apparizione del bello, si innalzava a raggiungere una bella forma e lavorava per questo fine»[46].

L'apparente assenza di espliciti riferimenti ad opere d'arte nei poemi omerici è dunque compensata da una esteticità diffusa: nell'accampamento greco troviamo ornamenti, decori e abbellimenti delle stesse armi. Lo scudo di Achille è un'arma ornamentale, ma non un'opera d'arte in senso stretto. Autentiche opere d'arte appaiono invece agli occhi di Hegel i giochi avvenuti per la celebrazione funebre di Patroclo. L'arte è viva, vissuta, esistente nel corpo umano, modellato dalla grazia e non dal bisogno. Allo stesso modo sono opere d'arte viventi le individualità poetiche di Achille o Odisseo, la cui esistenza è intimamente estetica. Icona del mondo eroico è certamente Achille che si distingue tra gli eroi omerici per la sua indipendenza, ma anche per la multilateralità del suo carattere e dei rapporti interpersonali[47]. Sommamente artistica è poi la vita errante di Odisseo, a cui fa da ideale contrappeso l'intimità della sua casa e del suo letto nuziale, realizzato dall'eroe stesso, che imprime forma al suo mondo non spinto soltanto dalla necessità. Il letto da lui stesso intarsiato e ricavato dall'enorme tronco di un ulivo che affonda le radici nella terra, attorno al quale Odisseo costruisce la sua casa, è qualcosa di più di una semplice suppellettile, è un'opera d'arte. Ma questa formazione estetica che si rivolge al proprio sé e al proprio ambiente continua ad avere ancora anche dei risvolti morali. Nella sapiente cura con cui avviene la costruzione del talamo si cela la metafora dell'accurata edificazione dell'amore coniugale, dalle radici forti e solide. Le dettagliate descrizioni, custodite dai poemi omerici veicolano dunque valori condivisi come l'amore, l'amicizia, la morte valorosa, offrendoci un'eterna testimonianza di quel che fu il mondo greco: «In Omero si impara a conoscere che cos'è la Grecia»[48]. Tali descrizioni posseggono anche un significato latente che elargirà nutrimento ed energia generatrice all'arte e alla religione a venire. Omero non è quindi solo testimone, ma anche artefice e iniziatore del futuro estetico

[45] *Ibid.*, p. 336 (trad. it. p. 364).
[46] *Ibid.*, p. 341 (trad. it. p. 369).
[47] *Hotho 1823*, p. 86 (trad. it. p. 83) e p. 103 (trad. it. p. 99).
[48] *Ibid.*, p. 286 (trad. it. p. 295).

e religioso della grecità, per cui «Fidia prese il suo Zeus da Omero»[49], mentre «Erodoto afferma che Omero ed Esiodo avrebbero dato ai Greci i loro dei»[50].

La *Bildung* del mondo greco si articola dunque secondo un'ampia costellazione di significati: non sarà solo linguistica e poetica, ma anche ambientale, morale e soprattutto visiva. Attraverso la statuaria il mondo greco offrirà un'educazione al bello, eseguita attraverso la severità delle forme e l'immacolata purezza marmorea, continuando a veicolare valori morali e civici attraverso l'arte. Con ciò non può essere dimenticato l'apporto insostituibile del tragico. Una visione più completa di se stesso l'uomo greco (e anche quello contemporaneo) la ricava infatti, al di là della beata contemplazione della bellezza delle forme scultoree, attraverso la potenza espressiva della dissonanza che, nella poesia tragica, mette in atto una serie di travolgenti giochi di specchi. L'egoismo naturale dell'essere umano viene addolcito dall'arte che presenta all'uomo le passioni (meschine o elevate), gli istinti e gli impulsi che lo dominano e lo opprimono; nel contemplare le sue miserie e gli orrori di cui è capace, l'uomo si conosce e si libera all'immediata coincidenza con le sue meschinità. Nell'opera d'arte l'uomo riconosce le sue debolezze, le sue ossessioni e le sue fobie. Si potrebbe ipotizzare che la massima potenzialità dell'arte come *Bildung* si esaurisca proprio in questo mondo del bello, scosso e mandato in rovina dalle collisioni tragiche. Si tratterebbe tuttavia di una conclusione affrettata. Certamente la bellezza classica rimarrà insuperabile, ma la *ästhetische Bildung* del mondo greco è ancora estremamente compromessa con la religione e l'etica. Eppure tale azzardata conclusione sembrerebbe supportata dal fatto che la condizione storica più propizia per la fioritura dell'arte è, a giudizio di Hegel, quella intermedia tra lo stato idilliaco degli inizi (in cui l'uomo viveva in perfetta sintonia con la natura in un'ipotetica e oziosa età dell'oro povera di impulsi spirituali) e la società borghese, oppressa dai disagi e dagli squilibri sociali della modernità. Il periodo aureo dell'arte è senza dubbio quello pre-statale, in cui si può esercitare l'autonomia d'azione e l'arbitrio creativo degli eroi (come Achille o El Cid Campeador). Questo periodo eroico dell'antica Grecia che trova ancora una qualche significativa eco nel mondo cavalleresco medievale si è concluso, come mostra esemplarmente Goethe in un martire dell'onestà come il cavaliere tedesco e soldato di ventura Götz von Berlichingen (1480-1562), che vive alla soglia della corrotta epoca moderna, dove non c'è più posto per

[49] *Ibid.*, p. 150 (trad. it. p. 155).
[50] *Ibid.*, p. 156 (trad. it. p. 160).

gli eroi. Di questo eroe fuori tempo, così come di Franz von Sickingen, Hegel osserva che si tratta di figure autonome, desiderose di determinare il reale a partire dalla loro personalità, ma che poi devono fare i conti con «l'ordine oggettivo»[51], perché il moderno è impietoso nei confronti della logica particolare dei singoli individui.

3. *Agli inizi della modernità: la* Bildung *cristiana*

Quando Hegel negli anni venti del XIX secolo tiene i suoi celebri corsi berlinesi sulla filosofia dell'arte è dunque pienamente consapevole del progressivo impoverimento della disposizione eroica nell'epoca borghese, ossia dell'inaridimento del terreno fecondo per la realizzazione dell'ideale e della bellezza[52]. Non per questo però egli assume un atteggiamento nostalgico verso l'antichità, come si poteva riscontrare nella produzione poetica di Hölderlin, per il quale il ritorno al modello greco non era praticabile nel presente ma auspicabile in un futuro utopico verso cui tendere grazie all'azione mediatrice del poeta, che risultava fondamentale per la rinascita della civiltà tedesca. Né Hegel spera con Winckelmann che la grecità possa essere imitata e che il futuro di ciò che era ormai passato potesse costituire nella modernità una rivelazione ancora più feconda che nella classicità. La cultura estetica del mondo greco non si poteva semplicemente recuperare e rianimare nel presente, se non a costo di riesumare il cadavere di una bellezza senza più vita. Nel mondo antico un'intera comunità poteva rispecchiarsi coralmente nelle creazioni artistiche del tempo. Questo incantesimo collettivo non si poteva più ripetere all'epoca di Hegel e ancora di meno nella nostra. Innanzitutto in quanto il moderno non è più il tempo che assicura e incentiva un sentire globale. Una delle piaghe della modernità è costituita proprio dall'estrema frammentazione della società che non riesce a esperire l'arte in un'empatia condivisa, come poteva accadere agli spettatori di età e strati sociali diversi, raccolti sulle scalinate di un teatro antico per assistere ad una rappresentazione tragica. Inoltre l'epoca moderna è essenzialmente concettuale e, dunque, è poco affine al supporto sensibile di cui l'arte, inevitabilmente, si serve per esprimersi. Questa estraneità moderna nei confronti del sensibile è certamente un'eredità della cultura (*Bildung*) e della religione cristiana, dove «l'arte è un che di subordinato, non il modo assoluto attraverso cui il bisogno di

[51] Cfr. *Von der Pfordten 1826*, p. 88.
[52] È lo stesso Hegel ad interrogarsi su quale sia il terreno storico più consono all'ideale. Cfr. *Hotho 1823*, p. 83 (trad. it. p. 80).

comprendere si rappresenta il suo contenuto»[53]. Vista l'enorme quantità di tesori artistici che il Cristianesimo ha ispirato e tramandato al nostro presente, questa affermazione può sembrare paradossale. Si pensi ai dipinti di tematica religiosa che adornano chiese, monasteri e musei di tutto il mondo, si pensi alla musica sacra o alle strutture architettoniche di culto sparse in tutta Europa. Eppure Hegel è categorico nel sostenere che la religione cristiana e la *Bildung* di cui è impregnato l'occidente non trovino adeguata espressione nell'arte. Se confrontata con la cultura greca classica, in cui la religione si esprimeva attraverso l'arte bella, la cultura cristiana sembra intrinsecamente antiartistica. Questo in quanto il cuore stesso del messaggio cristiano rappresenta una negazione del sensibile e i principi ultraterreni che ispirano la cristianità non sono in sintonia con le esigenze della sensibilità[54]. Il supporto sensibile attraverso cui l'arte si manifesta, costituisce un limite per la *christliche Bildung* che è portatrice di valori rivoluzionari, come quello dell'incarnazione e della resurrezione dopo la morte. Mentre il mondo classico glorificava il sensibile[55], il cristianesimo, a giudizio di Hegel, lo uccide: «Presso i Greci la sensibilità non è morta e non è stata uccisa, ma è rimasta, perché essi non hanno proceduto fino alla libera spiritualità, non hanno spinto l'opposizione fino all'abisso e non l'hanno riconciliata»[56]. Nel mondo moderno si può dunque rintracciare un atteggiamento di diffidenza nei confronti delle potenzialità espressive della sensibilità e l'arte non è il luogo più adatto in cui possono trovare espressione i contenuti più elevati di una cultura: «Il nostro mondo, la nostra religione e la nostra formazione razionale sono di un grado oltre l'arte come grado supremo per esprimere l'assoluto»[57]. Il moderno è il tempo delle «regole e leggi universali»[58], che soffocano la libertà di espressione del singolo e l'arte «non concede più la soddisfazione che altri popoli hanno trovato e hanno potuto trovare in essa»[59].

Con ciò, Hegel non sta tuttavia affermando che il moderno abbia oltrepassato la dimensione artistica *tout court* e se ne sia definitivamente liberato. Piuttosto egli sta constatando un'avvenuta trasformazione che ha riguardato diverse figure implicate nella creazione artistica, come il fruitore, il produttore nonché l'opera stessa. Tra l'individuo moderno e

[53] VPWG 1822/23, p. 298 (trad. it. p. 329).
[54] *Hotho 1823*, p. 6 (trad. it. p. 8).
[55] *Ibid.*, p. 177 (trad. it. p. 172).
[56] *Ibid.*, p. 159 (trad. it. p. 154).
[57] *Ibid.*, p. 6 (trad. it. p. 8).
[58] *Von der Pfordten 1826*, p. 54.
[59] *Ivi*.

l'opera si è certamente creata una distanza, lo spettatore è divenuto più libero nei confronti dell'arte che ora necessita di essere interpretata criticamente attraverso la filosofia[60]. Nel mondo antico invece lo sguardo del fruitore rimaneva sottomesso di fronte alla bellezza delle severe statue raffiguranti le molteplici divinità del Pantheon greco. Al (fruitore) fedele non rimaneva altro che adorarle. Le algide sculture marmoree appaiono infatti ad Hegel chiuse in se stesse, monocrome e incapaci di evocare qualsiasi reciprocità di sguardo[61]. Lo spettatore antico dunque diveniva attivo nel culto festoso, ma rimaneva totalmente ricettivo nei confronti dell'opera, percepita come l'espressione più elevata dei valori della comunità. L'arte bella come *Kunstreligion* non poteva prescindere dalla dimensione materica e pertanto anche il culto era cerimonia esteriore, venerazione sensibile, trionfo della bellezza. In seguito alla progressiva e sempre più radicale desacralizzazione dell'arte, il fruitore ha assunto un ruolo ben più incisivo, divenendo critico, pensante, meditativo e l'arte non è più *Bildung* del corpo o del mondo circostante, ma dello spirito. Lo sguardo del fruitore moderno si è infatti emancipato da quel senso di soggiogamento nei confronti dell'opera d'arte che, soprattutto nella sua espressione scultorea, era circondata di sacralità e l'adorazione festosa di fronte all'opera d'arte quale simbolo di valori comunitari è ormai finita. La dimensione artistica non riveste più «un interesse essenziale»[62], i valori o disvalori della modernità si possono comprendere più adeguatamente attraverso il pensiero, ma l'arte continua a sussistere e la sua sussistenza è ben più solida della realtà ordinaria e quotidiana nella quale siamo invischiati tutti i giorni[63].

4. *Arte, violenza e Stato: sinergie della cultura moderna*

Nonostante la creazione artistica nella modernità non sia più il veicolo supremo per esprimere l'assoluto, e l'arte non disponga più di quella potenzialità aggregante nei confronti di un'intera comunità che aveva in passato, l'opera mantiene nondimeno una funzione educatrice: è ora *formelle Bildung*, cultura formale con una evidente missione civilizzatrice,

[60] «Noi rispettiamo e apprezziamo l'arte, ma non la vediamo come qualcosa di ultimo, anzi meditiamo su di essa» (*Hotho 1823*, p. 6 [trad. it. p. 8]).
[61] F. Iannelli, *Policromia e soggettività nella filosofia di Hegel. I colori della storia e lo sviluppo dello spirito*, in «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», XII, n. 20, 2015, pp. 1-10.
[62] *Von der Pfordten 1826*, p. 54.
[63] *Hotho 1823*, p. 2 (trad. it. p. 5).

persino nelle scissioni che lacerano il moderno[64]. Nella modernità l'arte non educa infatti attraverso i contenuti che le derivano obbligatoriamente dalla società e dalla religione condivisa, ma è aperta a contaminazioni che le provengono da contesti a lei prossimi e familiari così come da culture lontane. Sostenendo che l'arte è cultura formale, Hegel intende dunque sottolineare la trasformazione del ruolo parziale e non più esclusivo dell'arte nella modernità, che deve ora formare i suoi fruitori alla forma dell'universale attraverso i contenuti più diversi e insoliti. Se dunque la condizione aurea per l'arte è quella prestatale, è tuttavia solo nello Stato che l'arte può esercitare la sua massima funzione di *Bildung*, in quanto non è più esplicitamente vincolata a contenuti mitologici, etici o morali e può educare i suoi cittadini alla libertà[65]. Ora, visto che l'opera d'arte in quanto tale implica inevitabilmente una forma di negazione dei propri impulsi, lo Stato incrementa questa forma di violenza sulla volontà particolare e «soltanto se questa violenza viene commessa, possono formarsi arte, scienza e religione»[66]. Nelle lezioni berlinesi sulla *Filosofia della Storia* del semestre invernale 1822-1823 Hegel asserisce infatti che l'arte, come la religione e la scienza, può esistere pienamente solo nello Stato e non in una dimensione prestatale, dove può certamente presentarsi, ma non nella purezza della sua identità e dignità: «Ogni forma di arte, scienza, ovvero, in generale, di cultura, può fare la sua comparsa solamente all'interno di uno Stato»[67]. Lo Stato, secondo Hegel, «emerge» dalla religione stessa che originariamente si presenta variamente intrecciata con l'arte[68]. Lentamente le accademie delle scienze sono subentrate agli antichi conventi e monasteri divenendo centri culturali propulsori del sapere, moderni luoghi di culto di una cultura laica[69]. Se quindi è certamente vero che l'ideale trova

[64] Per approfondimenti sulla nozione di «cultura formale» cfr. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst*, cit., pp. 296-318 e A.L. Siani, *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel,* Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 125-130.
[65] Sull'arte moderna come educazione alla libertà cf. E. Rózsa, *Vom „Ideal der Schönheit". Zum Prinzip der subjektiven Freiheit und dem „formellen Gesetz" des Schönen. Hegels These über das Ende der Kunst*, in *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, a cura di K. Vieweg, F. Iannelli e F. Vercellone, Fink, München 2015, pp. 33-47.
[66] VPWG 1822/23, p. 77 (trad. it. p. 72).
[67] *Ibid.*, p. 76 (trad. it. p. 71).
[68] *Ibid.*, p. 88 (trad. it. p. 82).
[69] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983; trad. it. *Lezioni di filosofia del diritto, secondo il manoscritto di Wannenmann*, a cura di P. Becchi, Istituto Benincasa, Napoli 1993. Da ora in poi VNS 1817/18, qui VNS 1817/18, p. 246 (trad. it. p. 276).

il terreno più adatto alla sua configurazione nella dimensione prestatale – ossia al tempo mitico degli eroi, che possono agire con maggiore arbitrio, imponendosi come figure energiche e vigorose, come fossero opere d'arte viventi – l'arte, emancipata da contenuti religiosi, esiste nello Stato, dunque nella modernità. Non sarà tuttavia certamente un'arte pacifica e bella, ma dissonante e persino brutta come lo è il corrotto mondo borghese. Se lo Stato rappresenta una minaccia per l'ideale, giacché in una società strutturata e codificata come quella moderna l'ideale rimane inevitabilmente soffocato[70], l'istituzione statale costituisce invece una garanzia per l'arte come dimensione culturale. Lo Stato ha infatti la responsabilità di incrementare la *Bildung* degli individui, che da una parte «si fa da sé, senza che lo Stato debba costringere ad essa», ma d'altra parte necessita dello Stato che deve farsi garante, «deve sorvegliare che si realizzi questo diritto degli individui alla formazione (*Bildung*) e all'istruzione (*Erziehung*)»[71]. All'interno dello Stato come «unità [voluta e saputa]»[72], l'arte diventa dunque educazione all'universalità. Il rigoglio dell'ideale viene collocato in un'epoca remota, ma solo nell'epoca moderna l'arte viene riconosciuta quale ingrediente indispensabile della formazione culturale di un essere umano dall'educazione globale, in un presupposto concorso tra se stesso, la società circostante, le epoche e le culture passate, perché la *Bildung* di una generazione è impensabile senza i risultati raggiunti dalle precedenti[73]. L'opera d'arte non è pertanto concepita come prodotto solitario, né come privilegio elitario. Arte, scienza e religione non si possono realizzare in solitudine o in una dimensione naturale originaria[74]. Un uomo da solo, abbandonato su un'isola deserta, non può crearle, esse sono frutto della vita in società o meglio in una vita civile organizzata, perché è solo nello Stato che quella rinuncia alla brutalità del desiderio viene formalizzata e che dunque l'arte non assolve più compiti dal risvolto etico, ma si spinge verso la sua missione più elevata quale «educazione spirituale (*geistige Bildung*)»[75] attraverso l'insuperabile individualità dell'opera. Non senza una eco kantiana Hegel osserva nel suo corso berlinese di *Filosofia della storia universale* del 1822-1823: «Tutti i grandi uomini si sono, sì, formati

[70] L'ideale non è del tutto escluso ma può ricomparire episodicamente, per una più dettagliata analisi cfr. il mio *Bellezza, ideale, disarmonia*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di A.L. Siani e M. Farina, il Mulino, Bologna 2014, pp. 99-114.
[71] VNS 1817/18, p. 244 (trad. it. p. 274).
[72] VPWG 1822/23, p. 75 (trad. it. p. 70).
[73] VNS 1817/18, p. 245 (trad. it. p. 274).
[74] VPWG 1822/23, p. 77 (trad. it. p. 72).
[75] *Hotho 1823*, p. 13 (trad. it. p. 16).

nella solitudine, ma solo nella misura in cui hanno elaborato per sé ciò che lo Stato aveva già creato»[76]. L'opera, prodotta dalla sensibilità di un singolo in profondo ascolto del proprio tempo, è così destinata a travalicare lo spazio e il tempo della sua creazione, divenendo patrimonio dell'intero genere umano.

5. *L'uomo e i suoi rispecchiamenti: l'eterna catena della* Bildung

Come un uomo esperto della vita che riesce a comunicare la sua conoscenza del mondo solo attraverso casi singoli e concreti, così l'artista si esprime nella singolarità dell'opera d'arte che condensa il suo racconto dell'esistenza, che risulterà tanto più originale ed eterno quanto più egli scomparirà nel racconto della cosa stessa. L'arte dunque educa all'universale attraverso l'individuale in vista di uno spettatore, di un fruitore, più in generale di un altro. Come già sosteneva Kant nella *Critica del Giudizio*, se un uomo vivesse nel totale isolamento non si adornerebbe, né si abbellirebbe, per far questo è necessario presupporre una prospettiva altra dalla propria che dia senso alla trasformazione in corso. Hegel condivide pienamente questa tendenza alla socializzazione insita nell'arte, tanto da reputare persino un'espressione così primitiva come il tatuaggio, una prima debole manifestazione creativa che nel negare la propria naturalità fisica, tira in ballo lo sguardo altrui, fornendo una preziosa forma di raddoppiamento (*Verdopplung*) dell'uomo, che diviene altro a se stesso[77]. Che fin dalle epoche più remote gli uomini primitivi sentissero l'esigenza di trasformare la natura bucandosi le orecchie o le labbra è dunque dovuto all'impulso universale, insito nell'animo umano, di formare se stessi, di conoscersi trasformandosi. Questo desiderio cresce e si raffina con il passare del tempo fino a divenire una formazione di sé puramente spirituale. Nell'arcaico mondo orientale tale *Verdopplung* è ancora totalmente deformata dall'inconsapevolezza. L'opera appare ambigua, misteriosa, a volte persino mostruosa. L'uomo non si rispecchia in un suo pari, ma si abbassa di fronte agli animali (dalle vacche e dalle scimmie degli indiani, ai gatti o ai tori sacri agli antichi Egizi) o inventa figure terribili (come la trimurti) che stiano a simboleggiare il totalmente altro da sé: nell'ibrida sfinge metà animale e metà donna si condensa esemplarmente questa difficoltà del simbolico di liberarsi dalla presenza animale. Nel mondo classico

[76] VPWG 1822/23, p. 77 (trad. it. p. 72).
[77] *Hotho 1823*, p. 13 (trad. it. p. 16).

la *Verdopplung* sarà sublimata nell'idealizzazione. Oltre i confini delle miserie umane si dischiude il rigido e severo mondo del bello, alimentato da rinunce e censure. Anche in questo caso si tratta di una *Verdopplung* sbilanciata, seppur questa volta non in difetto come nel simbolico, ma in eccesso. Le belle divinità sono a tal punto idealizzate da apparire disumane. Nel mondo cristiano invece la *Verdopplung* è vivificata da una concezione più antropomorfa del divino che garantisce una percezione più adeguata e veritiera dell'umano.

Agli inizi dell'epoca moderna è in particolar modo l'arte pittorica religiosa a proporre all'occidente cristiano un vasto ed eterogeneo campionario di figure, in profonda empatia con l'essere umano: dal volto della Vergine ritratta con il bambino, che offre a qualsiasi madre l'occasione di ritrovarsi in lei, al corpo martoriato di Cristo crocifisso, che racchiude in sé le sofferenze dell'intera umanità. Ma come suggeriva Lessing nel suo *Laocoonte*, la *Verdopplung* pittorica è circoscritta all'attimo più fecondo, in cui l'artista non deve esagerare nella presentazione della violenza e degli orrori che gravano sul moderno. Il raddoppiamento prodotto dalla pittura cristiana dunque, pur accogliendo in sé il brutto, non darà ragione delle disarmonie mondane e secolari del moderno. Maggior margine d'azione sarà offerto alla parola poetica, attraverso la quale il poeta potrà liberamente esprimersi, formando più compiutamente la sensibilità dei suoi contemporanei, anche attraverso la dissonanza. Se dunque tutta l'arte è in senso lato *Bildung*, ancora di più lo sarà la poesia, intesa come faticosa educazione intellettuale che nella modernità diventa l'espressione artistica più feconda nell'offrire un'autentica esperienza di duplicazione che non si indirizzi solo ai tratti esteriori dell'umano, ma piuttosto discenda nelle profondità dell'animo dell'uomo, senza timore per le contraddizioni che vi scorgerà.

Queste considerazioni sull'efficacia della poesia quale educazione spirituale (*geistige Bildung*) dell'uomo moderno possono sembrare illusorie, se pensiamo alle ripetute dichiarazioni di una fine prossima che sembrano gravare sull'arte nei quattro corsi berlinesi di estetica: si pensi alla conclusione del corso estivo del 1823, dove Hegel afferma che l'arte nella sua serietà è ormai qualcosa di passato[78]. Si pensi alle violente critiche rivolte ad un poeta come Jean Paul, che a giudizio di Hegel abusa di libere ed audaci associazioni in una totale anarchia della creazione. Si tratta in verità di una scomparsa apparente. Nella modernità tramonta l'età gloriosa dell'arte, la sua possibilità più elevata di esprimersi ma non la destinazione culturale della creazione artistica. Come Hegel ribadisce nei passi della

[78] *Ibid.*, p. 311 (trad. it. p. 301).

Filosofia della storia precedentemente considerati, l'arte è una dimensione culturale dello Stato moderno, dunque non può essere collocata esclusivamente in una dimensione remota, al di là della storia, nel tempo eroico dell'ideale dove riusciva ancora a plasmare un intero ambiente. Certo, soltanto l'epoca eroica costituiva il tempo aureo dell'arte, in cui essa sorgeva come esigenza spontanea[79]. Nel moderno la sua sacralità è andata perduta per sempre, la sua incidenza si è notevolmente ridotta, ma l'arte – soprattutto quella che si rivolge all'*Humanus* – non si è estinta. Anzi, quando non scade nell'arbitrio ma mantiene una base etica come avviene nella più ispirata produzione di Schiller, l'arte poetica può diventare un antidoto contro ogni eccesso e deformazione del moderno. Si pensi in particolare ad un'opera paradigmatica a giudizio di Hegel come *I Masnadieri* che invita l'uomo moderno a non cadere nella tentazione di comportarsi da eroe in un tempo eminentemente antieroico, come fa lo sfortunato Karl Moor, né a seguire la legge del proprio cuore per illudersi di poter cambiare arbitrariamente il corso del mondo. Si potrebbe obiettare che nella poesia si è già alle soglie del pensiero, si voltano già le spalle alla dimensione materica, non ci si sporcano più le mani di tempera o della polvere del marmo. Questo è certamente vero, Hegel stesso lo ribadisce dicendo che: «La rappresentazione non ha la determinatezza sensibile dell'intuizione»[80]. Nell'arbitrarietà del segno poetico Hegel rintraccia infatti il trionfo del pensiero che si impone sul sensibile, e si svincola da quella dipendenza nei confronti della materia che limitava ancora il simbolico e il classico[81]. La poesia è «l'arte universale, quella che tutto abbraccia, quella che si è elevata alla più alta spiritualizzazione»[82]. Ma resta che la poesia non è ancora pensiero, è «rappresentazione per immagine (*bildliche Vorstellung*)»[83]. Se la poesia riesce a mantenersi in quell'equilibrio precario che la vede pensiero poetante, senza tramutarsi in concetto puro, essa è una incisiva e potente forma di educazione spirituale dell'uomo moderno. Allora l'arte, soprattutto quella poetica che ha esercitato un ruolo in tutte le epoche della storia del mondo, può continuare a mantenerlo anche nella modernità, ove può servire contro gli stessi tentativi di strumentalizzazione operati dalla politica attraverso l'abuso della *Bildung* di un popolo. Nei *Lineamenti* Hegel scorge infatti il pericolo di manipolare la cultura, facendola divenire un mero strumento di sopraffazione, «mezzo dell'arbitrio e di una

[79] *Ibid.*, p. 273 (trad. it. p. 264).
[80] *Ibid.*, p. 275 (trad. it. p. 266).
[81] *Ibid.*, pp. 38-39 (trad. it. pp. 38-39).
[82] *Ibid.*, p. 44 (trad. it. p. 44).
[83] *Ibid.*, p. 275 (trad. it. p. 266).

dominazione (*Herrschaft*)»[84]. L'arte allora deve proseguire nel suo nobile ed indispensabile compito di offrire un rispecchiamento dell'uomo e del suo tempo, nonché essere un monito ogni volta che la libertà dell'uomo e il diritto alla particolarità è in pericolo[85].

Fin quando l'arte continuerà a rivelare l'uomo all'uomo, essa al di là di ogni preannunciata morte avrà lunga vita. È infatti soltanto «l'elemento umano» che nelle opere antiche sopravvive alle mode e al mutare dei costumi ed è proprio questo che interessa ad Hegel quando parla dell'importanza dei *monumenta nationum*, tanto da confidare agli uditori del corso di filosofia dell'arte del 1826 che se fosse «presidente dell'accademia» si applicherebbe perché venissero collezionate non solo opere d'arte figurativa, ma anche epopee, dove è custodito l'universo valoriale dei popoli[86]. Questo desiderio espresso da Hegel ai suoi studenti a Berlino di collezionare le 'Bibbie dei popoli', quei libri che raccontano la storia dei popoli dall'interno e dalle origini per raccoglierli in un'ideale museo della storia mondiale testimonia la convinzione che l'uomo moderno possa ancora imparare molto dall'arte del presente, ma anche da quella passata. Se la dimensione umana rimane viva nell'opera letteraria o figurativa, allora questa continua a formare i suoi fruitori e lo fa ancora di più in un'epoca poco poetica come la modernità. In questo processo dalla portata universale di progressiva comprensione e spiritualizzazione dell'umanità, ogni mondo storico si forma rapportandosi ad un altro, rispetto al quale si definisce e si differenzia. Ogni *Bildung* ne presuppone un'altra che viene accolta e allo stesso tempo stravolta per definire nuovi valori, in un'interminabile catena. I romani sono stati i padri spirituali della modernità, ed essi a loro volta sono debitori alla Grecia[87], dalla quale saremo «eternamente attratti»[88]. Anche il bel mondo greco tuttavia ha ereditato dalle culture precedenti, e ancora più arcaiche, istituzioni e pratiche preziose per lo sviluppo di una convivenza civile, come l'introduzione del matrimonio o

[84] GW, 14, 1, p. 246 (trad. it. p. 238).
[85] Sull'arte come sentinella mi sia consentito rinviare al mio *Vita da sentinella: l'arte nella modernità*, in *Vita dell'arte. Risonanze dell'estetica hegeliana*, a cura di F. Iannelli, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 11-28. Cfr. sul diritto alla particolarità Siani, *Il destino della modernità*, cit., pp. 133-137, dello stesso autore si veda anche *Hegel e il diritto dell'arte*, in *Arte, religione e politica in Hegel*, a cura di F. Iannelli, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 223-237.
[86] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Im Sommer 1826. Mitschrift von Kehler,* a cura di A. Gethmann-Siefert e B. Collenberg-Plotnikov (con la collaborazione di F. Iannelli e K. Berr), Fink, München 2004, p. 206.
[87] VPWG 1822/23, p. 331 (trad. it. p. 359).
[88] *Ibid.*, p. 376 (trad. it. p. 399).

l'agricoltura. Questi lasciti spirituali consegnati in eredità al mondo greco dalla contaminazione con le culture orientali, vennero poi mitizzati e considerati «doni divini», come lo furono anche il fuoco, il cavallo e l'olivo[89]. La *Bildung* di qualsiasi popolo, così come quella dell'individuo singolo, non è dunque mai una dimensione immediata, originaria e autoreferenziale, ma è sempre il risultato di una relazione dialettica con l'alterità, accolta, negata e trasformata. Quel che nel susseguirsi delle epoche e delle culture della storia universale rimane costante è il bisogno eterno di raddoppiarsi, l'esigenza di oggettivarsi in un'opera in cui riconoscersi, perché nel regno delle ombre creato dall'arte si accelera la nostra comprensione del mondo reale e di noi stessi. L'opera, qualsiasi opera, forma spiritualmente, e ancora di più quella poetica che ci consente di fare esperienze virtuali che completano la nostra frammentaria esperienza ordinaria e reale. Nell'arte poetica viviamo la vita degli altri, esperiamo la morte degli altri, soffriamo dei loro fallimenti, gioiamo delle vittorie, centuplichiamo le nostre esperienze di vita, dilatiamo la nostra sensibilità, provando sentimenti che nella vita reale non ci sfioreranno mai[90]. Ma l'eterna catena della *Bildung* non può essere ripercorsa al contrario se non nella memoria. Hegel non è un nostalgico, come testimoniano queste brevi ma incisive considerazioni: «Si crede infatti che il meglio si trovi in uno stadio precedente il sorgere della cultura. Questo non è tuttavia il caso, trovandosi il meglio rivolto verso il futuro»[91]. Lo spirito del mondo è insaziabilmente spinto verso epoche future, nelle quali l'arte continua a formare lo spirito dell'uomo, raffinandolo.

[89] *Ibid.*, p. 332 (trad. it. p. 360).
[90] *Von der Pfordten 1826*, p. 56. Su questa capacità dell'esperienza estetica di ampliare virtualmente il nostro vissuto cfr. anche P. D'Angelo, *Estetica,* Laterza, Roma-Bari 2011.
[91] VPWG 1822/23, p. 376 (trad. it. p. 399).

Paolo D'Angelo

La teoria dei sentimenti apparenti nella Filosofia del Bello *di Eduard von Hartmann*

Il dibattito sulla natura dei sentimenti suscitati dall'opera d'arte e in genere dagli oggetti finzionali è stato particolarmente intenso nell'estetica analitica degli ultimi venti, trent'anni. In gran parte, si è trattato di discussioni sorte a margine di interventi dedicati al cosiddetto paradosso della finzione. Tale paradosso consiste nel fatto che noi proviamo sentimenti genuini di fronte a oggetti di finzione, ma d'altra parte siamo convinti che i personaggi e le situazioni finzionali non siano reali, e se ammettiamo che per provare sentimenti genuini nei confronti di personaggi e situazioni dobbiamo credere che essi siano reali, nasce una evidente impossibilità di accettare come vere tutte e tre le asserzioni. Il paradosso è stato formulato una prima volta nel saggio di C. Radford, *How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?*[1], e la risposta che Radford ha avanzato è che i nostri sentimenti sono reali, ma che è irrazionale il fatto che li proviamo. Una possibilità di evitare il paradosso consisterebbe invece nel negare che i sentimenti suscitati da oggetti, eventi o persone reali siano in tutto identici con quelli suscitati da oggetti, narrazioni o personaggi di finzione, e qualcosa di simile è stato sostenuto da K. Walton nel suo scritto *Fearing Fictions*[2]. Le emozioni che proviamo di fronte alle finzioni non sono vere emozioni, in quanto noi semplicemente facciamo finta di provare tali emozioni, con ciò adattandoci a giocare un gioco di *make-believe*: come attori che recitano un ruolo, noi fingiamo di avere paura o di provare altri sentimenti che non proviamo realmente. I sostenitori della cosiddetta *Thought Theory* (come Peter Lamarque) hanno sostenuto che non c'è

[1] C. Radford, M. Weston, *How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes, XLIX, 1975, pp. 67-93.
[2] K. Walton, *Fearing Fictions*, in «The Journal of Philosophy», LXXV, n. 1, 1978, pp. 5-27.

contraddizione, perché anche il semplice pensiero di certe situazioni (per esempio pensare di fare un viaggio in aereo per chi ha paura di volare) può suscitare risposte emotive effettive. I partigiani del cosiddetto fattualismo ritengono invece che noi proviamo emozioni genuine, ma perché le proviamo non per i personaggi fittizi della letteratura, ma per persone reali che si trovano nelle situazioni immaginate, e alle quali va la nostra partecipazione emotiva. La vecchia teoria della *suspension of disbelief*, risalente addirittura a Coleridge, ma talvolta riattualizzata, argomenta che noi proviamo emozioni vere, ma perché semplicemente ci dimentichiamo di avere a che fare con personaggi e situazioni non veri, finzionali. E. Dadlez, infine, ha messo in rilievo la portata morale della nostra capacità di dare risposte emotive a situazioni immaginarie[3].

Un altro ambito nel quale il tema della natura dei sentimenti suscitati dalle opere d'arte è stato discusso è quello che gravita attorno al problema delle emozioni negative o sgradevoli. È il cosiddetto paradosso della tragedia: come mai sentimenti che nella vita reale ci sembrano spiacevoli, dolorosi, persino insopportabili vengono invece ricercati in opere di finzione, e finiscono addirittura per provocare piacere? Forse perché il piacere per la perfezione artistica, lo stile o l'eleganza della formulazione ci fa dimenticare la pena che quel sentimento suscita nella vita reale? O forse perché ciò di cui godiamo è la capacità di tenere sotto controllo le emozioni negative[4]? O ancora perché la nostra è una sorta di meta-risposta emotiva, che ci porta a solidarizzare con persone che soffrono, perché solo persone moralmente ed emotivamente sensibili sono capaci di provare simili sentimenti[5]?

Negli ultimi anni, poi, il dibattito si è ancora più concentrato sulla natura delle nostre risposte emotive e sulla relazione tra emozioni della vita quotidiana ed emozioni provocate dalle opere d'arte, come attestano saggi quali quello di T. Szabó Gendler e di K. Kovakovich, *Genuine Rational Fictional Emotions*[6], o quello di A. Meskin e J. Weinberg, *Emotions, Fiction and Cognitive Architecture*[7], o quelli ancora più vicini nel tempo

[3] E. Dadlez, *What's Hecuba to him? Fictional Events and Actual Emotions*, Penn State University Press, Pennsylvania 1997.
[4] M.M. Eaton, *A Strange Kind of Sadness*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism», XLI, n. 1, 1982, pp. 51-63.
[5] S. Feagin, *The Pleasures of Tragedy*, in «American Philosophical Quarterly», XX, n. 1, 1983, pp. 95-104.
[6] T. Szabó Gendler, K. Kovakovich, *Genuine Rational Fictional Emotions*, in *Contemporary Debates in Aesthetics and Philosophy of Art*, a cura di M. Kieran, Blackwell, Malden 2006, pp. 241-253.
[7] A. Meskin, J. Weinberg, *Emotions, Fiction and Cognitive Architecture*, in «British Journal of Aesthetics», XLIII, n. 1, 2003, pp. 18-34.

di R. Stecker, *Should We Still Care about the Paradox of Fiction?*[8] e di Catherine Wilson, *Grief and the Poet*[9].

Nella maggior parte dei saggi indicati, e in molti altri che si potrebbero citare, la questione della natura delle emozioni provocate dagli oggetti finzionali (sono in tutto e per tutto identiche a quelle provate nella vita reale? Oppure presentano delle differenze?) viene trattata senza riferimento a soluzioni del passato, come se gli analitici fossero i primi ad occuparsene. Solo nel dibattito sulle emozioni negative pare d'obbligo il riferimento alla teoria aristotelica della catarsi e alla teoria humeana della tragedia. Ma quando il discorso verte sulle somiglianze e differenze tra sentimenti quotidiani e sentimenti provocati dalla finzione ogni riferimento ad una possibile storia del problema sparisce. Come accade sovente negli studi di matrice analitica, il problema sembra porsi in chiave puramente teorica, come se non avesse alle spalle nessuna storia[10]. Si sorvola in particolare sul fatto che la tesi che quelle suscitate dall'arte sono emozioni reali, in tutto assimilabili alle emozioni provate nella vita ordinaria, è stata spesso sostenuta proprio dai nemici dell'arte, da chi aveva interesse a condannare l'arte come dannosa. Per esempio, da Platone, che nello *Ione* sostiene che i rapsodi producono effettiva pena e pianto in coloro che li ascoltano[11], o ancora, dai moralisti cattolici ostili al teatro, con l'argomento che l'arte suscita passioni, le stesse passioni che proviamo nella vita. Pierre Nicole, ad esempio, diceva che «tout ce qui est spectacle est passion» e aggiungeva «comme la passion de l'amour est la plus forte impression que le peché ait fait sur nos ames, il n'y a rien de plus dangereux que de l'exciter»[12], mentre Corneille rimava: «souvent la fiction se change en affection»[13].

Ma a chi ha familiarità con la storia dell'estetica verrà subito in mente,

[8] R. Stecker, *Should We Still Care about the Paradox of Fiction?*, in «British Journal of Aesthetics», LI, n. 3, 2011, pp. 295-308.
[9] C. Wilson, *Grief and the Poet* (with comments by Gilmore, James, Ricks, Russell, and Walton), in «British Journal of Aesthetics», LIII, n. 1, 2013, pp. 77-91.
[10] Può essere interessante notare che in uno studio sul tema di impostazione analitica, ma scritto da una studiosa italiana, invece, qualche riferimento alle soluzioni precedenti c'è, e per esempio si cita l'opinione in proposito di A. Meinong all'inizio del Novecento (C. Barbero, *Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali*, il melangolo, Genova 2010, p. 65).
[11] Platone, *Ione*, 535d-e.
[12] P. Nicole, *Sulla commedia*, Bompiani, Milano 2003, pp. 97 segg.
[13] Un'eccezione è rappresentata in questo senso da Agostino, che, pur condannando gli spettacoli, riteneva che le passioni da esse suscitate fossero passioni fittizie e non reali: «di qui procedeva la mia mania per i dolori, non per quelli che penetrano a fondo nel cuore ma per quelli che, per il loro carattere di finte narrazioni, mi scalfivano a fior di pelle» (Agostino, *Confessioni*, Bompiani, Milano 2012, III, 2).

inoltre, che un ricco dibattito sulla natura delle emozioni estetiche e sul loro rapporto con le emozioni reali si sviluppò in Germania alla fine del secolo XIX, e vide coinvolti i principali teorici del tempo, anche in virtù dell'orientamento in senso psicologico largamente prevalente in Germania tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento negli studi di estetica. Come piccolo contributo alla ricostruzione di quel dibattito, oggi totalmente ignorato, vorrei qui ricostruire l'analisi della natura dei sentimenti estetici compiuta da Eduard von Hartmann nella sua *Philosophie des Schönen*, pubblicata nel 1887[14]. Così, oltre che di un dibattito dimenticato, ci occuperemo di un autore dimenticato: Eduard von Hartmann, la cui *Filosofia dell'inconscio* (*Philosophie des Unbewußten*) godette all'atto della pubblicazione un notevole seguito[15], è caduto quasi completamente nell'oblio, specialmente come filosofo dell'arte. Qualcuno si occupa ancora di lui in relazione alle teorie metafisiche e al pessimismo di ispirazione schopenhaueriana[16], ma, salvo errore, alla sua estetica nessuno più presta attenzione. Eppure l'estetica di Hartmann godette negli anni successivi alla sua formulazione di una certa rinomanza (oltre alla *Filosofia del Bello*, la sua opera più completa nel campo, Hartmann scrisse anche una compendio di *Estetica* come ottavo volume del suo sistema filosofico[17], e una storia dell'estetica[18]) e, per tacere di altre riprese, ebbe una influenza non trascurabile sulle teorie del giovane Croce, in particolare sullo scritto filosofico di esordio *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*[19].

La pietra angolare dell'estetica filosofica è rappresentata, secondo Hartmann, dal riconoscimento che 'il predicato della bellezza è attribuibile solo all'apparenza soggettiva in quanto contenuto di coscienza'. La materia è solo un mezzo con l'aiuto del quale l'opera d'arte deve essere attualizzata in una coscienza, e ciò si vede chiaramente nel caso della poesia, che non consiste nella dolcezza dei suoni o nella mimica di chi la recita, ma nelle

[14] Citeremo però dalla seconda edizione dell'opera: E. von Hartmann, *Philosophie des Schönen* (2. Aufl. mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses Eduard von Hartmanns), Wegweiser Verlag, Berlin 1924.
[15] Id., *Philosophie des Unbewußten*: *Versuch einer Weltanschauung*, Duncker, Berlin 1869.
[16] M. Vitale, *Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Milano 2014.
[17] E. von Hartmann, *Aesthetik*, in Id., *System der Philosophie im Grundriß*, Band VIII, Hermann Haacke, Bad Sachsa 1909. Sui sentimenti apparenti estetici vedi, in questo testo, pp. 14-22.
[18] Id., *Die deutsche Aesthetik seit Kant*, Duncker, Berlin 1886.
[19] Anche nell'*Estetica* del 1902 non mancano reminiscenze di Hartmann, sebbene nella parte storica del volume le sue teorie vengano alquanto maltrattate.

rappresentazioni intuitive che vengono suscitate nella mente di chi ascolta dalle parole del poeta: l'aspetto fisico del mezzo qui è totalmente indifferente, e solo le immagini suscitate dai segni (che è indifferente siano grafici, sonori o altro ancora) sono suscettibili di essere considerate belle o brutte. La poesia, la musica, ma anche le arti figurative hanno sede nell'apparenza o parvenza («Das Schöne liegt allemal im Schein»[20]), e la sua realtà è la realtà ideale di un contenuto di coscienza percepito realmente.

La parvenza estetica, vera sede del bello, non è un'illusione, ma una realtà ideale effettivamente presente alla coscienza. Essa non può essere detta falsa, perché rinunzia in partenza alla pretesa di verità. Chi non lo capisce non viene ingannato, piuttosto si inganna sulla natura di ciò che percepisce. In quanto apparenza soggettiva, la parvenza estetica non può avere in sé che un contenuto ideale. L'atteggiamento estetico pertanto non può mai transitare da una parvenza verso una realtà, ma sempre soltanto verso un contenuto ideal-obiettivo. Per esempio, non si può passare dal sentimento rappresentato nell'opera a quello provato dall'artista. Pertanto in estetica non si può che essere idealisti, anche se si è realisti in teoria della conoscenza o in metafisica. Occorre tuttavia guardarsi non solo dal dissolvere la peculiarità della parvenza estetica in qualche forma di realtà, ma anche dal sopprimere la concreta fenomenalità sensibile della parvenza estetica a vantaggio dell'idea: insostenibile in estetica è sia il realismo, sia l'idealismo astratto, perché l'intero edificio dell'estetica poggia sull'apparenza sensibile.

Quel che la teoria hartmanniana indica con il termine «parvenza estetica» è stato indicato, in altre teorie estetiche, con termini diversi quali forma, immagine, intuizione, ma, a parere dell'autore, tutti più insoddisfacenti di quello da lui prescelto. Il termine forma non per nulla viene sempre integrato dicendo che deve trattarsi di una forma concreta e sensibile, aggettivi che diventano superflui se riferiti alla parvenza estetica; il temine immagine va bene solo per alcuni ambiti della parvenza estetica, quelli nei quali la parvenza è riflesso o derivazione del reale; infine il termine intuizione, quello fra i tre che sembra più appropriato, non solo presenta anch'esso, come il termine immagine, lo svantaggio di sembrare riferito solo alla sfera visiva, ma accentua in modo squilibrato il carattere 'conoscitivo' della parvenza, a scapito di quello emotivo. Ma la bellezza si realizza non nell'intuizione, ma nella parvenza estetica animata dal sentimento: i sentimenti suscitati dalla parvenza estetica ne costituiscono un indispensabile arricchimento e compimento, in quanto la parvenza estetica è una parvenza riempita e animata dalla retroproiezione in essa dei sentimenti da essa suscitati.

[20] Id., *Philosophie des Schönen*, cit., p. 10.

Chiarire la natura di tali sentimenti (*Gefühle*) diventa dunque un compito essenziale e preliminare dell'estetica, e Hartmann lo affronta nella seconda parte del primo capitolo, interamente dedicata ai sentimenti apparenti estetici (*aesthetische Scheingefühle*)[21]. La legge psicologica fondamentale della parvenza estetica suona: «Ovunque la parvenza estetica è espressione adeguata di un contenuto spirituale o psichico, essa è atta a provocare quei sentimenti apparenti estetici, l'analogo dei quali sarebbe provocato dai fenomeni obiettivo-reali dello stesso contenuto psichico-spirituale»[22]. Questa legge vale sia quando ci siano manifestazioni reali-oggettive del contenuto psichico, come nella scultura o nella pittura, sia dove tale correlato manca. Nella prima circostanza la legge può essere riformulata come segue: «In ogni circostanza in cui una realtà o un fenomeno oggettivo-reale è atto a destare determinati effetti reali di sentimento in colui il quale entra in una relazione reale con esso, la parvenza estetica separata da tale realtà ovvero ad essa artisticamente corrispondente è atta a destare, in colui il quale la consideri esteticamente, i medesimi sentimenti, ma come sentimenti estetici ideali o apparenti». Risulta dunque possibile formare due proporzioni, nel senso matematico del termine:

REALE : IDEALE = FENOMENO REALE : PARVENZA

EFFETTO SENTIMENTALE REALE : EFFETTO SENTIMENTALE IDEALE = FENOMENO REALE : PARVENZA ESTETICA

La legge, aggiunge Hartmann, ha valore universale, e vale quindi anche in quei casi in cui all'effetto della parvenza estetica non può essere collegato l'effetto di un realtà corrispondente[23]. È quel che avviene nella musica, come dimostrano i casi-limite della musica accompagnata da parole.

Il concetto di sentimento apparente estetico, nel suo rapporto coi sentimenti della vita di ogni giorno (si noti che Hartmann spesso chiama questi ultimi sentimenti reali, ma non vuole così dire che i sentimenti apparenti non siano reali, vuole soltanto rimarcare la loro differenza rispetto ai primi) non è stato oggetto di indagine psicologica, e questo è avvenuto perché la stessa estetica si è occupata troppo poco dei sentimenti apparenti e dei sentimenti in genere. Hartmann ne attribuisce la colpa all'orientamento formalistico diffuso nell'estetica tedesca dell'Ottocento e rappresentato dai teorici di derivazione herbartiana, primo tra tutti Robert

[21] Nella ed. cit. sono le pp. 33-60.
[22] *Ibid.*, p. 38.
[23] *Ibid.*, p. 39.

Zimmermann, orientamento che ha risolto ogni commercio estetico in freddo intuire privo di sentimento, e lascia intendere che il tramonto del formalismo, unito alla *vague* marcatamente psicologica che ha preso piede nell'estetica tedesca degli ultimi decenni, pone le condizioni perché si abbia finalmente una considerazione approfondita del problema.

Ma in che rapporto stanno sentimenti apparenti e sentimenti reali? Hartmann individua una relazione di analogia e, potremmo dire, di isomorfismo. Il sentimento suscitato dalla parvenza estetica deve essere 'analogo' a quello suscitato dai corrispondenti oggetti reali, e tuttavia deve essere anche specificamente diverso, altrimenti decadrebbe a puro stimolo sensibile. Deve essere diverso, esattamente come la parvenza estetica che lo provoca è diversa dalla realtà corrispondente. Deve essere indipendente dalla realtà, e tuttavia ricomprendere in sé l'intero contenuto ideale che è dato trovare nella realtà corrispondente. Deve essere, per così dire, quella ideale parvenza estetica di sentimento che corrisponde al sentimento reale analogo, esserne l'immagine, il 'riflesso'.

Non è soltanto nella fruizione dell'opera d'arte che incontriamo sentimenti apparenti. Essi hanno anzi nella vita psichica un campo vastissimo, perché l'anticipazione di sentimenti eventuali giuoca un ruolo di primo piano nel determinare i nostri comportamenti. L'intero processo motivazionale li presuppone, perché è solo attraverso l'anticipazione dei sentimenti reali attraverso quelli virtuali e apparenti che posso soppesare i diversi tipi di azione che mi si propongono e scegliere quale strada percorrere. Accanto ai sentimenti apparenti estetici si apre dunque il campo dei sentimenti apparenti condizionanti, cioè delle anticipazioni condizionanti dei sentimenti che si proverebbero nel caso di un incontro con la corrispondente realtà esterna.

I sentimenti provocati dalla realtà possono essere distinti in sentimenti di natura reattiva e sentimenti di natura simpatetica. Nel primo caso reagiamo a qualche oggetto o stimolo esterno, nel secondo il sentire è già nella realtà che ci viene incontro (per esempio in un altro soggetto) e il nostro sentimento è un risuonare o meglio un consuonare nel nostro animo di corde sentimentali affini. I sentimenti simpatetici sono a pieno titolo sentimenti reali, ma nella comunicabilità che li caratterizza si differenziano notabilmente dai sentimenti suscitati dalle cose stesse, sono cioè più deboli di essi e inclinano più di essi allo scambio con i sentimenti apparenti estetici. La medesima differenza tra sentimenti di reazione e sentimenti simpatetici si trova anche nell'ambito dei sentimenti apparenti condizionanti, che si comportano in modo analogo ai sentimenti reattivi e simpatetici reali, quanto alla loro forza o intensità: «Il sentimento apparente, con il quale reagisco alla

immaginazione di un grave insulto che mi venga rivolto, è di gran lunga più vivo di quello con il quale accompagno simpateticamente l'immagine di una terza persona che subisca la medesima offesa»[24].

I sentimenti apparenti condizionanti possono svolgere il loro ruolo motivazionale anche quando sono deboli e sbiaditi; ma, in quanto debbono entrare in conflitto con motivi sensibilmente presenti, saranno tanto più efficaci quanto più vivacemente e concretamente rispecchieranno il carattere dei sentimenti rappresentati. Essi assumono in sé i caratteri dei sentimenti reali: ma c'è una differenza fondamentale tra provare un sentimento (Hartmann usa il verbo *erleben*) e far proprio un sentimento che non si prova effettivamente (e qui Hartmann usa il termine *Anempfinden*, difficilmente traducibile conservando in esso la radice di *Empfindung*, che è sensazione e sentimento). I sentimenti apparenti comportano un «sommesso risuonare del tono sentimentale reale, sufficiente ad anticipare alla coscienza il sentimento nella sua determinazione qualitativa, ma al tempo stesso con una ridotta intensità, in modo che non possa essere scambiato con un sentimento reale»[25]. A tale coscienza si accompagna la consapevolezza del fatto che un sentimento qualitativamente simile, in un superiore grado di energia, si produrrebbe realmente se si realizzasse il motivo che lo scatena: «diese Antizipation des eventuellen Intensitätgrades des reale Gefühls wird unbewusst als Scheinintensität in das konditionale Scheingefühl projiziert, und die so entstandenen Intensitätunterschiede der Scheingefühle untereinander dienen dann wieder als empirischer Maßstab für das Bewußtsein, um sich über die Energieunterschiede der eventuellen realen Gefühle Klarheit zu verschaffen»[26].

L'*Anempfindung* è tanto più viva e tanto più simile al sentimento reale quanto più vivace e colorita l'immaginazione delle circostanze il presentarsi delle quali produrrebbe il sentimento reale, cioè quanto più la rappresentazione condizionante diventa concreta parvenza fantastica, e i sentimenti apparenti possono essere denominati sentimenti di fantasia o di immaginazione (*Phantasiegefühle*). In base a quanto detto, Hartmann può stabilire che non tutti i sentimenti apparenti sono prodotti dall'immaginazione, in quanto una parte di essi sono prodotti direttamente dalle parvenze percettive di natura estetica. Dunque i sentimenti apparenti suscitati dalla immaginazione sono quella sottoclasse dei sentimenti apparenti che possiede nella vita reale un significato motivazionale. Non è quindi corretto opporre la totalità dei sentimenti apparenti ai

[24] *Ibid.*, p. 41.
[25] *Ivi*.
[26] *Ivi*.

sentimenti reali in quanto i primi sarebbero suscitati dalla fantasia. Poiché i sentimenti apparenti condizionanti si producono al di fuori della sfera estetica. Hartmann delimita all'interno della classe dei sentimenti apparenti quella dei sentimenti apparenti estetici distinti dai sentimenti apparenti extraestetici ovvero pratici.

I sentimenti apparenti 'extraestetici' hanno in comune con quelli estetici il fatto di collegarsi non a una realtà effettiva data, bensì ad un contenuto di coscienza soggettivo-ideale: ma nei sentimenti extraestetici questo contenuto di coscienza sta in luogo di una realtà ipotetica, e perciò tali sentimenti possono determinare il comportamento che si terrebbe nel caso che una tale situazione venisse a verificarsi (onde possono essere chiamati anche sentimenti apparenti 'pratici'), laddove nei sentimenti apparenti 'estetici' si ha a che fare con qualcosa di interamente separato da una realtà, sia essa presente, passata o futura. I sentimenti apparenti 'pratici' si collegano inoltre alla rappresentazione di eventualità possibili, quelli 'estetici' poggiano sulla determinatezza concreta delle parvenze estetiche date. I secondi presentano quindi una presenza di dettagli e una coloritura maggiore, ma un'energia minore di quelli pratici, dato che ad essi manca un correlato di attualizzazione, sia pure ipotetica. Per esempio la paura provocata in noi dalla semplice immaginazione di un pericolo che concerna la nostra persona può dare ai sentimenti apparenti pratici una certa intensità. È evidente che Hartmann pensa a una scala decrescente di intensità od energia: i sentimenti reali sono intensi; i sentimenti apparenti condizionanti o pratici hanno un'intensità minore; i sentimenti apparenti estetici hanno un grado di energia ancora più tenue.

Un'altra differenza notevole tra sentimenti reali e sentimenti apparenti è data dalla molto maggiore costanza (intesa come capacità di permanere, *Beharrungsvermögen*) dei primi rispetto ai secondi: una volta che un fatto reale abbia provocato in noi terrore, questo sentimento si mantiene a lungo, persino quando è venuta meno la sua causa, e può ripresentarsi. Questo della maggiore permanenza può anche essere considerato un corollario della maggiore intensità, dato che in generale una emozione è tanto più durevole quanto più è intensa. Inoltre l'energia relativa dei sentimenti apparenti estetici è graduata in modo corrispondente all'intensità dei sentimenti reali corrispondenti, sebbene l'intensità complessiva risulti sempre inferiore. Si realizza qui qualcosa di simile a quel che accade in una pittura: in valori assoluti la luminosità di un cielo dipinto è centinaia di volte inferiore a quella del cielo reale; siccome però la luminosità delle altre parti del dipinto è proporzionalmente attenuata, l'intero dipinto risulta equilibrato e il cielo ci sembra comparativamente molto luminoso.

Essendo meno intensi e meno permanenti, i sentimenti apparenti estetici sono anche molto più effimeri e transeunti, e possono essere sostituiti da altri sentimenti molto rapidamente. Se dopo aver visto un film drammatico, potremmo esemplificare noi, guardo il trailer di una commedia mi metto a ridere anche se mi ero commosso fino alle lacrime. Inoltre i sentimenti apparenti estetici, quando escono dal contenuto attuale della coscienza escono anche dalla mente (mi ricordo a lungo di una paura reale, mentre quella provata per un film horror sparisce quando esco dal cinema). Si tratta di un aspetto esteticamente assai importante a parere di Hartmann, perché è quello che consente a un'opera d'arte di modulare un'intera gamma di sentimenti anche in un tempo assi breve, per esempio quello di una rappresentazione teatrale.

Un grosso pericolo per la purezza della esperienza estetica è rappresentato dallo scambio e dalla mescolanza dei sentimenti apparenti con quelli reali, così come nella percezione dell'opera d'arte è pericoloso lo scambio di apparenza e realtà. Alle opere d'arte si reagisce con sentimenti apparenti, guai a reagire con quelli reali, e viceversa chi è forzato a provare sentimenti reali non può provare quelli estetici. Tipicamente, per provare il sentimento del sublime debbo contemplare la tempesta senza averne realmente paura. Insomma, dice Hartmann con un ragionamento che in qualche misura ricorda quello sostenuto dai partigiani analitici della cosiddetta *Control Theory*[27], nel caso del tragico o del doloroso io godo non del sentimento in sé, ma del controllo che sono capace di esercitare su di esso. Quel che vale dal lato dello spettatore, poi, vale anche da quello dell'artista: se nella creazione dell'opera d'arte si intromettono sentimenti reali al posto di quelli apparenti, il risultato è disastroso. Il poeta, anche quando descrive o esprime un dolore effettivamente provato, deve averlo superato nella vita reale: «der reale Affekt muß verraucht sein, und nur die Erinnerung an die innere Erfahrung mit einem abgedämpften Gefühlstimbre, das sich der Scheinempfindung sehr nahert, wen nicht gar mit ihr zusammenfällt, darf übriggeblieben sein»[28]. L'attore irascibile non è il più adatto a rappresentare l'ira, o l'innamorato l'amore. Tuttavia, in particolare nell'arte dell'attore, i sentimenti apparenti possono retroagire su quelli reali, anche se tale sovrapposizione può esere solo un punto di passaggio, un transito effimero che deve condurre alla loro separazione.

La sovrapposizione dei sentimenti reali su quelli apparenti può aver

[27] Cfr. ad esempio M. Packer, *Dissolving the Paradox of Tragedy*, in «Journal of Aesthetics and Art Criticism», XLVII, n. 3, 1989, pp. 211-219.
[28] von Hartmann, *Philosophie des Schönen*, cit., p. 46.

luogo solo quando ci si muove sul piano della vita reale, e si è dunque obbligati a «pagare con la moneta di sentimenti veri situazioni vere». Ma, ribadisce Hartmann, i sentimenti apparenti estetici sono da considerare tanto poco 'non veri' quanto lo è la parvenza estetica. Così come la parvenza estetica decade a illusione quando viene presa per realtà, allo stesso modo avviene per i sentimenti estetici apparenti. Anzi il pericolo è in questo caso assai maggiore, perché mentre lo scambio tra apparenza estetica e realtà si produce soltanto in circostanze eccezionali, quello dei sentimenti apparenti coi sentimenti reali è molto più frequente e, se ha luogo un'autoillusione, può trasformare in impostura l'intera vita di una persona.

Per quanto riguarda la differenziazione dei sentimenti in reattivi e simpatetici, mentre lo scambio tra sentimenti reattivi reali e sentimenti apparenti simpatetici è raro per la eterogeneità dei contenuti, e altrettanto lo è lo scambio tra sentimenti simpatetici reali e sentimenti apparenti reattivi, frequente è invece lo scambio tra sentimenti simpatetici apparenti e sentimenti simpatetici reali, ragione per cui il necessario discrimine tra sentimenti reali e sentimenti apparenti non è mai così difficile da tracciare come nel caso dei sentimenti simpatetici, e Hartmann esemplifica questo rischio prendendo in esame il sentimento di compassione. Lo scambio è particolarmente frequente nei comportamenti estetizzanti, che misurano il valore morale sull'apparenza prescindendo dalla realtà: ma chi, al contrario, vede nella usurpazione della sfera estetica sulle altre uno svuotamento dei valori, riconoscerà subito, anche in questi casi, la necessità di una netta demarcazione tra sentimenti reali e sentimenti apparenti.

Avviandosi a concludere la sua analisi, Hartmann nota che il piacere disinteressato del bello, giustamente teorizzato da Kant, in pratica può realizzarsi solo se i sentimenti suscitati dalla parvenza estetica sono sentimenti apparenti, perché i sentimenti reali toccano sempre l'interesse del soggetto e perciò non possono che scacciare o deformare il piacere del bello. Il bello infatti è senza interesse non in senso ideale, ma in senso reale: senza interesse ideale non ci cureremmo del bello. L'unione di questa attivazione ideale dei sentimenti con esclusione di stimoli reali di interesse è resa possibile solo dai sentimenti apparenti estetici. Ogni lato dell'animo può essere toccato dai sentimenti estetici senza essere posto in uno stato reale di eccitazione. I sentimenti apparenti sono bensì connessi con un soggetto, ma si tratta di un soggetto ideale, finzionale, immaginario, che Hartmann chiama un Io di parvenza (*Schein-Ich*). Questo Io è un riflesso estetico del soggetto reale. Ora, tenuto conto che per Hartmann i sentimenti estetici apparenti si riproiettano sulla parvenza estetica, egli può affermare che i sentimenti apparenti estetici si distinguono dai sentimenti

apparenti condizionanti in quanto i primi si proiettano sull'io apparente, i secondi sull'io reale. «Das praktische konditionale Gefühl belehrt mich, wie ich als diese bestimmte reale Persönlichkeit eventuell auf ein solches Motiv reagiren würde; das ästhetische Scheingefühl belehrt mich, wie ein fiktives unbestimmtes Schein-Ich meiner Meinung nach auf eine entsprechende Realität reagieren musste»[29].

Questa proiezione è inevitabile soprattutto nel caso dei sentimenti simpatetici, che forse a questo punto chiameremmo più correntemente 'empatici', dato che noi parliamo oggi di teoria dell'empatia per indicare quell'orientamento estetico che si è diffuso in Germania negli ultimi decenni del secolo XIX ed ha visto tra i suoi protagonisti studiosi come Robert Vischer, Theodor Lipps, Johannes Volkelt, e della quale qui Hartmann si dimostra in qualche modo corifeo. Ogni cosa bella che susciti sentimenti empatici o simpatetici causa l'illusione che i sentimenti suscitati nello spettatore o ascoltatore siano il contenuto stesso della parvenza, laddove essi sono piuttosto i sentimenti analoghi proiettati dall'artista nella parvenza.

I sentimenti apparenti estetici sono quindi un punto di passaggio inevitabile verso il contenuto psichico della parvenza estetica, e perciò tanto più indispensabili, quanto più ricco e completo è tale contenuto. Essi potrebbero mancare solo se si desse una forma bella completamente priva di contenuto, cosa che, per l'antiformalista Hartmann, è impossibile. Ma se il sentimento è un 'ponte' verso la comprensione estetica, non è mai lo scopo o il fine di essa. Hartmann non devia mai dal suo principio, che la sede della bellezza può essere solo la parvenza estetica, e afferma che i sentimenti non sono tenuti fermi come sentimenti ma solo per esteriorizzarli nuovamente nella parvenza estetica. Quella a cui assistiamo è dunque una proiezione dei sentimenti apparenti estetici nella parvenza estetica, alla quale essi sono in un certo senso asserviti. Tuttavia non ogni conenuto ideale del bello è un contenuto sentimentale; nel bello è sempre presente anche l'idea in tutti i suoi sviluppi. È solo nelle arti cosiddette soggettive, come la musica, la lirica e la pittura di paesaggio che l'idea sembra ritrarsi a vantaggio del puro sentimento, fino a dominare in modo esclusivo come avviene nel caso della musica assoluta. Simmetrico all'errore di chi risolve la parvenza estetica nei sentimenti in essa proiettati è quello di chi fa consistere il bello nella mera intuizione e considera il sentimento come una reazione psicologica extraestetica. A parere di Hartmann, è questo il caso di Konrad Fiedler, la cui teoria però si basa su di uno scambio e una confusione tra sentimenti reali e sentimenti apparenti estetici.

[29] *Ibid.*, p. 57.

Non vi è dunque nulla di reale in senso pieno nella fruizione artistica? I sentimenti suscitati dalla parvenza estetica sono tutti apparenti? Secondo Hartmann qualcosa di reale c'è, ed è sentimento di piacere che ci provoca il godimento estetico. Tale piacere è, manifestamente, un sentimento di piacere reale, non un sentimento apparente come quelli che Hartmann ha esaminato fin qui. Dei sentimenti apparenti sappiamo che essi sono mutevoli, che scompaiono rapidamente senza lasciare traccia, che possiedono una energia motivazionale modesta o non la possiedono affatto. Al contrario il piacere estetico è immodificabile, penetra nella vita intera, può ripresentarsi con forza immutata nel caso venga interrotto o sospeso, e può addirittura diventare una ragione di vita nelle personalità esteticamente dotate.

Nei sentimenti apparenti estetici piacere e dispiacere possono convivere e alternarsi; il piacere che dà il godimento del bello è sempre piacere e nient'altro che piacere, e può accadere che sentimenti apparenti spiacevoli e dolorosi siano preferiti come mezzi efficaci per produrre il piacere del bello a sentimenti apparenti gradevoli. In quanto piacere 'reale', il piacere del godimento estetico del bello possiede un'energia e un'intensità maggiore dei sentimenti apparenti, e questo spiega perché anche i sentimenti spiacevoli possono essere sopportati nella parvenza estetica, in quanto essi sono soltanto momenti transeunti della bella parvenza[30]. Così Hartmann prende posizione anche sulla secolare questione dei sentimenti negativi e sul paradosso della tragedia: non si dà contrasto tra i sentimenti apparenti estetici e il sentimento reale di piacere, anzi essi procedono per così dire *hand in hand*, mano nella mano, e si fondono in una impressione unitaria. Il piacere del bello, conclude Hartmann con un paragone un poco lambiccato, in quanto sentimento estetico fondamentale è come il filo che unisce le perle, e le perle sono i sentimenti apparenti.

Questa soluzione verrà in qualche modo ripresa da Meinong, per il quale pure il godimento estetico è autentico, laddove le emozioni che le finzioni fanno vivere sono inautentiche; altri parleranno di 'illusioni sentimentali' (*Gefühlsillusionen*), come Konrad Lange, o discuteranno a lungo dei sentimenti estetici, come Johannes Volkelt[31]. Un allievo di Meinong, Stephan Witasek, nei suoi *Grundzüge der allgemeinen Aesthetik* del 1904 (un'opera che ebbe una certa diffusione, e che fu tradotta presto anche in italiano[32]) parla dei sentimenti reali, dei sentimenti estetici e della conversione dei sentimenti estetici in sentimenti reali, in una prospettiva che appare in qualche modo opposta a quella hartmanniana. Ma seguire questi

[30] *Ibid.*, p. 64.
[31] J. Volkelt, *System der Aesthetik*, Beck, München 1905, Erster Teil, Cap. 8-10.
[32] S. Witasek, *Principii di estetica generale*, Sandron, Milano-Palermo 1911, pp. 124-129.

sviluppi richiederebbe altro spazio. Non resta che augurarsi che qualche analitico, volendo affrontare ancora una volta la questione del rapporto tra emozioni quotidiane ed emozioni estetiche, rinunzi a variare per l'ennesima volta le molte risposte date, e ad iscriversi alle schiere già nutrite dei sostenitori della *Illusion Theory* o della *Thought Theory*, della *Irrationalism Theory* o della *Ontological Theory* per studiare quello che sulla questione hanno scritto autori che, per essere vissuti più di cento anni fa, non per questo hanno pensato cose meno interessanti di quelle che si possono leggere nell'ultimo saggio del «Journal of Aesthetics and Art Criticism» o del «British Journal of Aesthetics».

Giacomo Marramao

Auf dem Weg zu einer universalistischen Differenzpolitik. Öffentlichkeit und Anerkennung in der globalen Zeit[*]

> «Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Abteilung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem Beweise verstand, und was einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der Titel sollte teils den Umfang eines Ganzen, teils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten»
>
> G.W.F. Hegel

Präambel

Der vorliegende Beitrag hat die Natur eines Grundrisses. Die hier in Thesenform formulierten Überlegungen nehmen ihren Ausgang vom vitalsten und fruchtbarsten – das heißt philosophisch und politisch praktikabelsten – Aspekt der Kritischen Theorie: dem Zusammenhang von Öffentlichkeit und Erfahrung, der die kritisch-emanzipatorische Dimension und die Dynamik der Konstitution der Subjektivität innerhalb konkreter Lebenswelten umreißt.

Die Deutungen dieses Zusammenhangs gehen bekanntlich bei Jürgen

[*] Il presente saggio riassume tesi e argomenti proposti nel corso degli anni, oltre che nei miei libri sul tema della globalizzazione e del passaggio dalla modernità-nazione alla modernità-mondo, in alcune conferenze tenute in Germania (Francoforte, Amburgo, Berlino, Dresda) e in vari confronti con Jürgen Habermas, Oskar Negt, Nancy Fraser, Axel Honneth, Fredric Jameson, Moishe Postone e altri (a partire dal convegno internazionale *Kritische Theorie der Gegenwart*, tenutosi ad Hannover il 27-28 novembre 1998).

Habermas und Oskar Negt weit auseinander und bilden zwei unterschiedliche Lesarten der gegenwärtigen Phase des Übergangs zur «postnationalen Konstellation» oder – um eine Formulierung von Philippe Schmitter zu verwenden – zu einer «Ordnung, die über Hobbes hinausweist» (*post-Hobbesian Order*): nämlich die sogenannte Globalisierung. Inwieweit ist es möglich, den Denkweg, der mit außerordentlicher theoretischer Intensität und politischer Leidenschaft die mikrologische Analyse Adornos und die wissenschaftsskeptische Erkenntnistheorie des Nicht-Identischen, des Verdrängten und des Unerforschten aktualisiert hat, um eine Gegen-Geschichtsphilosophie des Widerstands (längst nicht mehr nur der Industriearbeiterschaft) gegen die scheinbar unaufhaltsame Welle der weltumspannenden Moderne zu erweitern? Wie ist heute das zum Beispiel von Negt und Kluge im Konvergenzpunkt von Kritischer Theorie und Foucaultscher Analytik erarbeitete Programm einer «Mikrophysik der Gegenmacht» zu formulieren, das sich der Mikrophysik und der bis in alle Winkel reichenden Ausbreitung einer neuen imperialen Macht entgegensetzt?

Ziel des gegenwärtigen Beitrags ist es demnach, ausgehend von den Problemstellungen der Kritischen Theorie und den Aussichten der neuen Hegel- und Marx-Forschung, die Frage nach der (realen oder virtuellen) Existenz einer «globalen Öffentlichkeit» als einem tragfähigen Terrain für die Konfrontation der unterschiedlichen Erfahrungsebenen und Lernprozesse derjenigen Subjekte zu stellen, die von den Theoretikerinnen und Theoretikern der Postcolonial Studies (seit Gayatri Chakravorty Spivak) mit dem von Antonio Gramsci entlehnten berühmten Begriff als «subalterne Klassen» bezeichnet werden.

Zunächst die Frage nach der Existenz einer Welt-Öffentlichkeit zu stellen, ist meiner Ansicht nach für die theoretische Auseinandersetzung plausibler (und analytisch praktikabler), als von vornherein anzunehmen, es gebe zumindest *in nuce* eine *globale Zivilgesellschaft* (ein Begriff, der bei Ulrich Beck an die Stelle der klassischen «bürgerlichen Gesellschaft» hegelianisch-marxistischer Provenienz tritt). Sich diese Frage zu stellen, impliziert jedoch zweierlei: erstens eine *Kritik der Kommunikation* zu formulieren und zweitens als Ausgangspunkt die Existenz einer *Pluralität von «Diaspora-Öffentlichkeiten»* (A. Appadurai) in der globalisierten Welt anzunehmen, die weder von der territorialen Logik nationalstaatlicher Souveränität erfasst wird, noch von dem, was die Soziologie seit Roland Robertson bis heute als *glokal* oder *Glokalisation* verstanden hat.

Die erste Aufgabe ist dadurch weitgehend erleichtert, dass die optimistischen Prognosen über die Entstehung des *global village* von den Theoretikern der elektronischen Multimedia selbst in jüngster Zeit

zurückgenommen worden sind: Man geht jetzt vielmehr davon aus, dass das Internet keineswegs einen einheitlichen Kommunikationsraum, sondern eine Vielzahl zentrifugaler Räume geschaffen hat. Die zweite Aufgabe wirft das schwierige Problem der Beziehung zwischen den zwei Dimensionen des Interessenkonflikts (angesichts der Komplexität des Be-griffs «Interesse» seit dem 17./18. Jahrhundert, der nicht auf den ökonomisch-utilitaristischen Aspekt reduzierbar ist, spricht man besser von Präferenzkonflikt) und des *Identitätskonflikts* auf.

Diese Beziehung, die in der Gegenüberstellung Umverteilung-Anerkennung, *redistribution-recognition* (in den letzten Jahren Mittelpunkt einer intensiven Debatte zwischen Nancy Fraser und Axel Honneth), zum Ausdruck kommt, lässt sich nur im Licht einer radikalen Neudefinition des Begriffs Öffentlichkeit verstehen, der sich sowohl von dem prozeduralen Ansatz von Rawls als auch von dem kritisch-kommunikativen von Habermas klar unterscheidet.

Politische Öffentlichkeit kann einerseits nicht mehr einfach als Raum eines *overlapping consensus* verstanden werden, der dem Aushandeln der Regeln prozeduraler Gerechtigkeit dient und den Konflikt der «umfassenden Anschauungen» über das Gute ausklammert. Andererseits genügt auch die Definition als kommunikativer Austausch rationaler Argumente über Werte nicht mehr, der einer umfassenden und tieferen *Verständigung* dient. Die entscheidenden Arbeiten von Negt und Kluge *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972) und *Geschichte und Eigensinn* (1981) haben vielmehr gezeigt, daß politische Öffentlichkeit heute nur als Begegnung und Auseinandersetzung von «narrativen» Versionen der Organisation der globalen Gesellschaft aus unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen und Lebenswelten zu fassen ist.

Eine zusätzliche Komplikation ergibt sich aus dem Umstand, dass die Narrationen aufgrund ihres selbstrechtfertigenden und selbstlegitimierenden Potenzials (das nicht geringer ist als das der Schemata rationaler Wertediskussionen) in ihrer *Kontingenz* erfasst werden müssen. Daher ist zweierlei notwendig: zum einen, den Begriff der Toleranz in den des gegenseitigen Respekts von Identitäten und Kulturen zu überführen; und zum anderen, die Kategorie der Anerkennung gegen jeden Versuch paternalistisch-suprematistischer oder relativistischer Umdeutung zu schützen.

Diese Argumentation verlangt:

a) an erster Stelle nach einer klaren Unterscheidung zwischen *kulturellem Relativismus* (einer bedeutenden Errungenschaft und *point of no return* der großen Anthropologie des 20. Jahrhunderts) und *ethischem Relativismus*;

b) an zweiter Stelle eine Trennung der – häufig verwechselten und fälschlicherweise gleichgesetzten – Annahme der *Inkommensurabilität* und *Unvergleichbarkeit* unterschiedlicher Werteordnungen. Kurz gesagt: Die Tatsache, dass es keinen einheitlichen Maßstab für unterschiedliche symbolisch-kulturelle Kontexte gibt (wie Isaiah Berlin gezeigt hat), bedeutet nicht *eo ipso*, dass sie nicht vergleichbar sind.

Doch eine um diese Prämissen konstruierte Öffentlichkeit muss sich an das Kriterium der *universalistischen Differenzpolitik* halten und sich klar abgrenzen: *einerseits* gegenüber der universalistischen Identitätspolitik der Aufklärung (die in Kant ihre vornehmste Ausprägung erfahren hat); *andererseits* gegenüber den antiuniversalistischen Differenzpolitiken (die in Nordamerika vom Kommunitarismus und verschiedenen Strömungen des Multikulturalismus, in Europa von den ethnopolitischen Abschottungstendenzen lokaler und nationaler Bewegungen vorangetrieben werden).

Die hier skizzierten Thesen stützen sich auf zehn Denkwege, mit denen ich die Interpretation der globalen Welt aufgreifen und weiterentwickeln will, wie ich sie in meinem Buch *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*[1] darzustellen versucht habe.

Denkwege

Global Age: Chancen und Risiken

Der Ausdruck «Westpassage» beinhaltet den Kern meiner These. Der heterogene Erscheinungskomplex, den wir inzwischen unter dem Passepartout «Globalisierung» subsumieren, ist meiner Ansicht nach weder als universelle Homogenisierung zu einem «Einheitsdenken» (F. Fukuyama) oder als «Verwestlichung der Welt» (S. Latouche) zu verstehen, noch als «Kampf der Kulturen» (S. Huntington), sondern als *Westpassage* bzw. Weg nach Westen. «Passage» ist in diesem Fall in dem doppelten Sinn als *Bewegung* und zugleich als *Veränderung*, als *Risiko* und *Chance* aufzufassen. Der Prozess, der sich seit den achtziger Jahren unter unser aller Augen vollzieht, ist letztendlich nichts anderes als eine gefahrvolle *Nordwest-Passage* aller Zivilisationen und Lebensformen: ein schwieriger Übergang der Moderne, der tiefe Veränderungen in Wirtschaft, Gesellschaft und in den Lebensstilen nicht nur der «anderen» Kulturen, sondern auch

[1] Bollati Boringhieri, Torino 2003, 2009[2]; englische erweiterte Ausgabe, *The Passage West: Philosophy After the Age of the Nation State*, Verso, London-New York 2012.

in der westlichen Kultur selbst hervorbringt. Der Titel enthält also bereits den Leitgedanken der vielfältigen «Umkreisungen» des Themas. In einem gewissen Sinn beinhaltet er *in nuce* eine philosophische Thematisierung der Komplexität der oft «heterogenen» Erscheinungen, die im germanischen und angelsächsischen Sprachraum gewöhnlich als *Globalisierung*, im romanischen dagegen als *Mondialisierung* bezeichnet werden.

Postmoderne oder Weltmoderne?

Obwohl die beiden Stichworte gewöhnlich als Synonyme gebraucht werden, besteht doch ein gewisser Unterschied. Der Begriff Mondialisierung ist nicht nur semantisch, sondern vor allem symbolisch durch seine Herkunft vom lateinischen *mundus* stark aufgeladen. Denn Mondialisierung verweist unweigerlich auf «Verweltlichung» und damit auf *Welt-mundus*: deshalb auf *sæculum* und «Säkularisierungstheorem». Ausdrücke wie «mondial» und «weltlich» enthalten einen untilgbaren Bezug auf das «Säkulare» und damit auf die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz, Himmel und Erde. Globalisierung dagegen beinhaltet die Vorstellung einer räumlichen Vollendung dieses Prozesses, die Vorstellung einer endlich in seiner Gänze zu umkreisenden Weltkugel (*globus*): eine Vorstellung, die freilich in vollkommen unterschiedlicher und auch gegensätzlicher Weise gedeutet worden ist.

Viele (vor allem Martin Albrow) halten die Globalisierung für ein Phänomen der Postmoderne, für einen neuen Film mit einem Drehbuch *toto coelo*, der sich von allen anderen bisher gesehenen Filmen unterscheidet. Als wollte man sagen: der Film der Moderne ist zu Ende, und jetzt beginnt der Film der Globalisierung. Diese Position teile ich schon aus dem einfachen Grund nicht, weil in der Geschichte Phasen und Epochen nicht in der Weise aufeinander folgen, dass absolute End- und Anfangspunkte auszumachen sind. Und wie man nicht zwischen Filmen, die anfangen und solchen, die enden, unterscheiden kann, so kann man auch nicht sagen, daß die Moderne bis zu einem bestimmten Zeitpunkt (bis zum Ersten oder Zweiten Weltkrieg, bis zum Fall der Mauer?) dauerte und dass dann die Globalisierung begann. Ich will damit sagen, dass die zwei Epochen oder, wenn man so will, die zwei räumlichen Ordnungssysteme nicht durch eine eindeutige Schwelle oder den Bruch entlang eines bestimmten Längengrades getrennt sind. Einfacher gesagt, ist der globale Raum in seiner Genese und Struktur nur als eine *Konsequenz der Moderne* (A. Giddens) zu begreifen: besser noch als ein von Beginn an bestehendes Merkmal der Moderne, die ohne die Tendenz

zur «Globalisierung», zur Erkundung der Meere und der Eroberung der Neuen Welt nicht denkbar ist. Diese Feststellung bedeutet jedoch keineswegs, dass sich keine Bruchstellen ergäben oder ergeben können, sondern lediglich, dass die tatsächlichen Aspekte des neuen globalen Raumes in engem Zusammenhang mit dem modernen Prozess der Säkularisierung gesehen werden müssen: Seine zunächst endogene, innerhalb der entwickelten Länder des jüdisch-christlichen Westens entstandene Dynamik wandelt sich zur exogenen und erfasst die entlegensten soziokulturellen Gegebenheiten und religiösen Vorstellungen.

In diesem Sinn scheint die Globalisierung nicht eine *condition postmoderne* (die Jean-François Lyotard 1979 in dem gleichnamigen berühmten Pamphlet angekündigt hat), sondern den problematischen und unsicheren Übergang von der nationalstaatlichen zur weltumspannenden Moderne zu bezeichnen.

Vereinheitlichung und Differenzierung

Man muss sich daher von der paradigmatischen Alternative lösen, nach der die Globalisierung entweder totale Homogenisierung oder Kampf der Kulturen bedeutet. Meiner Überzeugung nach sind vielmehr Vereinheitlichung und Differenzierung zwei Seiten desselben Prozesses: Zwei Tendenzlinien, die sich verbinden und zugleich abstoßen. Unter diesem Blickwinkel stellen die einander widersprechenden Thesen von Francis Fukuyama (universelle Homogenisierung im Zeichen kompetitiven Individualismus) und Samuel Huntington (die Welt nach dem Kalten Krieg als Bühne eines weltumspannenden interkulturellen Konflikts) nicht so sehr eine drastische Alternative als eher zwei Halbwahrheiten dar. Die Globalisierung ist einerseits technisch-wirtschaftliche und finanziell-kommerzielle Vereinheitlichung mit den Folgeerscheinungen der Entterritorialisierung und wachsenden Interdependenz der verschiedenen Weltgegenden, andererseits ein ebenso beschleunigter Trend zur Differenzierung und Reterritorialisierung von Identitäten: die Wiederverortung von Prozessen symbolischer Identifikation. Diese beiden Aspekte, die in der Soziologie in dem Oxymoron des *glokal* zusammengefasst werden, sind meines Erachtens wie durch einen Stromkreis verbunden. Das heißt aber auch, dass ein gefährlicher Kurzschluss alles lahmlegen kann.

Der Kurzschluss des glo-kal: eine philosophisch-politische Deutung

Zu einem Kurzschluß kann es dann kommen, wenn das Bindeglied der internationalen Ordnung der Moderne ausfällt, wie sie aus der langen

blutigen Auseinandersetzung der Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten hervorgegangen ist und im Westfälischen Frieden sanktioniert wurde. Dieses Bindeglied ist der Nationalstaat und die dadurch aufrecht erhaltene Ordnung der Gleichsetzung von Volk, Territorium und Souveränität. An dieser Stelle muss ein für alle Mal die immer wieder gestellte Frage der «Krise des Staates» geklärt werden, die als Dauerbrenner alle großen philosophischen und juristisch-politischen Debatten des 20. Jahrhunderts beschäftigt. Der Kern der Auseinandersetzung um Themen wie die Überholtheit des Nationalstaates, die Erosion der Souveränität, kann nicht allein soziologisch beantwortet werden. Die rein quantitativen Methoden der Soziologie würden nämlich einfach das Gegenteil einer Krise des Staates beweisen: Unter rein numerischen Gesichtspunkten und mit quantifizierenden Methoden würde der Staat heute in hervorragendem Zustand erscheinen, da wir seit 1989 in der Welt geradezu einen Boom der Bildung von nationalen und subnationalen Staaten erlebt haben (heute gehören der UNO sehr viel mehr Staaten an als vor dem Fall der Berliner Mauer), und die Aufgaben und Funktionen des Staates haben sich nicht verringert, sondern ausgedehnt. *Der Niedergang des Staates ist daher nicht in rein soziologisch-quantitativen, sondern nur in politisch-qualitativen Begriffen zu fassen*: Es geht um die Effizienz der Souveränität der einzelnen Staaten. Die Situation des Staates in der globalisierten Welt stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als das Paradox «tödlicher Gesundheit» und «abnehmender Zunahme» dar: Der Grad der Effizienz ist umgekehrt proportional zur quantitativen Ausweitung staatlichen Eingreifens. Doch gerade die abnehmende Effizienz der Prärogativen territorialer Souveränität bewirkt, daß der Staat seine im Laufe der Moderne so wichtige Rolle als Vermittler zwischen Globalem und Lokalem nicht mehr erfüllen kann. Der «Kurzschluss» kommt zu Stande, weil die einzelnen souveränen Staaten zu klein sind, um den Herausforderungen des globalen Marktes zu begegnen, und zu groß, um die Vermehrung der Themen, der Forderungen und der Konflikte aus den verschiedenen lokalen Identitäten, Kulturen und Anerkennungskonflikte zu kontrollieren. Es kommt das zu Stande, was ich als die «Zange» der Glokalisierung bezeichne. Denn auch in diesem Punkt müssen einige Missverständnisse ausgeräumt werden. Es wäre zu einfach (nach dem Vorbild der ansonsten verdienstvollen Untersuchungen von Zygmunt Bauman) den Bindestrich in dem Begriff *glo-kal* nur als Element der Trennung und nicht auch als Element der Verbindung zu sehen: als eine einfache Grenze zwischen dem Kosmopolitismus der Reichen als einer alle Grenzen überschreitenden Jetset-Gesellschaft und dem Lokalismus der Armen, die räumlich und

politisch immer mehr zu einer Randexistenz gezwungen und in diese eingezwängt sind. Wenn die Dinge wirklich so lägen, wäre die globale Lage wenig paradox und im Großen und Ganzen nicht weiter beunruhigend. Doch es geschieht gerade das Gegenteil: Das Paradox, mit dem wir es heute zu tun haben, ist ein Kosmopolitismus der Armen gegenüber einem Lokalismus der Reichen, und zwar so sehr, dass als geeignetstes Instrument zur Bestimmung der Intensität lokalistischer und autonomistischer Forderungen die Bemessung des Reichtums erscheint. Anders ließe sich nicht erklären, warum das Streben nach regionaler Autonomie gerade in den reichen Gegenden der Erde am stärksten ist (vom Nordosten Italiens und anderen wohlhabenden Gebieten Europas über die Länder des Mercosur bis hin zu denen Südostasiens), während universalistische Forderungen in den ärmsten Weltgegenden erhoben werden. Das bedeutet natürlich keineswegs, dass die Armen gegen den globalen Virus dieser regelrechten «Pandemie», die ich als Idenfikationsobsession bezeichne, immun wären. Ich will damit lediglich sagen, dass der Drang zur Erfindung einer kollektiven, erkennbaren Identität, die sich *per differentiam* gegenüber allen anderen unterscheidet und damit die globale Gesellschaft in eine Vielzahl von «Diaspora-Gemeinschaften» zersplittert, ein reaktives Phänomen darstellt: einen Mechanismus der Abwehr und Antwort auf *diese* Globalisierung. Eine Globalisierung, die homogenisiert aber nicht universalisiert, die komprimiert aber nicht vereint. Deshalb bringt sie unter dem Schein der «Differenzpolitik» eine ständige Vermehrung von Identifikationsmustern hervor. Allen wichtigen Veränderungen der menschlichen Geschichte sind im übrigen große Migrationsbewegungen und die Vermischung von Kulturen (und natürlich auch von Abwehrreaktionen gegen die wachsenden Synergien) vorausgegangen. Genau das erleben wir heute sowohl in der westlichen Kultur, die von Migrationsprozessen betroffen ist, als auch in anderen Kulturen, die sich, auch wenn sie vom Typus des Nomaden und Migranten geprägt sind, deshalb keineswegs mit der unseren vermischen wollen.

Umverteilung/Anerkennung: Interessen- und Identitätskonflikt

An dieser Stelle erhebt sich unvermeidlich die Frage nach dem Charakter der neuen Dimension des die Welt beherrschenden Konflikts. Die Natur des globen Konflikts ist ohne Zweifel eines der entscheidenden Probleme unserer Gegenwart. Wir steuern auf Konfliktformen zu, die sich von denen, an die wir in der Moderne gewöhnt waren, grundsätzlich unterscheiden. In der globalisierten Welt haben wir es mit postnationalen und zugleich

transkulturellen Konflikten zu tun: Sie überschreiten die Grenzen der Nationalstaaten und die kulturellen und sprachlichen Identitäten. Damit will ich sagen, dass nicht nur die Kulturen, sondern auch die Religionen Subjekte und Bezugspunkte für Konflikte in der globalen Welt bilden. Die Religionen komplizieren und destabilisieren jedoch die lineare Geometrie des von Huntington entworfenen *clash of civilizations*. Bei näherem Hinsehen ähneln die Konflikte in der globalen Welt sogar mehr den Religionskriegen, die der Geburt der modernen säkularisierten Staaten vorausgingen, als dem Kampf zwischen angeblich monolithischen Kulturen. Die Tatsache, daß die Religionen ein wesentliches Element der Globalisierungskonflikte sind, ist meines Erachtens eine Art Gegenprobe für die hier zusammengefassten Thesen, für die ich in den Diskussionen der letzten Jahre bedeutsame Übereinstimmungen mit dem großen Anthropologen und außerordentlichen Analysten «kultureller Dynamiken» Marc Augé festgestellt habe: Religionen sind per Definition identitätsstiftende Aggregatformen transkultureller Natur. Die großen Religionen lassen sich nie mit einer einzigen Kultur identifizieren. Keine der «Weltreligionen» kann auf eine monokulturelle Dimension oder Sphäre reduziert werden. Am wenigsten der Islam, der im Westen allzu häufig mit der arabischen Welt gleichgesetzt wird, in Wirklichkeit aber völlig unterschiedliche historische Traditionen und kulturelle Gegebenheiten von Marokko bis Indonesien umfasst.

Wir müssen jedoch in Betracht ziehen, daß dieses allzu häufig auf das formale Stereotyp der «Rückkehr des Heiligen» reduzierte Phänomen einen zwar lautlosen, aber umso radikaleren Wandel der Funktion der Religion in der globalen Welt mit sich bringt: Wir haben es nicht mehr mit der «unsichtbaren Religion» zu tun, die falsche Zukunftsprognosen voreilig in die Privatheit des individuellen Gewissens verbannt hatte und ebenso wenig mit einer Wiedergeburt des «Religiösen» nach dem Tod der Ideologien, sondern eher mit Religionen (im Plural) als Elementen symbolischer Identifikation und Zugehörigkeit. Identifikationsfaktoren, aber deshalb auch Konfliktursachen. Ein Konflikt, der zwar nicht auf das utilitaristische Rationalitätsmodell des modernen Individualismus zurückzuführen ist, aber auch nicht mit dem Rekurs auf die bloße Logik des Interesses oder der Macht zu begreifen ist. Damit soll nicht gesagt sein, dass in diesen neuen Konflikten die materielle und strategische Komponente fehle. In jeder historischen Phase stoßen wir auf eine enge Verknüpfung der beiden Dimensionen des «Vertrages» und der «Bekehrung» (A. Pizzorno), des «Umverteilungskonflikts» und des «Kampfes um Anerkennung» (N. Fraser/A. Honneth), der Interessen und

der Identität, des Strebens nach Macht und nach Werten. Die Dimension der Ethik und der Identifikation spielte auch in den Kämpfen eine Rolle, in denen es vor allem um die industrielle Arbeit und Gewerkschaftsfragen ging, wie die historischen Pionierleistungen eines E.P. Thompson und nicht minder die Arbeiten Oskar Negts gezeigt haben. Umgekehrt fehlte die Dimension des ökonomischen Interesses beispielsweise im konfessionellen Bürgerkrieg zwischen Katholiken und Hugenotten im Frankreich des 16. Jahrhunderts keineswegs. Doch es geht darum, innerhalb dieser ständigen Verquickung das jeweils beherrschende Element herauszuarbeiten, das dem Konflikt seine charakteristische Form gibt. In diesem Sinn habe ich in meinem Buch das Moment der Identifikation als das beherrschende Element zur Charakterisierung der Konflikte in der globalisierten Welt herausgestellt. Damit wollte ich nicht die Hypothese eines «Paradigmenwechsels» vom Interessenkonflikt des Industriezeitalters zum Identitätskonflikt der Postmoderne aufstellen, sondern unterstreichen, daß in der aktuellen Phase das Element der Identifikation dazu tendiert, auch das Moment des Nutzens zu umfassen. In unserer Welt erscheint es immer schwieriger, sich die klassische Frage des modernen Individualismus zu stellen: «Was will ich?», ohne zuvor gefragt zu haben: «Wer bin ich?». Die symbolische Frage nach der Identität wird so offensichtlich zur *conditio sine qua non*, um die eigenen Interessen und die eigenen Präferenzen festzustellen.

Differenz – nicht *Differenzen*

Welche Auswirkungen kann dies alles auf der konkreten politischen Ebene haben? Meiner Ansicht nach ergeben sich weitreichende Konsequenzen sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht, sowohl für die Konzeption als auch für die Realität des «Politischen». Die neue Form des Konflikts trifft das Paradigma der modernen Politik als Vertrag, das seine klassische symbolische Ausprägung im Bild des Leviathan als riesigem Kunstgebilde oder Maschine gefunden hat. Die prozedurale Technik des Leviathan (nicht nur des absoluten Leviathan im Sinne von Hobbes, sondern auch des demokratischen Leviathan, wie er auf der Seite des Liberalismus von John Rawls entworfen wurde) kann wegen der darin vorausgesetzten «Isometrie» des Verhandlungsprozesses nur im Interessenkonflikt als Methode der Kompensation durch Verteilungsgerechtigkeit Anwendung finden, aber *nicht* – und das ist der springende Punkt – bei Identitätskonflikten.

Um die absehbar katastrophalen Auswirkungen des Antagonismus

zwischen neutralisierendem Universalismus des modernen Staates und dem Identifikationsfetischismus des Kommunitarismus und bestimmter Formen des Multikulturalismus abzuwenden, habe ich eine globale Öffentlichkeit propagiert, die sich einer universalistischen Differenzpolitik verschreibt. *Differenz* im Singular, nicht im Plural (nicht die berühmten *kulturellen Differenzen*, von denen heute alle reden). Unter Differenz verstehe ich nicht einen Ort, ein Subjekt oder bestimmte Bedingungen, sondern einen «optischen Standpunkt», von dem aus *theoretisch* das distributive und staatszentrierte Paradigma der Politik, und *praktisch* die Isometrie der demokratischen Institutionen, die strukturell mit den neuen Konfliktformen nicht zurechtkommen, aufgebrochen werden können. Weit davon entfernt, ein Dritter Weg zwischen Universalismus und Differenzen, Liberalismus und Kommunitarismus sein zu wollen – bekanntlich sind die Friedhöfe des 20. Jahrhunderts mit Dritten Wegen gepflastert –, versucht mein Vorschlag, das Universelle nicht von der Idee eines gemeinsamen Nenners her zu rekonstruieren, sondern vom *Kriterium* der Differenz. Das Rekonstruktionsprinzip für das Universelle lässt sich demnach nur als *disjunktive Synthese* fassen: ausgehend von der Voraussetzung einer unveräußerbaren und unerwerbbaren einzigartigen Differenz jedes einzelnen Menschen. Beziehung ist in diesem Konzept nur als Beziehung zwischen *irreduziblen und gegenseitig nicht assimilierbaren Singularitäten* fassbar: genau das Gegenteil der Vorstellung von sozialer Bindung als Zugehörigkeit zu einer substanziellen gemeinsamen Identität (Gemeinde, Staat, aber auch Vernunft, Menschheit, Sprache). Mit diesem Kriterium der Differenz kann auch eine andere falsche Gleichsetzung aufgelöst werden: die zwischen Inkommensurabilität und Unvergleichbarkeit von Kulturen.

Unermesslichkeit und Unvergleichbarkeit

Inkommensurabilität und Unvergleichbarkeit der Kulturen: auch dieses Begriffspaar verlangt nach Klärung. Doch gehen wir der Reihe nach vor. Eine der wichtigsten Errungenschaften der Ethnologie des 20. Jahrhunderts ist der kulturelle Relativismus und die daraus resultierende Distanzierung von der hegemonialen und unterdrückerischen Rolle des westlichen Universalismus. Diese «kopernikanische Revolution» der großen Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts ernst zu nehmen, bedeutet schlicht und einfach, bei jeder politischen Analyse und jedem politischen Projekt grundsätzlich vom kontextuellen (und damit relativen) Charakter der Kulturen auszugehen und jeden vorgängigen

Allgemeingültigkeitsanspruch unserer Werte und Lebensstile zu vermeiden. Noch während der Religionskriege und der Eroberung der Neuen Welt wurde diese illusionslose Einstellung in den *Essays* von Montaigne auf bewundernswerte Weise vorweggenommen: Es ist allzu einfach, von «Kannibalen» zu sprechen. Jede Kultur ist eine Welt, eine Konstellation von Symbolen und Werten, die in erster Linie *iuxta propria principia* zu analysieren ist, ohne unsere kulturellen Parameter auf dieses symbolische Universum zu projizieren. Dies alles bleibt natürlich unwidersprochen als Teil der großen Errungenschaften des Jahrhunderts, das hinter uns liegt. Dennoch müssen zwei Aspekte berücksichtigt werden, die ich in Frageform ausdrücken will. Erstens: Sind wir sicher, auch – oder vielleicht gerade dann – wenn wir die traditionelle suprematistische und kolonialistische Optik mit der relativistischen vertauschen – selbst in der extremsten Form der «Dritte-Welt-Ideologien» –, die anderen nicht doch «mit den Augen des Westens» zu sehen? Zweitens: Wie rechtfertigt sich die Behauptung, dass die Nicht-Messbarkeit – das heißt das Fehlen eines einheitlichen Bewertungsmaßstabes – der Kulturen notwendig gleichzusetzen sei mit ihrer Nicht-Vergleichbarkeit oder Nicht-Verbindbarkeit? Im Gegenteil: Gerade kulturelle Kontexte und Lebenswelten, für die unterschiedliche «Maßstäbe» gelten, sind manchmal zu kreativen Verbindungen fähig, die dauerhafter sind als viele angeblich homogene symbolische Formen. An diesem Punkt müsste man eine weitere Frage aufwerfen, die ich hier nur andeuten will: zu den Themen, deren Diskussion ganz oben auf der Tagesordnung steht, gehören die notwendige Kritik des Begriffs der Kultur als geschlossenes System, als insulare Selbstbezogenheit und die Annahme der Vorstellung multipler Identitäten als einzig möglicher Schlüssel zum Kulturvergleich.

Öffentlichkeit und Rhetorik: Zwischen Argumentation und Narration

Das bisher Gesagte kann vielleicht theoretisch Gültigkeit beanspruchen. Wie aber gelangt man zu unterschiedlichen Zusammensetzungen zwischen unvergleichbaren Kulturen?

Wie ich bereits anfangs festgestellt habe, glaube ich nicht an die Herausbildung einer globalen Zivilgesellschaft: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt lässt sich als global nur die Mischung von Markt und Information feststellen, die uns dank der Technologie der Echtzeit unablässig mit ihren Logos bombardiert. Ebenso wenig glaube ich an die Heraufkunft einer Weltrepublik, wie sie Immanuel Kant vor mehr als zweihundert Jahren prognostiziert hat. Doch bin ich davon überzeugt,

dass in einer mittelfristigen Perspektive die «Diaspora-Öffentlichkeiten» (von denen Arjun Appadurai spricht) in eine globale Öffentlichkeit auf der Basis des Universalismus der Differenz überführt werden können. Eine solche Öffentlichkeit (die sich zunächst in Makroregionen entwickeln muss und – das ist bisher nicht mehr als ein Wunsch – von unserem Europa ausgehen könnte) darf die Auseinandersetzung zwischen den Weltanschauungen der verschiedenen Gruppen nicht auf das Aushandeln von prozeduralen Regeln nach dem Verfahren des *overlapping consensus* des politischen Liberalismus beschränken. Sie darf aber ebenso wenig nur als Terrain für die – auf Verständigung abzielende – Auseinandersetzung zwischen argumentativen Modellen und Schemata zur Rechtfertigung unterschiedlicher Wertentscheidungen dienen (wie dies Jürgen Habermas postuliert hat). Auch wenn diese letztere Lösung gegenüber den rein prozeduralen Versionen von Demokratie unzweifelhaft ein Fortschritt wäre, hätte sie doch den Nachteil einer impliziten Bevorteilung derjenigen Subjekte, die über kommunikativ-argumentative Kompetenzen verfügen. Doch auch Menschen, die nicht in der Lage sind, sich rational-diskursiv zu formulieren, können ihre ethischen Entscheidungen begründen oder die Konsequenzen ihrer autonom oder heteronom bestimmten Lebensstile für ihre eigene Existenz darstellen.

Die kommunikativ-darstellende Dimension der Öffentlichkeit darf daher nicht allein argumentativ bleiben, sondern muss auch die narrative Darstellung einbeziehen. Auch wenn Menschen nicht in der Lage sind, ihre Wertentscheidungen, ihre Kultur, ihre Weltsicht argumentativ zu rechtfertigen, so können sie doch in der Lage sein, über die Erfahrungen, die sie mit diesen Wertentscheidungen im täglichen Leben machen, zu berichten: eine Erfahrung, die nicht nur rational, sondern auch emotional deutlich wird. Ein muslimisches Mädchen aus den Pariser Banlieus wird – um ein einleuchtendes Beispiel zu nennen – vielleicht nicht fähig sein, ihre eigene (mehr oder weniger freie) Entscheidung zum Tragen eines Kopftuchs zu begründen, sehr wohl aber, über die emotional-rationale Erfahrung und die existenziellen Folgen dieser Wertentscheidung zu sprechen. In der Öffentlichkeit haben nicht nur formalrechtliche Verfahren (die gewiss unverzichtbar notwendig bleiben, denn ohne sie gäbe es für uns keine Freiheit) und argumentative Logik ihren Platz. Der Raum der Cosmopolis muss – entgegen dem Verbot Platons – auch der Rhetorik, der Selbstdarstellung und der erzählenden Stimme offenstehen. Das darf natürlich auf keinen Fall heißen, umstandslos jede Form der Narration zu akzeptieren. Denn es gibt keine Gewähr dafür, dass eine narrative Strategie nicht im gleichen Maße wie eine argumentative ideologische Strategie nur

der Selbstrechtfertigung und Autoapologie dient. In der unvermeidlichen Mischung aus Vernunft und Erfahrung, Argumentation und Narration, die die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen einer «glokalisierten» Welt kennzeichnet, muss eine demokratische Öffentlichkeit also Rhetorik zulassen, aber – wie der italienische Sozialhistoriker Carlo Ginzburg richtigerweise betont hat – nur unter der Bedingung, dass es sich um *tatsachengestützte Rhetorik* handelt und nicht um «Rhetorik ohne Beweis». Diesen Schritt müssen wir tun, wenn wir einerseits die ethnozentrischen Versionen des Universalismus hinter uns lassen wollen und andererseits die nihilistischen Entartungen eines historischen Relativismus, der das Selbstverständnis jeder Kultur akzeptiert und damit jeden Maßstab, jede Vergleichbarkeit und auch jede Verbindung zwischen Kulturen ausschließt.

Um den «globalen Risiken» der gegenwärtigen Übergangsphase zwischen dem Nicht-mehr der alten zwischenstaatlichen Ordnung und dem Noch-nicht einer neuen überstaatlichen Ordnung, deren Umrisse sich noch nicht abzeichnen, entgegenzutreten, bleibt nur ein Weg: wie angedeutet, das *pattern* des aufgeklärten Universalismus wiederzubeleben, dabei aber auszugehen von dem *Kriterium,* von der Unterscheidung und dem optischen Standpunkt der Differenz. Mit anderen Worten, geht es darum, eine *universalistische Differenzpolitik* ins Werk zu setzen entlang einer doppelten Grenzlinie: *auf der einen Seite* gegenüber der universalistischen Identitätspolitik, die ihren vornehmsten Ausdruck in dem ethisch-transzendentalen Programm Kants findet; *auf der anderen Seite* gegenüber einer antiuniversalistischen Politik der Differenzen, die von den nordamerikanischen *communitarians* und den europäischen ethnischen und lokalistischen Autonomiebewegungen formuliert wird. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Lösung, sondern nur um eine vorläufige Moral. Doch wie ich zu erklären versucht habe, müssen wir auf diesem Westpassage, der noch lange dauern wird, mit der einen Hand das Wort «Universalität» und mit der anderen das Wort «Differenz» schreiben. Und dürfen nicht versuchen, beide Worte mit derselben Hand zu schreiben: es wäre in jedem Fall die falsche.

Osten/Westen: ein spiegelbildliches Mythologem

Osten und Westen werden immer häufiger als die beiden Extreme genannt, die sich in dem, was längst als «Kampf der Kulturen» geläufig ist, gegenüberstehen. Umso notwendiger ist es, die spiegelbildlichen Mythen von Osten und Westen zu hinterfragen. Meiner Ansicht nach ist der Grundwiderspruch der globalen Ära keineswegs, wie Huntington

unterstellte, durch die Auseinandersetzung zwischen dem Westen und dem Islam gegeben, sondern eher als Konfrontation mit dem asiatischen Riesen zu sehen. Damit will ich die Tragweite des islamischen Terrorismus auf mittelfristige Sicht keineswegs negieren oder herunterspielen: vor allem solange die Palästinenserfrage als Brandherd des globalen Konflikts ungelöst bleibt. Allerdings glaube ich, daß der terroristische Extremismus wie alle fundamentalistischen Tendenzen Ausdruck einer Identitätsfrustration und damit ein Symptom der Ohnmacht und nicht der Stärke der islamischen Welt ist. Trotz seiner Grausamkeit ist der globale Terror eine Verzweiflungstat gegen den Prozess der Modernisierung und Säkularisierung: eine Reaktion, deren Intensität sich umgekehrt proportional zur Fähigkeit der islamischen Welt verhält, eine wirkliche und wirksame globale Alternative zum Westen zu entwerfen. China dagegen besitzt innerhalb seiner eigenen Kultur eine eigenständige technische Tradition, erweist sich als fähig nicht nur zur Aneignung, sondern auch zur tiefgreifenden Erneuerung der westlichen Technologien und entwickelt eine kapitalistische Wirtschaft nicht auf der Basis individuellen Wettbewerbs, sondern der Gemeinwirtschaft und des Paternalismus, so dass es in der Lage ist, Grundlinien *einer anderen Globalisierung* vorzuzeichnen.

Die Tatsache, daß das 21. Jahrhundert mit großer Wahrscheinlichkeit vom Wettbewerb zwischen zwei konkurrierenden Versionen des Globalen – der individualistischen amerikanischen Version und der gemeinwirtschaftlichen asiatischen – auf der gemeinsamen Basis beschleunigter Produktivität und technologischer Innovation geprägt sein wird, verlangt eine radikale Revision einiger berühmter Thesen und Prognosen der westlichen Wissenschaft der letzten zwei Jahrhunderte. Ich beziehe mich vor allem auf das insgesamt negative Urteil über den Konfuzianismus, das Max Weber in seiner *Religionssoziologie* – dem bis heute wichtigsten und umfassendsten verfügbaren Kulturvergleich – formulierte. Für Weber war der Konfuzianismus eine Moral des Gehorsams und der Anpassung an die Welt, die der Schaffung eines praktischen, aktiven Lebens und damit eines produktiven, dynamischen Systems im Wege stand. Wie ich in meiner philosophischen Analyse der Globalisierung zu zeigen versuche, hing die verzerrte Sichtweise Webers mit seiner Annahme zusammen, dass der Prototyp der kapitalistischen Ethik und zugleich der Vergleichsmaßstab für die verschiedenen «Weltreligionen» der puritanische Protestantismus mit seiner asketischen und säkular erfolgsorientierten Ethik sei. Webers Urteil fußte auf der Annahme der «innerweltlichen Askese» als Königsweg zur Realisierung einer produktiven Gesellschaft. Nicht zufällig bringen gerade die Züge, die Weber am Konfuzianismus als passiv, nachgiebig

und unproduktiv charakterisiert hatte, heute ein Alternativmodell der Globalisierung hervor, das ich keineswegs verteidigen will. Man darf nicht vergessen, dass die *asian values*, die von der Elite der Volksrepublik China und der Makroregion Südostasien propagiert werden, die bedingungslose Unterordnung des Individuums unter die staatliche Autorität und die Hintanstellung der Rechte des Individuums gegenüber denen des Kollektivs verlangen. Dennoch wäre es verfehlt, die Wirksamkeit einiger Aspekte dieser Botschaft unterzubewerten, beispielsweise das Verlangen, die Beziehung zwischen den Generationen harmonisch zu gestalten, wenn man dem die Marginalisierung der alten Menschen und die Isolation der Individuen gegenüberstellt, die *The Big Chill*, die «große Kälte», unserer westlichen Gesellschaften ausmacht.

In jedem Fall handelt es sich um eine Herausforderung, der wir uns nur stellen können, wenn wir die traditionellen Stereotypen unserer Kultur über den Osten kritisch hinterfragen (der Dualismus Orient/Okzident ist, wie Karl Jaspers einmal bemerkt hat, ein typisches Produkt unseres westlichen Denkens und in dieser Form den asiatischen Kulturen fremd). Vor allem aber muss Europa endlich die Rolle eines aktiven *global players* übernehmen und eine eigene Alternative sowohl zum amerikanischen Individualismus als auch zum asiatischen Kollektivismus formulieren. Das verlangt jedoch die Lösung der schwierigen Aufgabe, beide Termini des Begriffspaars neu zu definieren, die allzu häufig unkritisch gebraucht werden: Individuum und Gemeinschaft.

Cosmopolis und Philosophie: auf dem Weg zu einem globalen dialégein?

Damit komme ich zur letzten Etappe meines Gedankengangs. Welche Rolle kann die Philosophie in diesem heutigen Schwebezustand zwischen dem Nicht-mehr der alten zwischenstaatlichen Ordnung und dem Noch-nicht der neuen überstaatlichen Ordnung spielen? Philosophie soll hier nicht im weitesten Sinn als Weg der Weisheit oder Weltsicht, sondern im engeren Sinn als ein fragendes, sokratisches Wissen, als Dialektik und Dialog verstanden werden. Im globalen Rahmen kann diese Form der Philosophie die «Visitenkarte» sein, mit der sich der Westen nüchtern den anderen großen Kulturen des Planeten vorstellt, um sich mit ihren spezifischen Formen des Wissen, die sich vom philosophischen Wissen unterscheiden, auseinanderzusetzen: Denn nur ganz allgemein und nur im übertragenen Sinn haben Ausdrücke wie «indische Philosophie», «chinesische Philosophie», «afrikanische Philosophie» usw. ihre Berechtigung. Innerhalb der globalen, oder besser glo-kalen interkulturellen Vielfalt

muss die Philosophie auf ihren traditionellen Universalitätsanspruch verzichten und sich notwendig selbst relativieren. Doch trotz des unermesslich größeren Raumes, in dem sie zu wirken hat, befindet sich die Philosophie heute in der globalisierten Welt meiner Ansicht nach in einer geistig vergleichbaren Situation wie in ihren Anfängen bei Sokrates in der Athenischen Polis des 5. Jahrhunderts: Es geht darum, einen Weg, eine Methode, eine Frageweise zu entwickeln, um der lähmenden Alternative zwischen dem visionären Weltwissen der ersten sogenannten vorsokratischen Denker (der *sophoi*, nicht *philosophoi*: der Weisen, nicht der Weisheitsliebhaber) und dem absoluten Relativismus der großen Sophistik zu entkommen. Heute, in diesem globalen Kakanien oder Babel das «sokratische Element» wiederzubeleben, bedeutet, aus der Umklammerung der normativen Ansprüche der großen Kosmologie und Naturwissenschaften auf der einen und der falschen, aus der Entthronung absoluter und universeller Wahrheiten erwachsenen hyperrelativistischen *bricolage* der Postmoderne auf der andern Seite auszubrechen.

Das sokratische Spiel des *dialégein*, um verschiedene Gesichtspunkte dialektisch miteinander zu konfrontieren, ist heute noch viel schwerer, da die Gesprächspartner und Adressaten dieses Spiels nicht mehr die Bürger Athens sind, sondern die Nomaden und Migranten der Cosmopolis, die aus den unterschiedlichsten Weltgegenden, Sprachen und Traditionen stammen. Vielleicht aber lohnt es sich heute mehr denn je, auf die Philosophie zu setzen, denn sie stellt mit dem Medium der Sprache eine Beziehung her, um unsere Alltagswirklichkeit aus einem ungewohnten neuen Blickwinkel zu betrachten. Die dialogische Praxis der Konfrontation und des Streitgesprächs, die in einem Raum von variabler Geometrie und in einer dissonanten Vielfalt zu sehen hilft, was wir alle vor Augen haben, aber nur auf diese Weise aus einer anderen Perspektive wahrnehmen können. Diese andere Perspektive kann uns neue Horizonte eröffnen und uns von dem unerträglichen Eindruck befreien, in eine Sackgasse geraten zu sein oder einem unausweichlichen Schicksal entgegenzugehen.

Das neue Universelle der globalen Öffentlichkeit, das wir zu konstruieren aufgerufen sind, wird entweder Frucht einer solchen maieutischen Beziehung werden, eines regelrechten *experimentum* der gegenseitigen *Übersetzung* von unterschiedlichen Kulturen und konkreten Erfahrungen von Frauen und Männern aus unterschiedlichen Lebenswelten, oder es wird einfach nicht stattfinden.

Francesco Fistetti

Fraternità e paradigma del dono. A partire da Karl Polanyi

È noto che Karl Polanyi durante il suo soggiorno nell'Inghilterra degli anni Trenta, ove tra le altre cose lesse i *Manoscritti* del 1844 di Marx pubblicati nel 1932 da S. Landshut e J.P. Mayer, ebbe modo di frequentare il ristretto cenacolo della *Christian Left*, un'esperienza che si rivelò molto significativa nella sua formazione filosofica. È all'incrocio tra i *Manoscritti* giovane-marxiani e l'interpretazione sociale dei Vangeli da parte della *Christian Left* che Polanyi matura il concetto di «individualismo cristiano». Polanyi sottrae la nozione di individualismo allo spazio egemonico delle ideologie liberali dell'*homo oeconomicus* per reinscriverlo all'interno di un 'paradigma antropologico' incentrato sull'idea di comunità. Sotto questo profilo, egli può essere considerato un antesignano del 'convivialismo' odierno, quella prospettiva filosofica e politica di ri-civilizzazione globale che si è espressa nel *Manifesto convivialista*[1].

Polanyi afferma che a fondamento della dottrina della fraternità degli esseri umani vi è l'idea secondo cui «la persona ha un valore infinito». A suo avviso, questo vuol dire esattamente tre cose indissolubilmente congiunte: 1) che «la persona non ha realtà alcuna al di fuori della comunità», 2) che «la realtà della comunità *è identificata con* la relazione tra le persone», 3) che «la volontà di Dio mira alla realizzazione della comunità»[2]. In questa sede non mette conto soffermarsi sulla convinzione storicamente determinata circa la «stretta relazione tra le idee di individualismo, di democrazia e di socialismo» che Polanyi istituisce[3]. Importa di più, invece,

[1] *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Borde de l'eau, Lormont 2013; trad. it. *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
[2] K. Polanyi, *L'essence du fascisme*, in Id., *Essais*, textes réunis par Michele Cangiani et Jérome Maucourant, *Postface* d'Alain Caillé et Jean-Louis Laville, Éditions du Seuil, Paris 2008, pp. 374-375.
[3] *Ibid*., p. 378.

il modo in cui Polanyi sviluppa il concetto di «individualismo cristiano». Alla base di quest'ultimo – egli argomenta – vi è il postulato fondamentale secondo cui la società è una relazione tra persone e non un aggregato di entità impersonali o sovra-personali. Leggiamo un passaggio di Polanyi: «La scoperta dell'individuo *è* la scoperta del genere umano. La scoperta dell'anima individuale *è* la scoperta della comunità. La scoperta dell'eguaglianza *è* la scoperta della società. Ognuna di esse presuppone l'altra. La scoperta della persona *è* la scoperta che la società è la relazione tra le persone»[4]. Vale la pena altresì di sottolineare che Polanyi si rende conto che questa concezione della società intesa come una rete di relazioni interpersonali può «trascurare il ruolo che nell'esistenza sociale giocano la vita istituzionale e altre forze impersonali»[5], può, cioè, cancellare la complessità sistemica dell'ordine sociale: un rischio che egli cerca di scongiurare con la sua teoria 'funzionale' dell'organizzazione. Indipendentemente dai limiti teorici che inficiano questo suo sforzo teorico storicamente datato, occorre non perdere di vista il fatto che egli individua il nucleo, per così dire, teologico-politico del cristianesimo in una 'dialettica' costitutivamente aperta, perché destinata a non chiudersi mai, 'tra comunità e società'. La dialettica in questione riguarda il processo di adeguazione della «società», che è l'«insieme di istituzioni funzionali, condizionate dalla geografia, dalla tecnica e da altri fattori ambientali»[6], alla «comunità», intesa come la rete delle relazioni inter-personali. Questa discrasia tra comunità e società – che non ha nulla a che fare con la dicotomia sociologica *Gesellschaft/Gemeinschaft* elaborata da F. Tönnies (1887) come schema euristico dell'evoluzione sociale – è agli occhi di Polanyi «uno iato metafisico» che può essere colmato «attraverso una spinta etica chiaramente definita»[7]. In breve, solo l'impegno etico può – mediante politiche mirate, fondate sull'auto-organizzazione civica – riportare le relazioni impersonali, anonime della società nel dominio delle relazioni inter-personali, senza che la realizzazione della comunità nella società si compia mai definitivamente. «*D'altronde*, – spiega Polanyi – *secondo i Vangeli, la comunità tra gli esseri umani non può esistere indipendentemente dalla società concretamente esistente*»[8]. Questa impostazione di Polanyi ci ricollega all'ispirazione filosofica di fondo del *Manifesto convivialista*, ai quattro princìpi che vengono in esso enunciati come assi portanti di una prassi politica razionale che

[4] *Ibid.*, p. 377.
[5] Id., *Le christianisme et la vie économique*, in Id., *Essais*, cit., 2008, p. 447.
[6] *Ibid.*, p. 448.
[7] *Ibid.*, p. 447.
[8] *Ibid.*, p. 448.

coinvolga i diversi movimenti che lottano per colmare lo «iato metafisico» tra società e comunità, di cui parlava Polanyi, vale a dire il 'principio di comune umanità' (rispettare la persona in ognuno dei suoi membri), il 'principio di comune socialità' (gli esseri umani la cui più grande ricchezza risiede nei loro legami in quanto persone), il 'principio di individuazione' (solo una politica in grado di sviluppare le capacitazioni delle persone è una politica degna di questo nome), il 'principio di opposizione controllata' (la buona politica è quella che consente di sviluppare la singolarità delle persone nel quadro di una comune socialità). Sappiamo che il concetto di fraternità – parte integrante della triade libertà/eguaglianza/fraternità – ha subito un'eclisse prolungata: recuperata dalla Costituzione del 1848, era stata successivamente oscurata o, meglio, surrogata dal concetto di solidarietà sul versante laico e da quello di carità sul versante cristiano. Come ha rilevato Mona Ozoun, la storia della modernità ha registrato una profonda dissimmetria tra i princìpi di libertà ed eguaglianza da un lato e quello di fraternità dall'altro[9]. Ma al di là della disputa se la fraternità è un concetto originario rispetto agli altri due o se, al contrario, li presuppone, resta il fatto che esso è stato ricompreso all'interno della grammatica dei diritti di cittadinanza (come è avvenuto con il repubblicanesimo francese e come è avvenuto con la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*). Il culmine di questo processo di secolarizzazione è la versione che il principio della fraternità ha ricevuto da J. Rawls nei termini di giustizia distributiva. Si ricordi che nel capitolo secondo di *Una teoria della giustizia* (1971) Rawls include il principio di fraternità all'interno del suo principio di differenza, vale a dire ne fa un elemento portante del suo ideale liberale di democrazia sociale[10]. L'interpretazione del principio di fraternità da parte di Polanyi rimette in gioco un'idea di comunità molto distante da ogni forma di comunitarismo comunionale che cancelli l'individualità di ciascuno(a) all'interno di un collettivo idolatricamente sostanzializzato (si tratti di un popolo, una nazione, una tribù, un partito, una classe, una razza, un credo religioso, ecc.). La fraternità su cui si fonda l'«individualismo cristiano» tiene aperto per Polanyi il varco della trascendenza rispetto a un sistema societario chiuso su se stesso, entro il quale la persona diviene un mero atomo sociale. Come ha chiarito Mark Hunaydi, «le paradoxe de l'individualisme moderne, c'est que l'individualisme partout proclamé consacre

[9] M. Ozouf, *Liberté, égalité, fraternité*, in *Les lieux de mémoire*, a cura di P. Nora, Gallimard, Paris 1984, t. III, p. 597.
[10] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge, Massachusetts 1971; trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 101-102; F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari 1992.

en réalité la victoire du système: la victoire de l'individu, c'est la victoire du système, parce que le système a fabriqué un individu libre et égal qu'il maîtrise et discipline parfaitement. L'individu d'aujourd'hui est en parfaite congruence avec le système, parce que c'est le système qui a fabriqué cet individu-là»[11]. Il principio della fraternità alimenta, dunque, la dialettica comunità/società affermando, in tutti i luoghi e le istituzioni del vivere-insieme, il primato del valore delle persone – e dei legami tra le persone – sul valore di scambio dei beni e sulla neutralità delle procedure. Non che l'imparzialità e l'oggettività delle regole non siano importanti, come Habermas non si stanca di ribadire[12], ma la loro astrattezza va integrata e temperata da quello che Jacques T. Godbout chiama il concetto di «indebitamento reciproco positivo»[13]. Esso intacca il postulato, tipico dell'ideologia moderna dell'*homo oeconomicus* e di tutta la tradizione contrattualistica, secondo cui deve esserci un «equilibrio» tra ciò che circola, vale a dire tra ciò che si dà e ciò che si riceve: un «equilibrio» fondato sul modello utilitaristico dello scambio di equivalenti, del *do ut des*, che potremmo anche definire 'giustizia di mercato', dal momento che il mercato è modellato da una concezione della razionalità in cui il debito viene considerato esclusivamente come un fenomeno negativo e come una relazione tra attori, considerati solo in veste di produttori/scambisti, da estinguere nello stesso momento in cui il debito viene saldato, poiché ciò che importa è il bene temporaneamente scambiato più che la stabilità e la durata del rapporto sociale. In questa prospettiva, osserva Godbout, «la libertà moderna è essenzialmente l'assenza di debito»[14] e, spiega Berthoud, «in questo gioco infinito della circolazione delle equivalenze, essere un individuo vuol dire non dover niente a nessuno»[15]. Potremmo aggiungere: l'introduzione della categoria del 'debito sovrano' degli Stati non è il segno della penetrazione e dello sconfinamento della razionalità dell'*homo oeconomicus* nell'universo politico e civile della cittadinanza, pilone portante delle democrazie costituzionali europee? Dopo la parabola innescata dalle rivoluzioni

[11] M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité?*, in *Justice, liberté, égalité, fraternité. Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, a cura di O. Inkova, Institut européen de l'Université de Genève, Mai 2006, p. 170.
[12] J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996.
[13] J.T. Godbout, *Le langage du don*, Éditions Fides, Montréal 1996; trad. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
[14] *Ibid.*, p. 57.
[15] G. Berthoud, *L'économie: un ordre généralisé?*, in «Revue du MAUSS», n. 3, 1994, p. 53.

moderne, da sudditi a cittadini (liberi ed eguali), che ha scandito la modernità fino alla fine del XX secolo, con l'ingresso nel XXI non ne stiamo forse vivendo una nuova: quella da cittadini ad attori del mercato globale, ad azionisti effettivi e/o potenziali, a creditori e debitori di un'economia-mondo a dominanza finanziaria? Il principio della fraternità spezza la logica dell'equivalenza e della giustizia di mercato, dal momento che delinea un modello di libertà inteso come «indebitamento reciproco positivo» grazie al quale il rapporto con l'altro pone l'accento sul valore di legame derivante dalla nostra comune 'finitezza' e 'vulnerabilità' di soggetti-persone. Qui il paradigma del dono s'incrocia, in una sintesi originale, con quello del *care*, mostrando come la responsabilità-verso-l'altro è collegata in un nesso indistricabile con la responsabilità verso il mondo comune, di cui è parte integrante la natura, e con la responsabilità verso la Terra come casa comune dell'umanità[16]. A partire dalla presa d'atto della finitezza e della vulnerabilità dei soggetti e del mondo storico e naturale il *Manifesto convivialista*, nell'enfatizzare la dimensione planetaria dell'«interdipendenza» attuale dell'esistenza umana, non solo avverte sulle minacce «entropiche» ed «antropiche» che mettono a rischio la sopravvivenza stessa del pianeta, ma soprattutto si appella al dono come operatore performativo di una nuova «alleanza» tra i popoli in cui sia possibile «contrapporsi senza massacrarsi, e "darsi" senza sacrificarsi l'un l'altro»[17]. Qui il concetto cristiano di fraternità – nell'interpretazione che ne propone Polanyi come passaggio tendenziale e mai definitivo dalla società impersonale alla comunità delle persone – offre un contributo ermeneutico innovativo, dal momento che incontra il progetto convivialista di una democrazia in cui nella costruzione dei rapporti sociali il valore-di-legame prevalga sul valore di scambio, e il riconoscimento del nostro debito verso l'altro (debito materiale, culturale, cognitivo, simbolico, ecc.) preceda e accompagni il riconoscimento del nostro Sé. Che cosa aggiunge, infatti, il concetto di fraternità alla semantica moderna della libertà e dell'eguaglianza se non la sporgenza che va al di là della giustizia politica e della giustizia contrattuale e che riapre, ogni volta che è necessario, il ciclo del donare/

[16] A. Caillé, *Don, care et santé*, in «Revue du MAUSS permanente», 9 mai 2014 <http://www.journaldumauss.net/?Don-care-et-sante> (ultimo accesso 22.10.2016); Ph. Chanial, *Don et care: une famille (politique) à recomposer?*, in «Revue du MAUSS», n. 39, 2012, pp. 67-88; E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2010.

[17] M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965, p. 291.

ricevere/ricambiare o, per dirla con Mauss, del «"darsi" senza sacrificarsi l'uno all'altro»? Così intesa, la fraternità non ha nulla a che fare con i vincoli ascrittivi di qualsiasi tipo, a cominciare dai *gené* dell'antica Grecia sino alle *gentes* romane o ai clan delle cosiddette società primitive. Essa nasce all'interno dello spazio della democrazia, che, come ha evidenziato Marcel Hénaff riferendosi alla *polis* greca, è uno spazio sia agonale (dove cioè ognuno vuol essere riconosciuto in quanto tale), sia agonistico (dove il riconoscimento avviene attraverso la rivalità e l'emulazione reciproca). La democrazia – ci ricorda Hénaff – vive sotto l'egida della legge (il *nomos* per i Greci), «del terzo arbitro, della deliberazione collettiva contro ogni forma di dipendenza personale o di fedeltà reciproca (come era tipicamente la relazione feudale)»[18]. Ma una volta nato lo Stato moderno, il quale esercita l'arbitrato o la giustizia politica attraverso procedure universalmente pattuite, come si rinnova l'«alleanza» dei cittadini con i gruppi estranei, con gli strati sociali che reclamano risorse e riconoscimento, con i portatori di culture diverse dalla nostra? Lo scambio cerimoniale, di cui parla Hénaff, soccorre poco, dal momento che esso dà luogo a «uno spazio comune […], a una società di individui cittadini», che a sua volta produce la «formazione di una macchina di gestione e di controllo che tende ad autonomizzarsi»[19]. Infatti, è proprio in questa trasformazione ineluttabile delle istituzioni democratiche in «macchine di gestione» governate da una razionalità sistemica che si annida il terreno di coltura dell'individuo preoccupato esclusivamente della sua conservazione e del suo autopotenziamento, che è l'omologo dell'*homo oeconomicus*. Lo 'spazio comune' della cittadinanza si trova così permeato ed occluso dagli imperativi di una ragione funzionalistica, che si chiude su se stessa secondo una logica di reciprocità autoreferenziale. E ad esso fa da *pendant* la giustizia del Mercato, dello scambio di equivalenti. L'esito di questo processo è che la Legge del Politico e la Legge dell'Economico si rinviano l'un l'altra rafforzandosi a vicenda. Di qui l'interrogativo ineludibile: come intaccare questa circolarità viziosa che tende a configurarsi come una «macchina» escludente e produttiva di diseguaglianza, di misconoscimento della dignità umana, di danni irreparabili all'ambiente naturale? La dialettica tra società e comunità, a cui abbiamo sopra accennato, può essere letta come il 'contromovimento' (per dirla ancora con Polanyi) che interviene per tentare di rompere il sistema chiuso della reciprocità autoreferenziale. Sia a livello nazionale sia a livello internazionale. Sono i molteplici e diffusi

[18] M. Hénaff, *Violence dans la raison? Conflit et cruauté*, L'Herne, Paris 2014, p. 226.
[19] *Ibid.*, p. 230.

movimenti sociali di resistenza all'economia-mondo del capitalismo finanziario, ma è anche la Chiesa dei poveri e degli ultimi di Papa Francesco. Tra parentesi, vorrei aggiungere che sul piano filosofico questa dialettica società/comunità è analoga al passaggio «dalla solidarietà sociale alla fraternità umana» delineata da Henri Bergson quando descrive il passaggio dalla «morale chiusa» alla «morale aperta»[20]. Si tratta di un progetto che, come spiega il *Manifesto convivialista*, passa attraverso la riapertura civica del ciclo del dono: allargare la rete delle relazioni attraverso la generosità, rendere 'stabili' i rapporti sociali deponendo le armi e rinunciando a una parte delle proprie risorse da destinare alla redistribuzione a beneficio di coloro che erano esclusi dai circuiti della cittadinanza, evitare ad ogni costo che ci siano vittime sacrificali, ma soprattutto creare una 'cultura del limite' che governi la nostra convivenza collettiva e la nostra esistenza individuale. «In tal modo – afferma Mauss – il clan, la tribù, i popoli sono riusciti – e lo stesso devono fare, nel mondo cosiddetto civile, le classi, le nazioni e anche gli individui – a contrapporsi senza massacrarsi, e a "darsi" senza sacrificarsi l'uno all'altro»[21].

[20] H. Bergson, *Le deux sources de la morale et de la religion*, édition critique dirigée par F. Worms, PUF, Paris 2013, pp. 56 segg.
[21] Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 291.

Antonio Carnevale

Fabbricazione digitale, materialismo e socializzazione dell'astratto

1. *Le ragioni di un omaggio*

Per questa *Festschrift* in onore di Roberto Finelli presento un primo nucleo di riflessioni di uno studio intrapreso di recente. Si tratta, più che altro, di ipotesi di lavoro. Perdonerete, perciò, la provvisorietà e l'eccessivo entusiasmo che forse traspare qua e là. La novità e le potenzialità dell'oggetto di studio sono tali che il rischio di storture sussiste. Mi occuperò della fabbricazione digitale (FD) intesa quale 'cultura tecnologica'[1] emergente – nota anche come movimento maker[2].

Un tema nuovo. Per me certamente. Wittgenstein, nelle sue *Ricerche filosofiche*, sosteneva che «un problema filosofico ha la forma: "Non mi ci raccapezzo"» (§123)[3]. Ma anche un tema nuovo in sé; con Hegel diremmo nel puro essere del suo cominciamento. Difatti, tranne gli studi più o meno apologetici di chi ne sostiene attivamente il carattere rivoluzionario,

[1] Nell'articolo mi servirò spesso della formula 'cultura tecnologica'. Con ciò non intendo una cultura limitata a coloro che producono o usano i mezzi di una specifica tecnologia. In forza del mio ragionamento, ovvero il progressivo intersecarsi nella società di conoscenza, tecnologia e livelli di astrazione, penso la 'cultura tecnologica' piuttosto come un orientamento generale in cui ricadono tanto addetti ai lavori ed esperti, quanto i comportamenti e le preferenze dei singoli user così come le istituzioni e lo spirito delle norme che regolamentano l'uso comune delle specifiche tecnologie. Ringrazio Daniele D'Arrigo per avermi fato riflettere su questa accezione.

[2] Tra i principali teorici del movimento maker c'è Chris Anderson, saggista americano e direttore per molti anni della rivista «Wired», secondo il quale una nuova rivoluzione industriale sarebbe già in atto grazie alle nuove figure di produttori digitali che, liberando idee e creatività grazie alla rete, finiranno per rendere obsoleto il sistema di produzione di massa. Cfr. Ch. Anderson, *Makers. Il ritorno dei produttori. Per una nuova rivoluzione industriale*, Rizzoli, Milano 2013. Si veda inoltre S. Micelli, *Futuro artigiano. L'innovazione nelle mani degli italiani*, Marsilio, Venezia 2012.

[3] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 69.

non esiste ancora una pertinente letteratura scientifica in merito[4]. Nella riflessione filosofica siamo perciò all'anno zero di qualcosa che potrebbe rappresentare un capitolo ulteriore, credo importante, nel complesso processo di trasformazione tecnica e politica della moderna idea di lavoro – e pertanto del rapporto con il mondo, con se stessi e con l'altro. E qui la lezione di Roberto Finelli può davvero aiutarci a capire l'impianto concettuale strutturante il fenomeno sociale della FD, la cui diffusione insiste proprio su quei nessi tra dialettica e astrazione che Finelli rimarca nei suoi studi hegelo-marxiani, interrogandosi ogni volta sulle forme storiche tramite cui abbiamo imparato a rappresentarci la materialità delle cose e della vita.

Ciò premesso, vorrei brevemente presentare i punti che toccherò nel prosieguo dello scritto. Partirò illustrando i tratti generali della cultura maker (2) e ciò che distingue la FD dai moderni processi di lavorazione, ovvero un sistema uomo-macchina differente, costruito su una tendenziale convergenza di materia e informazione (3).

Chiarite le premesse, proverò a tradurle in un discorso spero più filosoficamente compiuto. In primo luogo da un punto di vista logico-razionale: rifletterò sull''astrazione reale' a cui la digitalizzazione della materia ci conduce[5] (4). In secondo luogo da un punto di vista etico-politico: sosterrò tramite tre considerazioni finali che la propensione della società digitale a costruire spazi 'reali' di astrazione andrebbe non capovolta ma 'socializzata' e, a tal proposito, il movimento maker anticipa forse i caratteri di un materialismo nuovo (5).

[4] Ovviamente, i lavori da cui non si può prescindere sono gli scritti di Neil Gershenfeld dai quali il movimento maker ha tratto la propria 'filosofia'. Rimando, in particolare, a N. Gershenfeld, *How to Make Almost Anything: The Digital Fabrication Revolution*, in «Foreign Affairs», XCI, n. 6, 2012, pp. 43-57. Un volume di sicuro interesse mi pare anche *FabLab. Of Machines, Makers, and Inventors*, a cura di J. Walter-Herrmann e C. Büching, Transcript, Bielefeld 2013.

[5] Per far ciò, conduco un breve confronto tra la nozione di 'livello di astrazione' di Luciano Floridi e la formula di Roberto Finelli dell''astrazione praticamente vera' descritta nel suo *Parricidio compiuto* nel confronto di Marx con Hegel. Cfr. L. Floridi, *The Method of Levels of Abstraction*, in «Minds and Machines», n. 18, 2008, pp. 303-329; Id., *The Philosophy of Information*, Oxford University Press, Oxford 2011; R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014. Di Finelli si veda anche «Abstraktion», in *Enzyklopädie Philosophie*, a cura di H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, pp. 20-23.

2. *Le premesse generali del movimento maker*

Difficile individuare un luogo e una data di inizio. Probabilmente sarebbero Boston, anno 2001: l'agenzia governativa americana *National Science Foundation* finanzia la nascita al MIT di Boston del *Center for Bits and Atoms* (CBA) con l'obiettivo di studiare interconnessioni tra scienze informatiche e scienze naturali. In quello stesso anno, Neil Gershenfeld organizza al CBA un breve corso di lezioni dal suggestivo titolo *How to Make (almost) Anything*, ideato per spiegare al proprio team di ricerca come usare le macchine presenti nei laboratori. Al corso si iscrivono decine di studenti interessati ad apprendere come utilizzare la strumentazione per costruirsi qualunque cosa.

Nasce così l'esperienza dei FabLab[6] (*fabrication labs* o anche *fabulous labs*), officine dove farsi in proprio tutto ciò di cui si ha bisogno grazie alla condivisione di mezzi e conoscenze, coniugando i mezzi della fabbricazione moderna (macchine piegatrici, tornii, fresatrici) con nuove tecniche digitali per il design e la prototipazione rapida (come la stampante 3D), tutto guidato da sistemi informatici *open source* e montati su piattaforme hardware polivalenti – capaci cioè di creare circuiti quasi di ogni tipo, così da interfacciare applicazioni molteplici (es. Arduino). Il carattere innovativo di tali officine consiste quindi:

a) nel mettere assieme persone e tecnologie per ideare e sperimentare *in loco* soluzioni praticabili e accessibili a tutti;
b) nell'usare Internet e la rete per scambiarsi soluzioni già adottate altrove, che in questo modo non sono più di proprietà personale o di una singola officina o fabbrica, bensì opere creative pronte alla condivisione e all'utilizzo pubblico, e protette perciò da licenze *open* (*Creative Commons*) secondo lo slogan «creare a livello globale e produrre localmente»;
c) nell'iniziare gli utenti a una 'cultura tecnologica' che sappia usare e riadattare con creatività ciò che si ha a disposizione.

Evidentemente la stampante 3D non è che un aspetto della FD. La sua straordinaria crescita commerciale a livello globale[7], dunque, deve

[6] Invito il lettore a dare uno sguardo al sito della *Fab Foundation* che raccoglie sia manifesto che esempi nel mondo di cosa sono e come operano tali officine digitali. Cfr. <http://www.fabfoundation.org/> (ultimo accesso 22.10.2016).

[7] Nel 2014 la società americana Canalys Research – che intuendo il potenziale commerciale delle stampanti 3D ha istituito un nuovo e specifico programma di studi di settore – ha annunciato i risultati delle proprie analisi. Non soltanto il mercato globale della stampa 3D (includendo stampanti, materiali e servizi affini) ha raggiunto nel 2013

poggiare su altre premesse. Quali?

Un primo ordine di pensieri a cui ricondurci è spiegare la cultura maker come manifestazione della centralità antropologica dell'uomo prometeico. Avere la possibilità di 'fare da sé qualsiasi cosa' rimanderebbe simbolicamente al potere mitico di far nascere le cose, di toglierle dal nulla. *Ex nihilo nihil fit* sosteneva Lucrezio. E, al contempo, implicherebbe donare agli esseri umani il fuoco più potente, una tecnica in grado di forgiare totalmente la materia, per dare alle cose la forma e la funzione che si vuole. La sfida filosofica sarebbe dunque doppia. Da una parte simbolica: destituire il sovrannaturale del potere di dare la vita; dall'altra tecnologica: assumere il potere che fu della natura di plasmare la vita stessa. Certo non è poco.

Come se non bastasse, tra le conseguenze del desiderio di un fai-da-te universale, del *making anything*, ci sarebbe inoltre l'incidenza diretta che questo potrebbe avere sull'essere umano in quanto tale, modificando tanto la sua corporeità quanto la percezione che l'uomo ha di se stesso. A corroborare questa tesi i casi non mancano certo. Nel 2013 la Hangzhou Dianzi University in Cina ha annunciato di aver creato biomateriale stampato in 3D. Sempre nello stesso anno, la compagnia Regenovo ha stampato un piccolo rene funzionante, durato quattro mesi, mentre al Morriston Hospital di Cardiff, in Galles, hanno utilizzato una tecnica 3D per ricostruire le ossa di zigomi e orbite di una vittima di un grave incidente motociclistico. Si tratta di casi che muovono legittime preoccupazioni su come l'uso del *bioprinting* potrebbe alimentare il desiderio di onnipotenza dell'uomo contemporaneo di portarsi al di là della propria finitudine, di diventare un *self-made man*, dunque esso stesso un prodotto, un ente perfetto non tanto per essenza, ma per moda e stile di vita. 'Perfetto' nel senso cioè di 'sempre perfettibile', potenziabile tecnologicamente a seconda delle circostanze, replicabile all'infinito nelle sue componenti fragili[8],

la ragguardevole cifra di 2,5 miliardi di dollari americani, ma l'incremento di vendite è continuo, tanto da prevedere di raggiungere l'anno dopo la cifra di 3,8 miliardi e nel 2018 quella di 16,2 miliardi. Se questi dati venissero confermati, e le vendite del 2014 procedono in tal senso, significherebbe un mercato che dal 2013 al 2018 si espanderà con un tasso di incremento annuo del 45,7%. Non stupisce, quindi, che paesi come Singapore stiano investendo risorse pubbliche per sostenere attività di start up e commerciali legate alla FD. È il caso del fondo *Budget 2013* previsto dal governo della città-Stato, finanziato per una cifra di circa 500.000 milioni di dollari e che tramite il programma *Future of Manufacturing* per cinque anni supporterà realtà imprenditoriali che abbiano il proprio *core business* nell'impiego di tecnologie innovative per fare prodotti e servizi ad alto coefficiente aggiunto di personalizzazione e customizzazione *on-site*.

[8] Tale genere di argomentazione è solitamente utilizzata da coloro che vengono definiti 'bioconservatori' e che tendono a sottolineare la pericolosità di un uso troppo liberale delle

un uomo che nella tecnologia cercherebbe l'appagamento che gli verrebbe dal togliersi dalla «vergogna prometeica» di non essere uguale agli oggetti che produce, ossia dalla vergogna di essere un 'non-fatto', come descritto bene da Günther Anders[9].

Tuttavia, penso che si commetta errore nel fissare le premesse della cultura maker soltanto su un tipo di antropologia filosofica simile. Il punto chiave sta, invece, nel mettere in questione il *quid* che contraddistingue il desiderio di costruirsi da sé i mezzi di cui si ha bisogno.

La cultura maker vede nella possibilità di un 'fai-da-te' globale non la realizzazione di un desiderio di autorità totale e tecnologica sulle cose, bensì una mentalità diffusa, un mezzo universale per la realizzazione – tramite condivisione – dei desideri e dei bisogni di ogni singolo artigiano digitale. La tecnologia non è lo strumento ideologico per trasformare la natura. Al contrario, essa è parte stessa di un mondo sin dall'inizio artefatto e non naturale. Come il mondo, la tecnologia è conoscenza e informazioni e, come il mondo, essa dunque si rende ri-costruibile ed adattabile secondo le forme di una cultura dei sistemi tecnologici che socializza (globalizza) i mezzi proprio in quanto individualizza i bisogni.

3. *Oltre l'empirismo del rapporto uomo-macchina: la convergenza di materia e informazione*

Se queste sono le premesse generali, l'antropologia filosofica, quali le caratteristiche proprie del desiderio di auto-fabbricazione digitale?

Mi soffermerò su una in particolare, che reputo assai importante: un differente rapporto tra uomini e macchine.

La fabbrica moderna si è sviluppata soprattutto grazie a una crescente automazione dei rapporti tra uomini e strumenti di lavoro. L'automazione è un processo tecnologico che usa sistemi di controllo al fine di rendere il lavoro più funzionale alla legge generale della fabbrica: la produttività. L'artigianale rapporto tra essere umani e utensili, tipico delle società arcaiche, nella modernità diventa un rapporto regolato tra 'lavoratori' e 'macchine', ossia tra due entità pre-costituite per erogare forza fisica e meccanica adatte all'accumulare produttivo. Il lavoratore e la macchina, in

tecnologie. Tra i tanti lavori, rimando a F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador, New York 2002; M. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Belknap Press, Cambridge 2007.

[9] G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 1, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

tal modo, emergono alla stregua di due opposti di una medesima sincronia razionalizzata, che è tale proprio perché valorizza al massimo lo strumentalismo su cui il rapporto di lavoro uomo-macchina si regge. Il fulcro tecnologico del moderno rapporto uomo-macchina non è dato, dunque, né dalla 'tecnicalità' delle macchine (il modo in cui sono costruite) e nemmeno dalla 'tecnicità' del rapporto con l'operatore (la conoscenza che serve a gestirle). Piuttosto, 'tecnologico' è il modo in cui l'intero rapporto uomo-macchina viene razionalizzato all'interno della fabbrica moderna – i suoi tempi e gli spazi, le norme tecno-giuridiche che lo regolano. Già da qui si evince quanto nella fabbricazione moderna la tecnologia non sia niente affatto un sapere tecnico sui mezzi di produzione, ma una più sistematica disciplina 'astraente' e ordinatrice del rapporto di lavoro[10].

Teorizzando il 'marxismo dell'astrazione', Finelli giustamente ha fatto notare come la riduzione della persona a mero corpo, concepita da Marx nel *Capitale*, non è da intendere in senso monistico, ossia come la separazione dell'elemento corporeo e privatistico del lavoratore dal suo essere persona universale. Assai diversamente, si tratta di un processo di astrazione che va oltre il piano soggettivo. Il corpo a cui la personalità viene ridotta, in realtà, è un corpo sociale. Si tratta del senso di materialità da cui un'intera classe viene separata per il tramite del lavoro in fabbrica. La riduzione a forza-lavoro separa i lavoratori dal proprio mondo di affetti, rapporti, proprietà fisica e psicologica, per restituirli continuamente al processo produttivo come potenza corporea da riutilizzare. Messa in questi termini, il lavoratore perde il corpo e acquista un'individualità astratta la cui unica fonte di sostentamento è la vendita del proprio corpo/lavoro.

Non voglio fare esegesi del marxismo. La lezione di Finelli è per me una lente per guardare a questioni contigue all'interpretazione di Marx. Penso cioè che l'astrazione della corporeità di cui parla Finelli abbia certo ridotto l'essere umano a una forza subalterna e passiva, incapace di prendersi cura degli aspetti più profondi ed emozionali del proprio «esserci» (*Dasein*), ma al tempo stesso ha anche operato una riduzione tecnologica della macchina a macchinario, a strumento per l'automazione. Sulla reificazione determinata dalla società capitalistica molto si è detto e fatto. La

[10] In merito al significato e all'uso moderno del termine 'tecnologia' molto devo alle preziose indicazioni di Guido Frison, ai lavori del quale rimando. Cfr. G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences: A Hypothesis of an Ideal Type. First Part: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie*, in «History and Technology», X, n. 3, 1993, pp. 139-160; Id., *Second and Third Part: Beckmann and Marx. Technologie and Classical Political Economy*, in «History and Technology», X, n. 3, 1993, pp. 161-173.

modernità stessa ha acquisito una maggiore auto-comprensione di epoca di diritti e libertà sociali proprio grazie all'ingresso del movimento operaio sul palcoscenico della storia. Di contro, però, registro scarso interesse a estendere la fenomenologia della reificazione ad analisi che mettano al proprio centro il rapporto uomo-macchina quale questione di per sé problematica[11]. La tendenza generale è sempre stata, invece, considerare automaticamente reificante qualsiasi atteggiamento avesse in di sé una qualche disposizione strumentale all'oggettivazione[12]. Non riusciamo, cioè, a concepire che, come l'animale uomo esperisce la propria storicità, così anche il mondo delle cose e degli artefatti trova collocazione nella stessa direzione[13].

Allorché, invece, proviamo a porci dal punto di vista di una 'storia della materia', ci accorgiamo che la macchina è stata modernamente resa un congegno rispondente a determinati requisiti tecnologici poiché destinata allo svolgimento di un lavoro automatico per ricavarne profitti. In queste condizioni, il rapporto tra lavoratore e macchina non poteva svilupparsi se non nell'unico modo consentito: l'empirismo del loro essere strumenti l'uno per l'altro. Vengono in mente le immagini del film *Tempi moderni* di Charlie Chaplin: una catena di montaggio dove la forza meccanica della macchina e quella biologica del lavoratore giungono a sincronia tecnologica, producendo, per effetto, alienazione. 'La fabbricazione moderna è l'esaltazione tecnologica dell'empirismo strumentale nel lavoro di uomini e macchine'.

Rispetto a quell'empirismo, tuttavia, molto sta cambiando. Innanzitutto, vi è un'evoluzione direi 'sociale' delle macchine. La robotica in questo senso

[11] Mi pare che un segno di discontinuità sia provenuto dallo storicismo inglese. In particolare, mi riferisco agli studi di Edward Palmer Thompson nel libro *The Making of the English Working Class* (1963). Secondo Thompson, sono numerosi i fattori culturali che conducono tra gli anni Novanta del XVIII secolo e gli anni Trenta del secolo successivo alla formazione della classe operaia. «L'esperienza di classe è determinata, in larga misura, dai rapporti di produzione nel cui ambito gli uomini sono nati – o vengono involontariamente a trovarsi. La coscienza di classe è il modo in cui queste esperienze sono vissute e riplasmate in termini culturali: incarnatesi dunque in tradizioni, in sistemi di valori, in idee, in istituti caratteristici» (E.P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, il Saggiatore, Milano 1969, pp. 9-10).

[12] In questa direzione si muove anche la critica che Axel Honneth ha mosso alle concezioni della reificazione di matrice Lukacsiana, sostenendo che non è possibile ricondurre tutte le oggettivazioni prodotte dall'agire sociale a determinazioni reificanti della razionalità capitalistica. Sussistono nella società moderna sfere di oggettivazione come il diritto e la politica a cui va riconosciuta invece piena legittimità sociale. Cfr. A. Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma 2007.

[13] G. Leghissa, *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, in «aut aut», n. 361, 2014, pp. 10-33.

è un esempio emblematico: nati per servire l'uomo nelle fatiche quotidiane, i robot si apprestano a diventare partner relazionali[14]. In secondo luogo, l'ingegneria meccanica ha ceduto il passo a quella informatica e gestionale, il che ha implicato il sorgere di un sistema di conoscenze finalizzate all'autoregolazione del processo di fabbricazione. Dalla macchina di Turing in poi[15], il controllo dei sistemi informatici è diventato co-essenziale rispetto alle tecniche di produzione, e tutto ciò induce a un mutamento di immagine.

Le macchine non sono semplici strumenti di finalizzazione, ma direi mezzi concettuali attraverso i quali si crea e si può diffondere una determinata cultura del lavoro e della tecnologia. Il loro valore strumentale è il frutto di un modo di intenderle storicamente determinato. In tutta la modernità la macchina, quando è stata impiegata dal capitalismo per trarre profitto non meno di quando è stata adottata da Stati socialisti per favorire la collettivizzazione dei mezzi di produzione, è stata progettata per migliorare 'dall'esterno' l'automazione tra il soggetto lavoratore e l'oggetto lavorato. Tuttavia, questa sua posizione 'estrinseca' non è che una scelta dettata dalle culture di sfondo. Non è un caso se, in base a come tale esteriorità è stata fatta propria e interiorizzata, sia completamente cambiata anche l'immagine associata alle macchine. Più la loro posizione estrinseca è stata caricata di significati, più le macchine sono diventate responsabili delle sorti della società. Si pensi al luddismo e a certe considerazioni 'di sinistra' che leggono la disoccupazione contemporanea come legata a una società che si serve sempre più di tecnologica. Al contrario, meno questo valore è emerso, più spazio è stato dato all'assunto – anch'esso ideologico – della neutralità dei mezzi di produzione.

Rispetto a questa esteriorità la FD rappresenta una più evoluta cultura tecnologica, già a partire dal fatto che gli elementi del tradizionale rapporto di lavoro – 1) soggetto lavoratore, 2) oggetto prodotto, 3) macchine – appaiono ora sotto una nuova veste semantica e pragmatica.

Innanzitutto, il soggetto non è né un 'essere umano' general-generico né un 'lavoratore' che si rapporta alla macchina per lo specifico di standard

[14] Sulla storia dei robot e sulle loro implicazioni future, rimando ai tanti e interessanti contributi dei volumi *Ethics and Robotics*, a cura di R. Capurro e M. Nagenborg, IOS Press, Amsterdam 2009; *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics*, a cura di P. Lin, K. Abney e G.A. Bekey, MIT Press, Cambridge 2012.

[15] A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», LIX, n. 236, 1950, pp. 433-460. Sugli sviluppi del test di Turing e sui cambiamenti dell'idea di macchina usata, si vedano anche H. Shah, K. Warwick, *Hidden Interlocutor Misidentification in Practical Turing Tests*, in «Minds and Machines», XX, n. 3, 2010, pp. 441-454.

produttivi, ma un 'utente', qualcuno che, etimologicamente, 'fa' sia 'uso' di qualcos'altro sia 'si giova' e 'gode' di ciò che quel qualcos'altro gli restituisce. Vi è un certo grado di interazione, un passaggio di conoscenza. Inoltre, questa conoscenza non rimane di esclusiva proprietà del soggetto (come accade quando utilizziamo da utenti privati il nostro PC), ma va e viene dal mondo: infatti, per fabbricare cose reali i makers si servono di reti di conoscenze *open source*, socializzando il processo produttivo, a iniziare dalla fase di prototipazione fino alla definizione dei diritti di proprietà.

Inoltre, l'oggetto non è semplicemente un 'prodotto', ma un 'artefatto', con tutte le implicazioni semantiche del caso: 'artefatto' come 'fatto ad arte', costruito secondo giudizi di pregio e conoscenze specialistiche, ma anche nel senso di 'sofisticato', 'artificioso', al limite 'contraffatto'. Il valore di un artefatto digitale non sta nei modi in cui viene prodotto in quanto 'oggetto', cioè con determinate proprietà fisiche (compresa la quantità di forza-lavoro sottratta alla vita dei lavoratori), quanto piuttosto nella possibilità che tali proprietà possano essere digitalizzate e ridisegnate. Le parti di un vecchio tavolo possono essere recuperate, assemblate con altre prodotte in 3D e diventare una libreria. Ciò a dire che l'ontologia degli artefatti digitali non soltanto è 'formale', cioè si interessa più alla coerenza interna dei metodi di applicazione che alla verità ultima delle teorie, ma tale formalità appartiene alle informazioni e alle modalità della loro trasmissione. Vedremo nella sezione successiva, accennando al «livello di astrazione» di Luciano Floridi, cosa implichi tutto ciò.

Infine, c'è la macchina, che non ha rilevanza tecnica in quanto strumento di automazione, bensì è parte mobile della fabbricazione stessa. In caso di necessità essa può essere riadattata, integrata, riprogettata nelle sue funzioni principali. In un FabLab le macchine possono anche essere costruite[16], oltre che essere impiegate per costruire. E non tutti gli artefatti sono stampati in 3D: una stampante 3D ci metterebbe ore, se non giorni, per stampare pezzi con particolari caratteristiche tecniche, il che vuol dire che nelle officine digitali occorre anche una certa dose di lavoro vivo per fabbricare gli artefatti. La novità è che la libertà del lavoro non è sussunta da un sistema di fabbrica disciplinato dalla logica dell'accumulazione, ma trattenuto nella socializzazione di mezzi e conoscenze. I FabLab sono '*shared machine shops*', ovvero luoghi dove si condividono le macchine per la produzione e per la FD, ma anche le competenze ad esse legate.

[16] Si pensi a ciò che Gershenfeld chiama *assemblers*. Cfr. Gershenfeld, *How to Make Almost Anything*, cit.

Mettendo insieme utenti, artefatti e macchine, l'immagine che viene a sagomarsi è di entità che non stanno più alloggiate nella loro tradizionale sede ontologica. Non più strumentalità mosse l'una contro l'altra dai principi meccanici di azione/reazione, bensì elementi di mediazione attivati da strutture convergenti e proattive di materia e informazione. L'avanzamento di cultura tecnologica della FD consiste quindi nel fatto che la digitalizzazione della materia – la trasformazione di una certa grandezza in numeri – non è soltanto un processo informatico, bensì un lavoro sociale che consente di dare ad atomi e molecole la struttura reale che si vuole. Sta cioè in questa convergenza di materia e informazione anche una convergenza di lavoro e conoscenza, ed è questa sintesi l'*open innovation* della cultura maker[17], ciò che permette all'esperienza dei FabLab di appropriarsi dell'esteriorità strumentale della fabbrica moderna. Se tutto si fermasse alla sola digitalizzazione intesa come processo informatico, infatti, le officine digitali sarebbero sì le fabbriche dell'oggi, luoghi di estrazione di plusvalore dal lavoro cognitivo di una mente umana senza più sostanza né corpo, ridotta ad attività esecutrice di comandi depositati in linguaggi matematici e menti artificiali, ma la digitalizzazione è soltanto uno dei due movimenti della fabbricazione digitale. Se, da una parte, il processo di digitalizzazione continua a estrarre vitalità dal lavoro umano, proseguendo a livello astratto ciò che le macchine avevano già iniziato a fare a livello empirico e corporeo, dall'altra parte, però, l'esperienza sociale del FabLab e il riutilizzo dei mezzi a disposizione obbliga la conoscenza e le informazioni a farsi carico costantemente della materialità della vita e degli artefatti.

Giocando con le formule, potremmo dire che mentre la fabbricazione moderna era l'esito strumentale del rapporto tra uomini e macchine, 'la fabbricazione digitale potrebbe costituire per il futuro una cultura tecnologica costruita su un rapporto di mediazione tra uomini e macchine'[18]. Uomini e macchine sono sistemi aperti di materia e informazioni. Il problema è come farli convivere.

4. *La realtà come astrazione resa reale dalla tecnologia*

Cosa implica in termini filosofici questa inerenza della tecnologia digitale alla materia?

[17] H. Chesbrough, *Open Innovation: The New Imperative for Creating and Profiting from Technology*, Harvard Business Press, Boston 2006.

[18] Sulla tecnologia come conoscenza che si fa mediazione della moralità 'nelle' cose e non solo 'delle' cose, cfr. P.-P. Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

Che la conoscenza scientifica costituisca la struttura tramite cui facciamo esperienza della realtà non è un assunto che nasce con la tecnologia digitale: è all'origine della stessa epistemologia moderna, del suo formalismo insieme illuministico e critico. L'illuminismo aveva posto il soggetto conoscente al 'centro' del mondo, dando così forma concettuale alla prima rivoluzione industriale. Ma la sostanza di questa centralità è stata subito corretta dal criticismo di Kant, che difatti ha trasformato le due grandezze metafisiche della conoscenza classica – lo spazio e il tempo – in forme a priori della sensibilità, consegnando così al soggetto moderno la possibilità di intervenire criticamente in una realtà la cui fenomenicità è intellegibile senza essere sostanziale, vera in quanto verificabile. Messa in questo modo, Hegel e la filosofia che da qui seguì – da Marx a Freud, da Husserl ad Heidegger, da Kierkegaard a Sartre, da Nietzsche a Derrida – hanno in realtà contribuito a dare senso compiuto a codesta possibilità fenomenologica tramite formulazioni più storico-sociali della soggettività.

Tuttavia, se nella filosofia moderna un simile formalismo 'ancora' veniva giocato all'interno di studi sulla coscienza umana che indagavano la problematicità dei nessi tra mente, pensiero e rappresentazione, con la cosiddetta «svolta linguistica» della filosofia contemporanea, che ha dato forma concettuale alla rivoluzione informatica, avviene una rottura all'interno dell'unità del pensiero. La verità del pensiero viene a trovarsi nei modi del 'pensato' più che in quelli del 'pensante', nel predicato più che nel soggetto. Un cambio di paradigma che ha portato, da una parte, a un inabissamento della coscienza critica a livello di morale privata, dall'altra a un innalzamento dell'intelligenza a schema generale dell'apprendimento. 'Intelligenza' è tutto ciò che è capace di ragionare pur non imparando emotivamente dalle forme della sensibilità, ma dall'esecuzione rigorosa di informazioni coerenti ed efficienti in proprio possesso. Sono state, infatti, proprio le teorie dell'informazione che hanno dato avvio alla cibernetica e al confronto tra intelligenza naturale e artificiale – si pensi alle ricerche di Claude Shannon[19].

Il soggetto kantiano e quello hegeliano vanno così in soffitta e con essi l'ancoramento della conoscenza alle forme a priori (Kant) o storiche (Hegel) dell'esperienza umana. Al loro posto, però, non subentra un'altra idea di realtà, ma un altro realismo. Un realismo che non proviene né dalla fenomenicità delle cose, né dalla dialettica della ragione. Un realismo che non si basa sul 'dato' ma su come questo viene 'elaborato'. È il realismo

[19] Cfr. C. Shannon, W. Weaver, *La teoria matematica delle comunicazioni*, Etas Kompass, Milano 1971.

informatico, del fare conoscenza in una società digitalizzata nella quale 'esserci' vuol spesso dire essere on-line, come avviene alle nostre identità sui *social forum*, oppure 'tele-esserci', come nel caso di un chirurgo che opera a distanza, di un soldato che da remoto controlla un veicolo autonomo che lavora su un campo minato. Con l'informatica il senso della realtà viene come espanso: non è più contestuale rispetto a 'chi' possiede le informazioni, ma rispetto al 'come' un certo numero di informazioni vengono processate. Ogni ente, infatti, se provvisto delle giuste informazioni e delle strutture per farle operare, sarà in grado di dire e decidere su qualcosa. Un'espansione che non è il frutto di uno sforzo mentale di trascendenza, ma proviene dalle cose stesse, dalla materialità tecnologizzata del reale, dal fatto che, affinché ci sia un flusso di informazioni, occorre che i dati di realtà vengano 'computati' in azioni calcolabili tramite 'l'uso di mezzi tecnologici'. La tecnologia diventa così sia strumento di conoscenza del reale che la sua semantica di significazione.

Evidentemente un passaggio epocale. Comprensibile, quindi, che si sia aperto un dibattito sulla natura della realtà informazionale, quali siano cioè i suoi caratteri ontologici[20], e come definire entità in grado di prendere decisioni e poter cambiare eventi che, tuttavia, non sono organismi naturali. Valga qui da esempio la questione se definire un agente morale un robot capace di assumere decisioni importanti in piena autonomia[21]. Credo, però, che il realismo digitale contenga degli equivoci concettuali. Decostruirli, per quel che posso, mi è utile per il ragionamento che sto conducendo sulla FD, e per farlo mi servirò di ciò che Luciano Floridi ha chiamato «Livello di Astrazione» nella sua 'filosofia dell'informazione'[22].

Secondo Floridi, non solo la realtà in cui viviamo è plasmata dalle tecnologie informatiche e digitali, ma anche i modi tramite cui concepiamo e interpretiamo la realtà stessa ne sono fortemente influenzati. Questo, però, non vuol dire che la struttura informazionale e digitale della realtà sia un qualcosa di ontologico in senso proprio. Essa non attiene alla natura sostanziale delle cose, al problema della filosofia classica del *ti esti*, ma più al livello semantico, del significato che noi trasmettiamo a noi stessi e agli altri nel fare le cose che facciamo. Ogni informazione è, in effetti, un

[20] A titolo di esempio rimando a D. Lewis, *Analog and Digital*, in «Nous», V, n. 3, 1971, pp. 321-327; E. Steinhart, *Digital Metaphysics*, in *The Digital Phoenix: How Computers Are Changing Philosophy*, a cura di T. Bynum e J. Moor, Blackwell, New York 1998, pp. 117-134.
[21] L. Floridi, J.W. Sanders, *On the Morality of Artificial Agents*, «Minds and Machines», XIV, n. 3, 2004, pp. 349-379; W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines. Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, Oxford 2009.
[22] Floridi, *The Method of Levels of Abstraction*, cit.; Id., *The Philosophy of Information*, cit.

complesso di dettagli che scegliamo di ritenere significativi e discriminanti del tipo di azione che stiamo conducendo o nel tipo di riferimento che abbiamo con la data idea o persona. Il 'livello di astrazione' è la formalizzazione concettuale della serie di dettagli che forniscono all'informazione la sua caratteristica significativa nei contesti presi a riferimento.

Questo significa che le ICT (*Information and Communication Technology*) possono caricarsi dei livelli di astrazione della realtà proprio perché non si interessano al noumeno delle cose. Il fatto tecnologico di computare oggetti in dati non rende 'di per sé' la natura della realtà un fatto di ontologia digitale. La digitalizzazione dell'ente non è la digitalizzazione dell'essere. L'essere è come è perché lo pensiamo secondo attributi di sostanza che vengono dalla nostra cultura, da ciò in cui crediamo, ecc. In questo Floridi è ancora kantiano. La struttura digitale della realtà al massimo determina la possibilità per le cose di essere conosciute e dette in un nuovo modo, di essere formulate secondo giudizi ottenuti elaborando dati ben formati, dotati di significato e di verità.

L'importanza della riflessione di Floridi credo consista nell'aver posto una cornice critico-filosofica al realismo della computazione e digitalizzazione della realtà. Una cornice che sottolinea i rischi – la riduzione di qualsiasi comportamento umano a serie di numeri – ma anche l'opportunità di ragionare di tecnologia prima di tutto teorizzando il suo potere di plasmare non tanto il reale quanto il significato che gli individui traggono dal loro utilizzo della tecnologia. Vedo in ciò un sottilissimo *trait d'union* con ciò che Roberto Finelli definisce l''astrazione praticamente vera' nel suo confronto di Marx con Hegel[23].

Nella formulazione di Finelli, l'astrazione che consente alle tecnologie digitali di inerire alla realtà deve essere letta alla luce della trasformazione dei processi di produzione e distribuzione dell'attuale sistema capitalista dei paesi più avanzati. L'innovazione di queste tecnologie non consiste tanto nell'estrarre forza-lavoro, nel disciplinare cioè la corporeità della classe lavoratrice, quanto soprattutto nel subordinare la capacità di riflessività e creatività di un'intera società attraverso un sistema sempre più esteso ed efficiente d'informazioni-comandi.

Colgo nelle due concezioni dell'astrazione tecnologica una preoccupazione di fondo che le avvicina, nonostante le assai differenti culture filosofiche di partenza. La preoccupazione comune mi pare stia nel non lasciare che il livello di astrazione agisca da meccanismo di semplificazione. La soluzione non è la riduzione dell'azione a un numero, e questo non perché la razionalità logica non sia importante, ma al contrario perché essa

[23] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit.

è talmente importante che dovrebbe ammettere al suo interno un ragionamento sulla libertà e sull'etica. Astrarre un'idea dalla realtà non è soltanto una mera operazione logica (A=A; A≠B, ecc.), ma comporta una scelta, perciò la libertà. Astrarre significa distinguere, distinguere significa scegliere, e scegliere significa essere liberi di poter scegliere. Senza libertà di scelta non c'è astrazione, ma soltanto cattività e reificazione[24]. Paradossalmente, quindi, più la tecnologia, i suoi linguaggi e le sue macchine si impadroniranno dell'astrazione del mondo, più come esseri umani saremo chiamati a ripensare il nostro ruolo nella realtà. Occorre una filosofia della tecnologia[25] che ci insegni a prenderci cura della natura relazionale di cui son fatte le intelligenze, naturali o artificiali che siano[26].

5. *Una socializzazione dell'astratto come cura della materia*

Dunque l'astrazione non dice più del procedimento intellettivo che, partendo dalla conoscenza di enti singoli ed escludendone gli aspetti particolari, giunge a formulare un concetto universale. L'astrazione è la medesima condizione, resa 'tecnologicamente' ontologica e prassiologica, entro cui gli enti sono immersi. Se ciò è vero (o almeno verosimile), allora non possiamo non vedere le questioni etiche e politiche che – anche solo a livello ipotetico e predittivo – sono mosse da un simile scenario. A quale concezione di razionalità risponde un mondo sempre più differenziato da processi tecnologici, un mondo che si esprime sempre di più attraverso i linguaggi computati, e si muove sempre più grazie all'intelligenza artificiale? Quali norme etiche esso dovrebbe osservare?

Difficile rispondere a queste domande. Mi limiterò a formulare tre considerazioni finali sullo specifico della FD e della cultura maker, con l'intento però di delineare una più ampia cornice concettuale da cui ripartire, in futuri studi, per rimettere il rapporto tra società, tecnologia e politica al centro di una riflessione di teoria critica della tecnologia[27].

[24] Si potrebbe al massimo sostenere che senza libertà è comunque possibile un livello di astrazione, ma io la definirei, recuperando una concezione di Hegel, una 'cattiva infinità' (*schlechte Unendlichkeit*), ossia un'astrazione che si realizza sempre a metà, un'astrazione che nega se stessa ed è costretta a ricorrere a false immagini per spiegare il proprio contenuto.
[25] P.-P. Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Penn State University Press, Pennsylvania 2005.
[26] M. Coeckelbergh, *Robot Rights? Towards a Social-Relational Justification of Moral Consideration*, in «Ethics and Information Technology», XII, n. 3, 2010, pp. 209-221.
[27] A. Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Boston 2010. Nella stessa direzione mi pare vadano molti dei contributi di

In generale, penso sia oggi necessaria l'adozione di approcci scientifici ed etici tesi a formare una consapevolezza critica del reale bisogno di tecnologia. Sia quando si fa scienza della tecnologia, sia quando si producono le norme giuridiche di tecno-regolazione, occorre cioè avere alle spalle schemi concettuali – una filosofia della tecnologia – che punti a condizionare 'ragionevolmente' la possibilità e il desiderio di tecnologia nelle società tecnologicamente astratte[28]. 'Socializzare l'astratto', appunto. Se il reale è 'per sé' (e non 'in sé') un astratto tecnologico, occorrerà individuare 'kantianamente' i criteri e le aporie della sua fenomenologia, così da estrarre i criteri razionali per non scadere in un realismo pantecnologico o in deliranti futurologie. Tuttavia, tali criteri e aporie – dopo Hegel, Marx, Freud – dovranno anche essere costruiti socialmente, ossia tenendo conto di un aspetto contorto e affascinante della coscienza umana: ogni nuovo livello di astrazione, di scienza, di normatività, soprattutto quando è risultato e rappresentazione di epoche di cosiddette 'rivoluzioni industriali', deve altresì trovare rispondenza nelle forme di sensibilità, materialità, relazionalità degli esseri viventi coinvolti nell'applicazione di quella stessa astrazione, scienza o normatività. Le prime senza le seconde diventano imposizioni liberticide; le seconde senza le prime, forme patologiche di esistenza. Ma torniamo alle nostre considerazioni finali.

Considerazione (1). Il movimento maker si diffonde 'anche' perché l'uso quotidiano delle ICT ha ormai creato ciò che Floridi chiama un''infosfera'[29]. Tuttavia, oltre a essere uno spazio semantico costituito dalla totalità dei documenti, degli agenti e delle loro operazioni (Floridi), l'infosfera, a mio parere, sta portando allo scoperto anche il contenuto valoriale che gli individui danno alle loro azioni informali. Esistono, infatti, sistemi fattuali di valore che resistono o non derivano dalla legge economica della produttività. Sono economie morali, spesso ignorate, costruite su azioni mosse da gratuità, amicizia, amore per l'altro o per un'idea, dalla felicità personale o dal riconoscimento reciproco, cioè da beni simbolici che non trovano per forza appagamento nel consumo oggettuale. La cultura maker potrebbe servire

Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations, a cura di R. Rosenberger e P.-P. Verbeek, Lexington Books, Lanham 2015.

[28] In questo senso sarebbe finanche pensabile, a mio avviso, un nuovo compito della filosofia, un''etica applicata' non in nome di principi logico-matematici, bensì retta da norme etico-politiche. Cfr. J. Nida-Rümelin, *Wissenschaftsethik*, in *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, a cura di J. Nida-Rümelin, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 2005, pp. 834-860.

[29] Floridi, *The Ethics of Information*, cit.

da volano di questi sistemi di valore: non consumatori, ma individui scambiatori di conoscenze che creano da sé possibilità di soddisfazione personale o relazionale. Un passaggio che sarebbe addirittura facilitato, se pensiamo al significato sempre più 'banale' che le merci oggi hanno.

Considerazione (2). Marx, teorizzando l'apparenza della circolazione delle merci, era partito da una condizione storica di pienezza della realtà. Non a caso egli leggerà la crisi del sistema capitalistico come crisi di sovrapproduzione. A suo avviso, l'intensificazione del massimo profitto avrebbe creato sovrabbondanza di cose tanto da generare, per contrasto, l''inutilità' del valore delle merci sul mercato. Da qui l'abbattimento dei prezzi tipico della crisi di sovrapproduzione e l'impossibilità, secondo Marx, che la circolazione costituisca la realtà dell'accumulo di capitale. La circolazione è piuttosto un momento apparente spiegato da ciò che la precede, ossia la produzione capitalistica con la sua estrazione di forza-lavoro dai lavoratori. La questione è che oggi l'inutilità della merce è parte dello sviluppo stesso del sistema produttivo, non la sua crisi. Le merci che acquistiamo hanno incorporata l'idea di banalità, del durare poco per essere sostituite. Anche (direi soprattutto) per prodotti sofisticati e ad alto valore aggiunto di ricerca e sviluppo (si pensi a ogni nuova versione di Windows o dell'iPhone). L'idea di bene come oggetto di consumo è oramai smaterializzata e sussiste più nell'etichetta che nella manifattura. Consumiamo idee più che oggetti. Inoltre, spesso, dietro questa smaterializzazione e banalizzazione ci sono aziende che tengono la parte di innovazione nei paesi più avanzati, garantendo diritti e tutele a pochi, mentre de-localizzano la produzione reale in paesi dove il costo del lavoro è minore, peggiorando la vita di molti. Nel loro piccolo, molte officine digitali sono sorte per rispondere con l'autosufficienza produttiva locale a questo *outsourcing* dell'organizzazione aziendale mondiale, affermando così il bisogno di forme di lavoro che riportino l'immateriale, il banale, l'esternalizzazione dentro un 'nuovo materialismo' di cose e individui, di ambiente e società.

E con il materialismo passiamo all'ultima considerazione.

Considerazione (3). «Un nuovo materialismo non potrà che ripartire da qui: dal riconoscere il corpo all'origine di ogni operazione pensante e dunque dalla natura *una* e *bina* dell'essere umano, dove l'*Uno* è il Corpo e *Bina* è la Mente, in quanto *psichicità* che deve, possibilmente, provvedere a prendersi cura, e a elaborarli per poterli soddisfare, dei bisogni della *fisicità*», così Roberto Finelli nella sezione *Un nuovo materialismo* del suo libro[30]. Nella rilettura filosofica che faccio della fabbricazione digitale vorrei 'decentrare'

[30] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 372.

i confini di questa formulazione di un nuovo materialismo. Se dobbiamo ritornare a un senso pieno della soggettività per uscire dal 'capitale umano', la sua materialità, però, deve anche superare l'idea esclusiva di 'cura di sé' intesa come relazione analitica di una psiche mutevole che dialoga con un corpo unico, fatto di carne e ossa ma ancora chiuso nell'involucro della pelle. Se corpo deve essere, estendiamolo e comprendiamolo. La corporeità degli esseri umani non finisce coi loro corpi; si prolunga nella materialità dell'ambiente naturale e sociale, nel mondo. Occorre un materialismo dunque 'ecologico', che comprenda – e aiuti a dare libera espressione a – 'materia' e 'materiale'. Un materialismo cioè che si prenda cura della corporeità della vita in tutte le sua forme, naturali e artificiali, e che aiuti a svelare l'astrattezza della realtà tecnologizzata non fermandosi a smontarne semplicemente le false rappresentazioni, ma condividendone i significati, socializzandone il plusvalore.

In conclusione, difficile dire quale visione etico-politica debba essere posta alla guida di una società resa astratta dalla tecnologia. Tuttavia, la FD pare offrirci un'opportunità: tornare a condividere il destino con il mondo che abitiamo per mezzo di esperienze meno prometeiche e più creative ed ecologiche di lavoro. Ciò forse non cambierà l'astrazione della società, ma probabilmente avrà reso più sostenibili i suoi livelli.

Antonio Vitolo

Soggetto, intenzionalità, tempo, storia nella Tiefenpsychologie

«Rendre géometrique la répresentation, c'est-à-dir dessiner les phénoménes et ordonner en série les évenements décisifs d'une expérience, voilà la tache première où s'affirme l'esprit scientifique»

G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*

«È da Kant che mettiamo in dubbio la possibilità per il pensiero di pensare quanto pretende di pensare. Il pensiero non osa prendersi sul serio e teme di essere ingannato dalle sue proprie intenzioni»

E. Lévinas, *Quaderni di prigionia, Raccolta B*

Entro la *Tiefenpsychologie*, sapere millenario e ramificato, desidero privilegiare, per opzione tanto deliberata quanto ispirata alla necessità di concisione, S. Freud (1856-1939) e C.G. Jung (1875-1961), da assumere come il fondatore della psicoanalisi e il fondatore della psicologia analitica, per di più tra il 1906 e il 1913 intellettualmente solidali, prima del distacco e di una piena autonomia. Medici per iniziale formazione, cultori liberi e fecondi della cultura umanistica, essi hanno impresso alla teoria e alla prassi, nell'ambito della psicologia dei processi psichici inconsci, una specificità euristica ancor oggi capace di congiungere le *Naturwissenschaften* e le *Geisteswissenschaften*. Scopo del presente studio è delineare l'orientamento basilare che la psicoanalisi e la psicologia analitica attestano nei confronti della natura e della storia. La comune ascendenza goethiana di Freud e Jung può adeguatamente essere colta quale indice di una loro distinta e convergente tensione a connettere natura e storia, soggettività e oggettività. Intreccio, cotesto, che comporta l'iscrizione di Freud e Jung in

uno spazio mentale che versa la matrice dell'idealismo e del darwinismo in un ampio orizzonte umanistico, incentrato nella dialettica individuo-storia.

A partire dall'*Entwurf einer Psychologie* (1895-1950) Freud elabora un quadro che oltrepassa la neurologia e la psichiatria e pone al centro la topologia della psiche inconscia e l'interpretazione dei sogni. La psiche inconscia, la pulsione d'Eros e la pulsione di Thanatos sussistono come aree e dinamiche radicali entro cui si dispiegano la normalità, la nevrosi, la psicosi. L'individuo risulta portatore di una soggettività limitata dall'*Unheimlich* (uso deliberatamente il riferimento all'aggettivo, non all'aggettivo sostantivato) tema a cui Freud dedica l'importante saggio del 1919, *Das Unheimliche*. Freud dà prova nel citato *Progetto di una psicologia*, come già ne *L'interpretazione delle afasie* (1891), della sussistenza d'un apparato peculiarmente psichico, inscindibile, ma differenziabile, dalla realtà biologica e organica, entro il quale prenderebbe forma, per chi sia in grado di osservare, la dimensione nominabile come individuale, soggettiva. Normalità e patologia recano, secondo Freud, parimenti il segno dell'individualità e dell'al di qua e al di là dell'individualità: aree che Jung, sin dall'esordio, riconduce all'ipotesi dell'«inconscio collettivo» – esposta anche in un maturo saggio specifico, da me tradotto in italiano nel 1977: *Il concetto di inconscio collettivo* (1936)[1], in C.G. Jung, volume omonimo con mia introduzione, nella collana Biblioteca Boringhieri.

Freud circoscrive per contro nell'intero arco della sua vita la nozione di inconscio alla sfera individuale, se si faccia eccezione per i resti arcaici. E ciò qualifica, a mio avviso, una scelta epistemica di tonalità paradossalmente platonica e darwiniana in un sol tempo. Invisibile (*unanschaulich*), ma non inosservabile (*unbemerkbar*), in parte indicibile – a partire da deficit o negazione –, ma non impensabile, in una potenziale e reale vastità che abbraccia cognizioni, affetti, azioni, reazioni (e atti mancati, *lapsus*). Tale la circoscrizione psichica che Freud deduce da Breuer non meno che da Baginski, maestro di indagini sul cervello infantile, ascoltato da Freud a Berlino (vedi l'acuta ricostruzione di Carlo Bonomi)[2]. Entro tali parametri domina, percorsa da Eros e Thanatos, la dinamica del desiderio, la *libido* a cui Freud attribuisce un'intrinseca prossimità sessuale, intesa come origine, decorso e meta e, soprattutto, come spinta evolutiva – accezione simile, cotesta, a quella proposta da N. Eldredge un secolo

[1] C.G. Jung, *Il concetto di inconscio collettivo*, in *Opere*, vol. 9, t. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
[2] C. Bonomi, *Sulla soglia della psicoanalisi. Freud e la follia infantile*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

dopo[3]. Animato da Eros e Thanatos a cui si affianca poi l'idea d'un soggetto portatore di Es, Io, Super-Io, l'individuo sembra a Freud tendente alla dimensione logico-semantica e ad un'esistenza dotate di senso. Senso e significato, che nell'omonimo saggio di G. Frege avevano ricevuto un'articolazione logica di alto rango (1891), ricevono un'intensa connotazione euristica nell'orientamento dell'indagine e della prassi clinica verso una revisione laica delle fonti ebraiche (in particolare l'identità mosaica) e verso la focalizzazione del nesso postulato tra rappresentazione onirica, costruzione, interpretazione (*Deutung* versus *Erklärung*).

Iscritto a ventisei associazioni ebraiche, a partire dalla B'nai B'rith, Freud fonda un sistema clinico singolo di scienze umane e naturali, in cui la metapsicologia religiosa sussiste *a latere*. Oggi la deriva scientista, neocognitivista, neocomportamentista, censura di fatto in modo riduttivo tale feconda contiguità/lateralità: nel processo di soggettivazione, imperniato nel *Progetto*, nella *Traumdeutung* (1899), in *Costruzioni in analisi* (1937), egli assegna al saggio *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-1938) – edito dopo una trentennale incubazione nel 1939 ad Amsterdam, poco prima della morte nell'esilio londinese – il ruolo di tassello della formazione dell'identità soggettiva. Come hanno attestato autorevoli studiosi del tema mosaico, ad es. J. Assmann e P.C. Bori, il Mosè freudiano, egizio, esprime il fecondo passaggio ideativo al principio di alterità, radicato nell'ebraismo, ad un tempo *heimlich* e *unheimlich*. In tale luce Mosè si attesta quale emblema metaforico della nascente psicoanalisi e del Novecento. Il tema mosaico rispecchia un filone darwinista e ad un tempo oltrepassa lo spirito del Positivismo. Esso traduce la complessità 'naturale' insita nella storia e addita un itinerario di laicizzazione, da intendere quale eminente e vitale custodia del sacro. In tal senso, nel presentificare il Padre e la Legge, implica anche la costruzione più pertinente rispetto al tema edipico, che Freud aveva delineato come essenziale fermento attivatore di emozioni e pensieri in una lettera all'otorinolaringoiatra berlinese W. Fliess, il 15 ottobre 1897, in cui, riferendosi alle sue ricerche intorno all'etiologia delle malattie psichiche e ai conseguenti metodi di cura, scrive: «Mi è nata una sola idea di valore generale: in me stesso ho trovato l'innamoramento per la madre e la gelosia verso il padre, e ora ritengo che questo sia un evento generale della prima infanzia, anche se non sempre si manifesta tanto presto come nei bambini resi isterici (analogo al "romanzo delle origini" dei paranoici, degli eroi e dei datori di religioni). Se è così, si comprende il potere avvincente dell'*Edipo re*, nonostante le obiezioni

[3] N. Eldredge, *Perché lo facciamo? Il gene egoista e il sesso*, Einaudi, Torino 2005.

che la ragione oppone alla premessa del fato. La saga greca si rifà ad una costrizione che ognuno riconosce per averne avvertita in sé l'esistenza. Ogni membro dell'uditorio è stato una volta un tale Edipo in germe e in fantasia, e da questa realizzazione di un sogno trasferito nella realtà, ognuno si ritrae con orrore e con tutto il peso della rimozione che separa lo stato infantile da quello adulto»[4].

Il tema edipico, formulato come *Kernkomplex* sul metro di un costante scambio con C.G. Jung tra il 1908 e il 1910 – la corrispondenza, ravvivata dall'incontro viennese nel 1907, procede dal 1906 al 1913, con il codicillo di una lettera di Jung a Freud nel 1923, per l'invio di un paziente ebreo, come ho sottolineato anni fa[5] – funge da metafora clinica delle radici della soggettivazione, immettendo un ritmo evolutivo reso perspicuo sul versante umanistico dalla preminenza dell'enigma, nodo tragico, ben esemplato nella sezione *Enigma* de *La sapienza greca* di Giorgio Colli[6]. Il versante mosaico ne declina la continuità evolutiva, innestando un asse Atene/Gerusalemme che sormonta idealmente la romanità. Ciò, lungi dall'escludere la romanità stessa, comporta un'opzione specifica che va al di là di una riduttiva sottovalutazione. Freud condivise con Jung una riflessione euristica formulata da costui in un'indimenticata lettera intorno a O. Gross, paziente di Freud, poi inviato in cura da questi a Jung. Nella lettera 98 J del 19 giugno 1908 Jung scriveva: «Nell'isteria c'è Pompei e c'è Roma, nella *dementia praecox* c'è solo Pompei»[7]. In tale quadro, entro il dominio della psiche, la cultura romana (nella dizione di Eduard Norden) fa *pendant* con la prima visita di Freud al Mosè di Michelangelo in San Pietro in Vincoli, risalente al 1901 e quella, successiva alla lettera, al perturbante Partenone, nel 1911 (in quell'anno Freud pubblica anche il saggio sul tempio ad Artemide Diana in Efeso, spia dell'accumulo evolutivo in archeologia e storia delle religioni[8]). In coerenza con le indagini di Gay, Cassirer-Bernfeld, Yerushalmi, Roudinesco, Phillips, il sistema teorico-clinico di Freud sembra disvelare una traccia biograficamente perspicua: la fondazione della psicoanalisi, all'unisono con il respiro culturale d'una grande Vienna (Toulmin, Schorske, Kandel), è stata tramata da una rifondazione della soggettività di Freud, maturata in un approdo laico alla consapevolezza del drammatico confronto col padre,

[4] S. Freud, *Lettere a W. Fliess (1887-1904)*, a cura di J.M. Masson, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
[5] A. Vitolo, *Un esilio impossibile. Neumann tra Freud e Jung*, Borla, Roma 1990.
[6] G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1978.
[7] *Lettere tra Freud e Jung*, a cura di W. McGuire, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 169.
[8] S. Freud, *Grande è la Diana Efesia*, in *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.

un travaglio radicato in una millenaria stratificazione cresciuta sul nucleo del pasto totemico, della vicenda edipica, della legge mosaica. Un simile assunto – adeguatamente còlto da Gay, Robert, Yerushalmi, Mitscherlich, Finelli – codifica quanto sin qui affermato e mostra un aspetto distintivo di profonda valenza epistemologica, al crocevia d'una rigorosa interdisciplinarità: il dinamismo insito nel concetto di costruzione comporta il primato dell'idea di processo, impronta del darwinismo tanto quanto del pensiero freudiano. Soggetto e intenzionalità, nelle due topologie enunciate da Freud, sono valori, dirò con metafora naturalistica, carsici. Affiorano, cioè, in una dialettica iscritta nel monismo della *libido* e divenuta prima diadica (Inconscio-Coscienza, con un barlume di preconscio), poi apertamente triadica (Es-Io-Super-Io). Una larvata geometria della personalità, che trova rispondenza in Jung, Neumann, von Franz, Bion e s'attesta pur sempre tributaria, oggettivamente, dell'istanza dialettica hegeliana, benché Spinoza, Leibniz, Schopenhauer siano più sensibilmente comparabili di Hegel con Freud e Jung.

Quale il ruolo della storia nella genesi e nella configurazione del sistema freudiano? Le vicissitudini dell'identità ebraica e l'antisemitismo connesso sia alla dell'assimilazione, sia al precipitare dell'Europa nella I guerra mondiale, nel susseguente consolidarsi delle dittature, *in primis* quella nazifascista, formano il quadro, per così dire, prossimo allo snodarsi della biografia esistenziale e culturale di Freud. Si tratti di aspetti più o meno critici o traumatici (il ricordo dell'umiliante sottrazione del posto in treno ingiunta al padre perché ebreo, il senso di colpa per la morte del fratellino, suggellato nel capitolo «*Non vixit*» de *L'interpretazione dei sogni*, la perdita di memoria sul Partenone, l'irruzione della Gestapo in Berggasse, la vessazione nazista contro Anna e i libri, prima dell'esilio e durante i roghi, la raffinata ironia nel rispondere con il dono della propria foto con dedica autografa attestante la 'civiltà' della Gestapo, il sofferto raggiungimento di Londra, in esilio nel 1938, dopo l'umiliante assenso della Francia collaborazionista al solo transito per intercessione di Marie Bonaparte): la posizione della coscienza di Freud rispetto alla comunità e alla società sembra innervata soprattutto da spiccati passaggi evolutivi. All'iniziale appoggio alla I guerra mondiale, una sorta di acritica accettazione della componente guerriera (una funzione, secondo Dumézil) segue la revisione assolutamente creativa della propensione bellica. A partire dal 1915 Freud è allarmato e sgomento: *Caducità*, *Lutto e melanconia*, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* sono saggi di elevato rango, con i quali Freud, esprimendo sintonia con Lou Andreas-Salomé e Rainer Maria Rilke, narra il dolore per la distruzione della civiltà e l'aberrazione prende forma in raffinata dignità pari all'indignazione la

critica, coerente e lucida, nei confronti dell'Europa. Al periodico del noto intellettuale Arthur Koestler, «Time and Tide», che lo intervistò poco prima della morte intorno all'antisemitismo, Freud obiettò di ritenere significativa non la propria condanna dell'antisemitismo, credibile in linea di principio, ma la scelta di tacere di alcune personalità eminenti, riluttanti ad un chiaro pronunciamento critico e una ferma condanna dell'antisemitismo[9]. Il principio cosmopolita insito nella cornice di universalità ipotizzata per i dinamismi neuronali e psichici attinge così lo stadio finale di formulazione d'un giudizio, opposta al pregiudizio antisemita.

La base del giudizio, inestricabilmente legata all'identità di Marx, Freud, Einstein, comporta una presa d'atto della storicità dell'identità ebraica, immersa nella laicità, e tuttavia sostenuta e difesa negli anni dei totalitarismi, massimamente in chiave antinazista. Non intendo certamente sottovalutare lo stalinismo, né per l'istanza dittatoriale, né quanto ai gulag, né per il tratto antisemita, che nell'ambito della cultura russa e sovietica e in quello cristiano si versa conflittualmente nella radice dell'identità di Karl Marx, ebraica e intrecciata con la cultura protestante e atea. Desidero tuttavia additare una differenza costitutiva tra Lager e gulag, che potrebbe qualificare l'inutilizzabilità della posizione del pur autorevole storico Ernst Nolte, che equiparò nazismo e stalinismo. Benché l'insorgere delle due realtà dittatoriali abbia mostrato tratti che lasciano ipotizzare l'unicità della matrice, un aspetto su tutti sembra connotare il discrimine psichico, in linea di principio proponibile agli storici: la strutturazione della cultura di morte propria del nazismo manifesta e attua nell'istituzione dei Lager, con una nettezza che Cocks, Cohn, Friedländer, de Mijolla, Primo Levi, Bettelheim, Frankl hanno da angolazioni diverse concordemente attestato, la meta della soluzione finale, intesa e praticata come gasificazione e cremazione, processi che implicano la sublimazione. *Arbeit macht frei* è motto/insegna che enuncia, all'entrata, l'uscita in soluzione finale di mortifera sublimazione. Nei gulag, per contro, il primato dei lavori forzati quale principio di estenuazione e tortura non contempla il transito della sublimazione, ma lascia precipitare entropicamente l'oppressione del lavoro, imposto a prigionieri schiavizzati oltre lo sfruttamento, del plusvalore, dell'alienazione, dell'espropriazione sino al traguardo d'una fisicità resa irredimibilmente schiava nell'inerte impossibilità del πράττειν, preludio alla morte. Riguardo alle categorie su citate rammento gli scritti di Hannah Arendt, il bel film di Margarethe von Trotta, e il libro di Luisa Musso, *Tra* archein *e* prattein. *Agire libero e fondazione politica*[10], in cui si ripercorre l'ampiezza

[9] Id., *Una parola sull'antisemitismo*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
[10] L. Musso, *Tra* archein *e* prattein. *Agire libero e fondazione politica*, Vita e Pensiero, Brescia 1974.

dell'azione commisurata alle vicissitudini del pensare.

L'intenzionalità che la fenomenologia postula per la coscienza è da Freud e Jung assunta per la psiche inconscia, sulla base di una concezione dell'energia psichica, sessualmente orientata per l'uno, esente dal desiderio sessualmente orientato, per l'altro. Lungi, soprattutto in Freud, dall'essere portatrice di una componente teleologica, l'intenzionalità è modernamente declinata nell'aspetto della 'costruzione', nella dinamica mnestica, nella potenzialità ermeneutica, nella natura dei dinamismi di identificazione, nella natura dei meccanismi difensivi (area di profonda differenza tra Freud e Jung, si pensi ai concetti di *Verneinung*, negazione, e di Ombra, nell'intreccio sonno-sogno-nascita del pensiero). Un tema spicca, tuttavia, ad indicare la contiguità tra intenzionalità e psicologia del profondo: il tempo, motivo peculiarmente fecondo per intendere la possibile relazione tra fenomenologia e psicologia del profondo. Come sostiene J.-F. Lavigne in *Husserl et la naissance de la phenoménologie*[11] sulla base di appunti redatti da Edith Stein, l'opzione di Husserl a cavallo dell'apertura del Novecento (1893-1917) intorno al tempo esprime un dato epistemico di portata storica, che trova un'interessante corrispondenza nella declinazione freudiana e junghiana del tempo. La *Fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Husserl (1893-1917) trova in Freud un contraltare ove il *Kernkomplex* incardina entro la forma concettuale del dato evolutivo lo stadio della nascita del 'pensare, sentire, essere' in una ripresa della grecità e della valenza tragica dell'Occidente. In tale ambito Freud esprime un'ideazione clinica, privilegiando l'intrico, la soggettività nascente, stretta tra bisogno/desiderio di sapere, iscritto sin nella carne attraverso la scena primaria, e il rischio dello scacco del non conoscere a fondo i confini dell'identità. L'opzione di Freud si eleva al di sopra della *Ausschaltung* di Husserl. Lo *Zeitgeist* ospita, oltre le predette istanze di Husserl e Freud, ideazioni della letteratura e della fisica. È un fatto che, parallelamente a Freud, Jung, W. James, H. Bergson, si sviluppi in Franz Kafka in *Die Verwandlung*, edito a Lipsia da Wolff nel 1915, ma germinato da un sogno del 7 novembre 1912, in James Joyce in *Ulysses*, uscito il 2 febbraio 1922, in Hermann Broch in *Der Tod des Vergil*, edito nell'esilio USA nel 1945, una perspicua contrazione della durata della materia narrata. Una materia, detto *en passant*, esplicitamente intrecciata con fantasia, sogno, allucinazione, visione. D'altronde intorno al 1921 Luigi Pirandello escogita l'avvento in scena dei *Sei personaggi in cerca d'autore*, una altamente creativa proiezione sincronistica, contigua allo sciagurato avvento del fascismo. Torniamo al

[11] J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phenoménologie (1900-1913)*, PUF, Paris 2005.

livello epistemologico generale: se, per un verso, la fenomenologia tenta un'*Ausschaltung*, per un altro verso la fisica produce tra il 1906 e il 1915, in Albert Einstein, la formulazione della teoria ristretta e generale della relatività, che implica una consistente revisione e relativizzazione dell'idea di tempo. Il principio di in/multideterminazione di Heisenberg comporta, a partire dal 1927, ulteriori flessioni dell'idea di tempo, correlata allo spazio, all'energia, al soggetto. Flessioni che incidono profondamente sullo statuto del soggetto, dell'oggetto, della misura, intesa come pensabilità dell'oggetto.

Il sapere dell'inizio del Novecento prospetta, infine, un'angolazione concernente l'origine e la portata del linguaggio, sospeso tra segno grafico, voce, scrittura. Il *Corso di linguistica generale* di Ferdinand De Saussure (Ginevra, 1906), inaugura, con la fondazione dello strutturalismo in linguistica, una potenzialità conforme alla radice dell'*intentio*, declinata, al di qua e al di là del soggetto, entro l'ipotesi di 'arbitrarietà' del significante. E l'ambito e l'orizzonte del significato e del senso (G. Frege) spiccano quali temi di confronto tra scienze umane e scienze naturali. La prospettiva storica in sé e per sé rispecchia un intenso sommovimento epistemico attraverso la crisi del Positivismo e la contrapposizione individuo-società al crinale critico della seconda rivoluzione industriale. Oltre l'oscillazione di Freud dinanzi alla I guerra mondiale, che culminerà in *Perché la guerra?*, affluente l'anno dopo al dialogo epistolare con Einstein, spicca la posizione di C.G. Jung, intorno alla crisi mondiale, alla massificazione. Un pensiero sulle risorse distruttive, autodistruttive, creative dell'individuo, in cui l'intenzionalità, la soggettività individuale, la nozione di tempo e l'esperienza storica addensano i fattori di un'incubazione ideativa distinta e feconda, incentrata nel tema del sacrificio, un contenuto speculare rispetto all'idea di castrazione, sviluppata da Freud, al confine con l'antropologia e la filosofia e commisurata ai temi del totemismo e del parricidio.

Il sacrificio catalizza una secolare trasmissione antropologica, orientale e occidentale, adeguatamente indagata da Hubert, Mauss, Money-Kirle, Ries, Grottanelli, Burkert, Dreifuss, Calasso, Girard. Esso abbraccia gli studi sul rito, sulle religioni e s'estende con implicazioni interdisciplinari all'ipotesi della rigenerazione dell'individuo, nel critico ripensamento di Nietzsche e Wittgenstein. A partire da *Wandlungen der Symbole* (1912), prima edizione di *Symbole der Wandlungen* (1952), Jung delinea un interessante sistema basato tanto sulla centralità del sacrificio quanto sulla delimitazione dell'Io (Tagliagambe, Malinconico). La riflessione sul sacrificio è ora potenziata dal *Liber Novus* o *Libro Rosso*[12]. In *Wandlungen der*

[12] C.G. Jung, *Liber Novus*, a cura di S. Shamdasani, J. Peck e M. Kyburz, Philemon Series, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Symbole Jung adotta una griglia clinica per descrivere l'ipertrofica, psicotica attività immaginativa di miss Frank Miller, paziente di Théodore Flournoy. Similmente Freud aveva descritto il caso di paranoia del Presidente Schreber, già paziente di Flechsig. Nel *Liber Novus*, dal 1913 al 1930, in forma autografa con caratteri, con disegni e dipinti, su un insieme di circa 600 pagine, ridotte a un terzo circa nell'attuale prima edizione, Jung svolge il tessuto, visionario e insieme introspettivo, delle sue memorie e delle sue percezioni anticipatorie, riconoscendo un ruolo specifico al tema del sacrificio, presentato come drammatico contenuto di visioni e sogni e come emblema dell'esperienza interiore, poi versata anche nella narrazione autobiografica nel notissimo *Ricordi, sogni, riflessioni*, a cura di A. Jaffé (1958). Nel *Liber Novus*, non destinato alla pubblicazione, Jung tratta a fondo il tema del sacrificio, unendolo al tema della propria crisi interiore e a Sigfrido, indice della saga germanica, personaggio wagneriano, ma soprattutto meta d'identificazione nel coinvolgimento amoroso con Sabina Spielrein, uno dei contenuti più inquietanti entro il carteggio Freud-Jung (1906-1913): Spielrein fu in cura con Jung al Burghölzli dall'agosto 1905[13]. Un'ulteriore ripresa del tema, connessa con riflessioni condotte dal 1977 al 2010 intorno alla genesi della concezione junghiana delle psicosi schizofreniche, si colloca nel convegno da me ideato e organizzato presso l'Associazione Italiana per lo studio della Psicologia Analitica, 10-11 marzo 2012, con interventi di Palliccia, Silvestri, Tagliagambe, Vallini, de Rienzo, intorno al tema «Il sacrificio, le trasformazioni. Immagine e modello analitico in Jung dopo il *Libro Rosso*» (atti inediti). Al di là dell'inconsulta pseudocelebrazione dell'opera e del festival infondato e autolesionista, che oblia il dovere culturale di affrontare la complessità e problematicità del consistente apparato commentario di Shamdasani, la corrispondenza non solo biografica e tematica tra i due campi espressivi pare in linea di principio esigere alcuni chiarimenti.

Il sacrificio è strettamente legato allo statuto della nascente psicoanalisi; consta della sensibile modulazione della risonanza transferale attiva – in regime di reciprocità – nel rapporto con Freud, fondatore; echeggia la laicizzata – in Freud più che in Jung – costellazione interiore di metapsicologia religiosa (ebrea per Freud, si ribadisce, cristiano-protestante per

[13] Qui mi sia consentito di rinviare a due miei saggi: A. Vitolo, *La dimensione ctonia del* Liber Novus *in una prospettiva storica*, in *La depressione creativa*, a cura di F. Vigna, Moretti & Vitali, Bergamo 2011 e Id., *Sigfrido, Elia, Salomè, Gilgamesh, Filemone: immagini del tempo del sacrificio nel* Liber Novus, in «Rivista di Psicologia Analitica», 4, 32, 2011, pp. 71 segg.; rispettivamente testo ed estensione della conferenza tenuta con Sonu Shamdasani e altri al Circolo dei Lettori, in Torino, Palazzo Carignano, il 19 febbraio 2010, per la presentazione dell'opera in Italia.

Jung); traduce, sull'asse della metafora, la visione dello sviluppo psichico individuale e collettivo entro una vasta cornice ideativa. In dettaglio il sacrificio procede a misura del decorso libidico, registrando nelle vicende psichiche del soggetto l'istanza di transito da una fase all'altra dello sviluppo. In Freud vigono l'oralità, l'analità, la genitalità, in Jung vige la dominanza dell'Anima e del Padre, che lascia accadere il sacrificio – volontario e involontario, cioè conscio e inconscio – del Figlio, entro una connotazione delle origini (*ur*) mirante alla sublimazione del desiderio e alla subordinazione dell'Eros alla morte, da cui la psiche quale Anima e lo spirito, in virtù di un paradosso neghentropico, restano in parte esenti. Il sacrificio risulta, dunque, il punto d'ingresso di Jung alla confluenza con la *Tiefenpsychologie*, in cui l'ascendenza della cultura grecolatina e orientale si unisce a Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Rickert. La vicenda sentimentale con S. Spielrein, le anticipazioni visionarie e oniriche della I guerra mondiale coniugano l''arcaico' e l''attuale' (uso qui il bel titolo d'un acuto saggio di M. Fimiani, edito da Bollati Boringhieri nel 2000, su Lévy-Bruhl, Mauss e Foucault). L'intera materia del *Liber Novus* narra il doloroso approdo di Jung alla conoscenza e autoconoscenza, il superamento della vagheggiata (più da Spielrein che da Jung) unione totale. Non si dimentichi che nel diario personale Spielrein confessò di aver pensato di dar nome Sigfrido alla creatura dell'amore con Jung. Sigfrido, eroe della saga, rinverdito da Wagner. Sigfrido, ariano, rispetto all'ebrea Spielrein, all'ebreo Freud, al gentile Jung (tali le denominazioni consapevolmente correnti negli scritti di Freud, Jung, Spielrein). Il *Liber Novus* contiene in particolare un sogno in cui Jung uccide Sigfrido. Insieme all'immagine grafico/pittorica nella quale Jung rimpicciolisce Izdubar/Gilgamesh, eroe eponimo della fondazione della civiltà in Oriente, l'uccisione di Sigfrido è l'assunzione, propizia quanto mai, d'un limite, praticata attraverso la circoscrizione dell'iperfetazione, la stessa che pervadeva le fantasie psicotiche di miss Frank Miller.

Con il postulato della centralità del sacrificio in luogo del complesso di castrazione e con l'enfasi sull'incesto Jung schiude, all'inizio del secolo, un tracciato che delinea il riconoscimento soggettivo e oggettivo dello scacco psicotico, la necessità di temperare, tra sapere, analisi e autoanalisi, la proliferazione dilagante dell'attività immaginativa. D. Winnicott renderà a Jung un notevole tributo, indice di onestà d'un'intera generazione postfreudiana, quando, dopo aver espresso profonde riserve a lettura ultimata dell'autobiografia junghiana[14], scriverà, in una recensione raccolta in

[14] C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti e editi da A. Jaffé, il Saggiatore, Milano 1964.

Esplorazioni psicoanalitiche[15], di aver apprezzato l'autoguarigione di Jung, scaturita dal conflitto genitoriale, in particolare dalla figura materna (su ciò richiamo il mio *Winnicott e Jung: interazioni postfreudiane*).

Assume così evidenza, nel binomio sacrificio-sacrificio dell'Io, la scena originaria d'una configurazione del rinnovato valore della soggettività. Sortito dalla dissipazione del soggetto, grazie a un'elaborazione simbolica che trascende di gran lunga la natura metaforica delle immagini del *Liber Novus*, per attingere una ripresa del simbolizzare, Jung recinge il rischio dello scacco, a cui lo stesso Freud è rimasto esposto sulla via d'un'esperienza ancor oggi censurata, l'arbitraria, incestuosa, esperienza dell'analizzare la figlia Anna. Tra noesi e noema, tra percezione antefatto del pensare e inclinazione del soggetto a costruire storia e memoria nell'orientarsi all'oggetto (meta di Merleau-Ponty e degli studi attuali sull'intenzionalità) il travaglio analitico struttura una forma del tempo interiore e della conoscenza protesa a soggetti altri. Scrive Marcel Hénaff: «La fenomenologia è apparsa in effetti come un tentativo molto nuovo di rendere concepibile l'emergenza di un campo trascendentale a partire dall'esperienza del soggetto colto nel suo mondo immediato»[16]. Tale elementare assunto, enunciato a fronte di uno scambio generato dall'irraggiamento attivo tra Francia e USA dopo la rilettura di M. Mauss e dell'antropologia del dono da parte di C. Lévi-Strauss, per sua parte stabile nella posizione di maestro di un'antropologia delle emozioni correlabile allo strutturalismo in linguistica, presenta un dato poliedrico di riflessione. Il tempo, tra memoria affettiva, relazioni di parentela, appare l'indice presente del darsi del mondo al soggetto, portatore, per dirla con Florenskij, dello sguardo inteso come 'volto del volto'. Il soggetto, da sempre, si schiude e si occulta a sé e al mondo, entro una *Spaltbarkeit* che la fisica, la filosofia, la genetica hanno colto a fondo nell'arco del Novecento.

Nella formulazione di Hénaff il lemma «immediato» opera come aspetto inquietante, reso attendibile dalla funzione linguistica di aggettivo e non sostantivo. Nella funzione sostantivale 'presente' implica la temporalità e il dono. Una duplicità, quest'ultima, che sfocia in un'estrema bivalenza in inglese: *gift* vale infatti veleno e dono, così come il greco φάρμακον designa il rimedio e il veleno (cardine della medicina omeopatica). Al riguardo in forma breve ricorderò Aldo Masullo, Fabrizio Desideri e, in un breve *repechage* storico-epistemologico, M.-L. von Franz, Donald Meltzer, Jung

[15] D. Winnicott, *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989.
[16] M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss: un'antropologia "buona da pensare"*, in C. Lévi-Strauss, M. Hénaff, *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Medusa, Milano 2013, p. 61 (ed. orig. *Claude Lévi-Strauss: une anthropologie « bonne à penser »*, in «Esprit», 31, 2004).

e Wolfgang Pauli. Scrive Aldo Masullo: «Nel fenomeno del "repentino" si temporalizza non *un* cambiamento, ma lo stesso aspetto radicale *del* cambiamento, la sua immediabile e perciò irrimediabile *discontinuità*, le differenze nel loro prodursi senza ragione, e solo perciò reali differenze… Come il *tempo*, che non è il *cambiamento*, tuttavia essendone il *vissuto* non si darebbe senza di esso, così *l'accadermi*, che non è la *discontinuità*, tuttavia essendone la *temporalizzazione* senza di essa non avverrebbe. […] Il "repentino" è il fenomeno *patico* per eccellenza. Di esso, come di qualsiasi fenomeno *patico*, un sapere fenomeno-*logico* è evidentemente impossibile»[17].

F. Desideri, per sua parte, ha il merito di aver espresso più d'ogni altro in Italia la connessione oggettiva tra estetica e filosofia della mente. La primarietà dell'esperienza estetica, il prima e poi della cognizione, la datità della percezione riflessa nella grammatica del pensare. I passaggi di Desideri nel saggio *La percezione della mente. Estetica e filosofia della mente* (Feltrinelli, Milano 2011), trovano rispondenza, in psicoanalisi e psicologia analitica, in Donald Meltzer e M.-L. von Franz, il cui pensiero di autorevoli epigoni ha creativamente indagato l'inquietudine neonatale dinanzi alla terribile bellezza del mondo ('il conflitto estetico') e lo stupore psichico degli umani dinanzi alla capacità di rispecchiamento insita nella psiche (di cui i neuroni specchio di Rizzolatti e Gallese sembrano, soprattutto se sottratti alla sopravvalutazione, esser validi testimoni). Il rispecchiamento potrebbe essere un'interazione primaria capace di fondare la capacità autoriflessiva insita nel Sé di cui il soggetto non perduto nell'Io diviene, per innumerevoli immersioni nello schiudersi naturale e storico del tempo/senso, testimone obbligato al sacrificio, al dono, alla reciprocità. Una simile condizione, da Freud ricondotta alla vicenda edipica, è stata ulteriormente illuminata dai due maggiori epigoni di Freud, Bion e Lacan, nell'itinerario agli elementi base della psiche profonda – da α a ω – e nel ritorno al Nome del Padre. Donde la tessitura di fini esegeti della psicoanalisi, quali Suzanne Cassirer-Bernfeld e Roberto Finelli[18], che hanno articolato categorie inerenti la determinazione biografica sino alla prefigurazione di una *vaterlose Gesellschaft*, culmine perturbante della ricostruzione della valenza paterna tra Hegel e Marx e nel Novecento. Nella storia della cultura campeggia, pertanto, una linea evolutiva concernente le vicissitudini della soggettività. Il lascito freudiano e junghiano inaugura una prospettiva di crisi e rifondazione del soggetto, entro una cornice mitologica (la metafora edipica del *Kernkomplex* assegna al mito una

[17] A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995.
[18] R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004 e Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

valenza radicale) e antropologica (prerogativa dell'ipotesi dell'inconscio collettivo e della centralità del sacrificio in Jung).

Sacrificio, entropia, sincronicità, energia radioattiva: tale insieme culmina nello scambio tra Pauli, Nobel 1945, e Jung. Il 7 novembre 1948 Pauli scrive a Jung, menzionando per la prima volta la sincronicità. Egli la postula come un effetto dell'energia radioattiva, capace di influenzare il preconscio, innestando nel sogno di X la percezione della malattia o morte di Y in uno spazio lontano. Ciò si produrrebbe in un'area trascendente la conoscenza razionale, così come i soggetti, l'intenzionalità, il tempo lineare, la storia. Tale formulazione, avvincente tanto quanto perturbante, attende di essere compiutamente indagata. Pauli, Jung, von Franz, Enz restano gli autori di un autentico dialogo interdisciplinare (Enz è il docente successore e biografo di Pauli). Traccia ultima apprezzabile del livello dello scambio epistemologico implicante i nostri temi è *Das Gewißen in psychologischer Sicht* (Rascher Verlag, 1958) di Jung, una silloge che annovera anche scritti di E. Blum, E. Böhler, J. Rudin, H. Schär, Z. Werblowsky, H. Zbinden[19]. L'approdo di Jung alla «sincronicità come principio di nessi acausali», concetto che dà il titolo al fondamentale saggio del 1952[20], illumina la posizione di Jung entro la storia della *Tiefenpsychologie* e qualifica la specifica valenza interdisciplinare del pensiero di Jung. Propriamente intesa non come simultaneità, ma come contiguità tra mondo psichico e mondo fisico, la sincronicità richiama il complesso rapporto tra spazio e tempo, schiudendo il varco all'irruzione di un possibile senso. Da Brentano a Husserl, Cassirer, Natorp, Toni Wolff, Benoist, la storia dell'intenzionalità e dei suoi limiti finisce col porre in primo piano i fenomeni di base della vita spiritual/psichica (Cassirer) e l'evento, cardine della fenomenologia. L'accento posto da Jung sul presente e sul futuro va nella stessa direzione. Rammento infine un sogno di svolta, quello del Graal, sognato nel 1938. Nel 1995[21] indicai in quel sogno la fonte della denuncia cosciente e pubblica del nazismo, che, per quanto non univoca e ispirata a una matrice conservatrice di pensiero, appare, a livello sociale, la più avanzata trasformazione di Jung in direzione del presente. In procinto di ricevere un'alta onorificenza in India, attardato da una febbre, egli sognò d'esser severamente redarguito da uomini sapienti e saggi sul gran pericolo dell'Europa esposta al dilagare del nazismo.

[19] Per il singolo saggio di Jung vedi C.G. Jung, *La coscienza morale dal punto di vista psicologico*, in *Opere*, vol. 10, t. 2, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
[20] Id., *La sincronicità come principio di nessi acasuali*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
[21] A. Vitolo, *Jung davanti al nazismo*, in «Studi Junghiani», 1, 1995.

L'esperienza del rinascere, condensata anche nell'interessante analisi della diciottesima sura del Corano (*Über Wiedergeburt*, 1939, saggio basato sulla conferenza dallo stesso titolo tenuta alle *Eranos Tagungen*, Ascona[22]) si configura come ripresa della riflessione sul sacrificio, sul rito, sul simbolo, iniziata nel 1912. La formulazione del principio di sincronicità addensa gli sviluppi più maturi: il riferimento agli eoni, emblemi della lunga durata[23] e l'ipotesi del *Mysterium Coniunctionis*, ad oggi il più avanzato punto ideativo inerente il simbolo psichico[24], meta assoluta, che attesta la sussistenza di una polarità altra rispetto al soggetto, all'intenzionalità, al tempo, alla storia e pertanto la sussistenza di una virtuale bipolarità, non dissimile dai due *foci* dell'ellisse donde deduciamo il perielio e l'afelio, nella posizione di osservatori capaci, con il matematico Barrow, di ipotizzare il principio antropico. Individuo e individuazione, sulla traccia di N. Cusano e J. Böhme più che di M. Buber, sussumono la riflessione sul tempo e la sincronicità in Jung, in una prospettiva interdisciplinare ove la psicologia analitica si confronta con antropologia, filosofia, fisica, storia delle religioni. Il rispecchiamento del Sé che si attua nella psiche individuale, s'avvale, secondo Jung, dell'interazione tra spirito, psiche e materia e si rende vero, cioè si verifica, in conformità alla *creatio continua,* coordinamento acausale di atti creativi nel tempo. Un principio, cotesto, identico al dinamismo evolutivo che regge i grandi monoteismi, illuminati da J. Lambert e K. Berthelot, entro e oltre l'Umanesimo.

Il sapere e la cura in analisi vivono dello stesso ritmo. E l'abduzione di Ch.S. Peirce, per menzionare un ultimo esempio sui volti possibili dell'intenzionalità, fermenta nella concatenazione generativa, edipicamente e archetipicamente fondata, antefatto della soggettività fenomenologicamente, storicamente, politicamente operante. In forma incessantemente enigmatica. Ancorato alla preminenza dell'immagine, («Das Bild ist eine Tatsache», la prop. 2.141 del *Tractatus logico-philosophicus* di L. Wittgenstein, 1921, coevo dei *Tipi psicologici* di Jung, rinnova il presupposto della psicologia analitica) Jung insegue, dirò con George Steiner e Mario Martone, la morte della tragedia. La congiunzione misteriosa si qualifica tale per duplice enigma: la bipolarità spirito-materia, in cui la psiche funge da terzo elemento, e la parzialità del conato umano di intendere. Al soggetto s'offrono, tra sacrificio e dono, solo schegge di tempo, che seminerebbero disperazione in chi non assuma, con M. Cvetaeva e R.M. Rilke, che il pensiero è una freccia e il sentimento un cerchio.

[22] Si veda la mia traduzione di C.G. Jung, *Sul rinascere*, in *Opere*, vol. 9, t. 1, Bollati Boringhieri, Torino1979.
[23] Cfr. Id., *Opere*, vol. 9, t. 2.
[24] Cfr. l'opera omonima, in due tomi, in Id., *Opere*, vol. 14, t. 2.

Domenico Chianese

Etica ed estetica della pratica analitica

«Ma là dove è il pericolo, cresce
Anche ciò che dà salvezza»

F. Hölderlin

1. *Essere per la nascita: per un'etica della pratica analitica*

«Nell'analisi, in ogni seduta l'analista e il paziente fanno l'amore, fanno l'amore con le parole, André Breton diceva: "le parole fanno l'amore tra loro". Fanno l'amore nella loro testa e a ogni seduta ne viene fuori qualcosa. Ciò che viene fuori è un essere provvisorio che tra le due sedute può essere ucciso. Allora si ricomincia eternamente, fino al momento in cui il bambino vive».

Questo scrive Green[1]. «Penso che dall'heideggeriano "essere per la morte" si può pensare di passare all'"essere per la nascita"»: così scrive Giorgio Manacorda nella *Poesia è la forma della mente*[2]. Sono grato a Manacorda perché ha dato forma a qualcosa che era in me da tempo ma che non aveva ancora trovato forma. Essere per la nascita: è questo per me il senso profondo dell'impresa analitica, la sua etica e il suo divenire. In diversi momenti della vita «veniamo ricollocati nello spazio della nascita, dove oggetti nuovi ci aprono la bocca e la psiche allo spirito della nascita che sempre continua»[3]. La vita ha bisogno del pensiero, delle immagini, delle emozioni, perché non basta nascere una sola volta, la vita umana

[1] A. Green, *Seminari romani*, Borla, Roma 1995, p. 106.
[2] G. Manacorda, *La poesia è la forma della mente*, De Donato-Lerici, Roma 2002, p. 11.
[3] C. Bollas, *Il mondo dell'oggetto evocativo*, Astrolabio, Roma 2009, p. 93.

chiede sempre di essere trasformata, di modificarsi, c'è un bisogno profondo di nascere di nuovo. Scrive Maria Zambrano: «L'essere umano è una strana creatura a cui non basta nascere una sola volta, ha bisogno di essere riconcepito»[4].

Il martedì 22 giugno 1897, quando ha poco più di quarant'anni e da tempo sta vivendo una lunga e, a tratti dolorosa, esperienza di ri-nascita, Freud invia queste parole all'amico Fliess che lo segue da lontano: «Strani stati d'animo incomprensibili: pensieri nebbiosi e dubbi velati e con qualche raggio di luce di tanto in tanto, mi sento abbrutito e ti chiedo indulgenza. Mi par di essere in un bozzolo e solo Dio sa quale creatura ne uscirà». Il 27 ottobre 1897, sempre a Fliess poeticamente, e sembra di leggere Rilke: «Ormai vivo soltanto del lavoro 'interiore', questo mi prende e mi trascina, attraverso i tempi passati, in rapide associazioni di idee». Poi Freud passa a citare Goethe:

> «"E molte ombre care affiorano come una vecchia evanescente leggenda riemerge il primo amore e l'amicizia". Vi sono giorni in cui rinuncio depresso perché non ho capito nulla dei sogni, delle fantasie o degli stati d'animo e altri giorni in cui un lampo di luce dà coerenza al quadro e ciò che è accaduto prima si rivela come una preparazione del presente»[5].

L'esperienza (auto)analitica di Freud è da considerarsi un''esperienza esemplare', un'esperienza di ri-nascita che ognuno di noi 'ripete' in una forma unica e 'irripetibile' con la propria analisi. Ogni analisi è una rinascita, ogni cura è una potenziale rinascita. Bisogna esserne consapevoli come curanti per essere sempre vigili verso il nostro stato interno e le nostre teorie che possono facilitare od ostacolare la cura e la 'fioritura umana' che è diritto di ognuno e speranza di ogni cura. Scrive Freud: «La psicoanalisi non è un'indagine scientifica imparziale ma un intervento terapeutico: di per sé non serve a dimostrare ma a modificare qualcosa»[6]. E ogni trasformazione interiore comporta una quota di dolore e di colpa. Secondo Panikkar, il dolore non è la conseguenza di un peccato commesso, ossia non è né la sua espiazione né la sua riparazione (come nella tradizione giudaico-cristiana), bensì l'inevitabile vissuto legato all'atto creativo[7]. La colpa originale della

[4] M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2009, pp. 53-54.
[5] Per le lettere citate, cfr. S. Freud, *Lettere alla fidanzata e altri corrispondenti (1873-1939)*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
[6] Id., *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, in *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 567.
[7] R. Panikkar, *Il dialogo interreligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988.

concezione giudaico-cristiana, diventa una colpa originante. L'atto autenticamente creativo comporta fatica e dolore, ma si presenta come ineluttabile. Bion ci ricorda che quando si profila all'orizzonte qualcosa di nuovo, come tutte le pre-concezioni, prima della 'nascita', si prova un senso di disorientamento ma anche un senso di necessità e ineluttabilità. Ciò che nasce trasforma una vecchia mentalità che, se fosse stata portata avanti, avrebbe ossificato lo sviluppo della mente e del soggetto. Nella seconda *Inattuale*, Nietzsche scrive: «La storia antiquaria degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non l'anima e ravviva più […]. Essa è capace solo di conservare non di generare vita; perciò sottovaluta sempre ciò che diviene, in quanto non ha per esso alcun istinto divinante».

Calvino, commentando i suoi *Racconti dei cinque sensi*, scrive: «In questo caso, come negli altri, il mio scopo non è tanto quello di fare un libro, quanto quello di cambiare me stesso, scopo che penso dovrebbe essere quello di ogni impresa umana». Calvino scrive questa frase e morirà dopo poco, anche questo è una testimonianza esemplare di come si muta o si tenta di mutare sempre, fino alla fine. Qualcuno potrebbe obiettare che sto utilizzando esempi di grandi personalità, di personalità creative: Freud, Panikkar, Bion, Nietzsche, Calvino. Non è così: sono convinto che la creatività faccia parte dell'uomo, di ogni uomo, e che come analisti il nostro compito non sia quello di educare i pazienti e farli rientrare nei nostri codici, ma promuovere quella che Jung definiva «individuazione» specifica per ogni paziente.

> «Noi attraversiamo questo mondo una volta sola. Poche tragedie sono gravi quanto quella di non permettere alla vita di svilupparsi, poche ingiustizie sono più profonde quanto il ridurre a nulla le occasioni di svilupparsi o almeno di sperare, a causa dei limiti imposti dall'esterno da parte di altri, ma che pensiamo vengano da noi»[8].

Così scrive S.J. Gould; egli parla della speranza, ma ci dice anche che gli altri possono essere di ostacolo allo sviluppo individuale, tra questi altri io penso anche a noi analisti: i nostri limiti, le nostre ideologie, le nostre rigidità possono ostacolare la creatività del paziente. Su questo argomento Bollas ha una opinione molto severa: «Se dovessi scegliere un'area in cui penso che la psicoanalisi soffra di una cecità devastante è proprio in questa incapacità di capire la creatività inconscia dell'analizzando»[9].

L'immaginazione è una delle fonti delle nostre ri-nascite, considerata

[8] S.J. Gould, *The Mismeasure of Man*, Penguin Books, London 1981.
[9] Bollas, *Il mondo dell'oggetto evocativo*, cit., p. 71.

e temuta da alcuni come una malattia, essa è invece necessaria come l'amore, e come l'amore rappresenta speranza e un nuovo modo di essere. Una depressione può essere anche il risultato di un insostenibile conflitto interiore, tra quello che si potrebbe essere e quello che si è costretti a essere; la depressione potremmo pensarla, in questo caso, come un malfunzionamento dell'immaginazione, una paura dell'immaginazione e di conseguenza un rifiuto, a causa della paura, di pensare a una soluzione creativa della propria esistenza. Essere audaci comporta un lavoro complesso, perché spesso la nostra storia ci ha condotto ad assumere identità fisse. Diventiamo qualcosa prima di saperlo, e quel qualcosa ci trattiene. Versioni interiorizzate delle tradizioni ci limitano, non c'è niente di più pericoloso della sicurezza che ci trattiene nel nostro ruolo, nel nostro identificarci pienamente nel nostro ruolo, come ad esempio l'essere analista, essere analista didatta. L'immaginazione e il mutamento possono apparire distruttive, può sorgere il timore di abbattere ciò a cui siamo legati, di 'tradire', ad esempio, una tradizione. Naturalmente se riusciamo ad attivare la nostra creatività e a mutare possiamo pagare tutto ciò con la colpa, la colpa originante di cui parla Panikkar. Alla fin fine, però, l'infelicità e la disperazione, la tristezza e l'incattivimento, sono cose peggiori e ci fanno ammalare. Dal fondo della nostra depressione può nascere anche ciò che dà a noi salvezza, come recitano le parole di Hölderlin poste in esergo.

2. *Per un'estetica del vivere*

Non dobbiamo pensare che l'estetica e l'immaginazione siano qualcosa solo degli artisti, piaccia o non piaccia siamo tutti artisti, creatori delle nostre vite, del passato e del futuro. Dipende da noi se il passato lo vediamo o meno come una risorsa: siamo 'artisti' nel modo in cui costruiamo il mondo, nei giochi, nell'ironia, nelle amicizie, nel sesso, nel mangiare e nel camminare. Scrive Bollas:

> «La vita viene talvolta modellata come un'estetica, una forma rivelata nel modo di essere della persona. Penso che esista una spinta specifica a modellare la vita, e la pulsione del destino è l'ininterrotto tentativo di scegliere e usare gli oggetti per dare un'espressione vissuta al vero Sé»[10].

M. Foucault parla di «un'estetica dell'esistenza», che rende la vita un'opera che esprime certi valori estetici e certi criteri di stile. «L'estetica

[10] *Ibid.*, p. 113.

[afferma Brodskij] è la madre dell'etica»; «estetica ed etica [sostiene Wittengstein] sono tutt'uno»[11]. Tornerò tra poco sulle due formulazioni di Brodskij e Wittgenstein. Voglio qui ricordare che nel mondo greco l'unione tra estetica ed etica ha un riflesso già a livello lessicale nel riferimento del termine che sta per 'bello', *to kalon*, all'idea del fare qualcosa in modo buono e giusto. Il nesso estetica/etica ha, inoltre, presso i Greci una giustificazione filosofica. Nel *Fedro* e nel *Simposio*, per Platone la 'natura del bello' è strettamente correlata a quella del bene. *Kalon kagathon*: bene e bello sono inscindibili. Per Aristotele le azioni rette dalla virtù sono sia belle che finalizzate al bello, *to kalon*, che noi traduciamo con 'bello' ma che è insieme il 'bene' che guida nella vita la persona. Per i Greci, ci ricorda Foucault, la cura di sé era una pratica sociale, il problema del rapporto con gli altri era presente nella cura di sé tanto quanto il rapporto con la natura e il cosmo. Per Socrate la filosofia era una pratica di vita che accoglie l'incanto del mondo e ci invita ad abitare questo incanto, secondo H. Arendt quella di Socrate è una filosofia maieutica nella quale «il pensiero è tutt'uno con la vita ed è in sé la quintessenza immateriale della vitalità»[12].

3. *«L'estetica è la madre dell'etica»*

«Ogni nuova realtà estetica ridefinisce la realtà etica dell'uomo. Giacché l'estetica è la madre dell'etica».

> «Il punto non è tanto che la virtù non costituisce una garanzia per la creazione di un capolavoro: è che il male, e specialmente il male politico, è sempre un cattivo stilista. Quanto più ricca è l'esperienza estetica di un individuo, quanto più sicuro è il suo gusto, tanto più netta sarà la sua scelta morale e tanto più libero, anche se non necessariamente più felice, sarà lui stesso»[13].

Brodskij parte dall'osservazione di Dostoevskij secondo cui la bellezza salverà il mondo e commenta che «probabilmente è troppo tardi per salvare il mondo, ma per l'individuo singolo rimane sempre una possibilità». L'estetica è il più formidabile «acceleratore della coscienza, del pensiero, della comprensione dell'universo».

[11] I. Brodskij, *Dall'esilio*, Adelphi, Milano 1988, p. 47; L. Wittengstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1980, p. 79.
[12] H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 286.
[13] Brodskij, *Dall'esilio*, cit., p. 48.

«Nell'uomo l'istinto estetico si sviluppa con una certa rapidità, poiché una persona, anche se non si rende conto di quello che è o di quello che le è davvero necessario, sa istintivamente quello che le piace e quello che non le si addice. In senso antropologico, l'essere umano è una creatura estetica prima che etica. L'arte perciò non è un sottoprodotto dell'evoluzione della nostra specie, bensì proprio il contrario […]. La poesia, essendo questa la forma più alta dell'espressione letteraria, è, per dire le cose fino in fondo, la meta della nostra specie»[14].

4. *«Etica ed estetica sono tutt'uno»*

«Etica ed estetica sono tutt'uno», così scrive Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, tema trattato anche nei *Quaderni 1914-1916*[15]. L'etica per Wittgenstein è un'estensione al mondo, cioè alla vita (per il filosofo, mondo e vita sono equivalenti) della capacità di conferire significati che nell'arte si realizza in relazione a particolari oggetti. Sia l'etica che l'estetica sono determinate da un certo modo di vedere le cose, da un atteggiamento verso il mondo, verso la vita. Si tratta di un'attribuzione di un valore, suscitata dalla 'meraviglia' per l'esistenza del mondo. L'unità tra bene e bello risiede nella «ricerca su ciò che ha valore», nella «ricerca su ciò che è bene».

Come intendere l'unità tra etica ed estetica? L'estetica come propedeutica dell'etica? L'estetica come punto d'entrata dell'etica? Vi può essere anche una lettura 'forte' per cui bellezza e bontà sono ontologicamente la stessa cosa. Vale pertanto la pena di riportare per intero la proposizione in cui Wittgenstein parla dell'unità tra etica ed estetica: «È chiaro che l'etica non può formularsi. L'etica è trascendentale. Etica ed estetica sono tutt'uno»[16].

Questa proposizione ha come premessa quest'altra proposizione: «Il mondo e la vita sono tutt'uno»[17].

La concezione di Wittgenstein dell'unità del mondo è unita a una visione della sua radicale contingenza. Wittgenstein esprime questa visione

[14] *Ibid.*, pp. 48-49.
[15] Sintetizzo il *Tractatus logico-philosophicus* con la sigla TLP, riportando il numero della proposizione, e mi riferirò alle pagine dell'edizione italiana (1980). Anche per i *Quaderni 1914-1916* (che siglerò con TB), mi riferirò all'edizione Einaudi e riporterò la data degli appunti. Per le *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* che sintetizzerò con la sigla LE, mi riferirò all'edizione italiana del 1967.
[16] TLP, 6.421, p. 79.
[17] TLP, 5.621, p. 63.

qualificando il darsi del mondo come il mistico: «Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è»[18]. Con questa espressione il filosofo sembra trasmettere il senso della creazione, la meraviglia per l'esistenza del mondo, meraviglia per qualcosa che non si potrebbe concepire diversamente, meraviglia collegata al semplice esserci del mondo. Wittgenstein descrive l'esperienza della meraviglia come «l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo (*as a miracle*)»[19]. L'inglese '*wonder*' e il tedesco '*Wunder*' possono significare entrambi sia meraviglia che miracolo.

La meraviglia per l'esistenza del mondo non è dovuta però solo a una questione lessicale. Guardare l'esistenza del mondo, delle cose con meraviglia, con la meraviglia che il mondo e le cose esistano, è un modo radicalmente diverso da quello scientifico. Scrive Wittgenstein: «Il modo scientifico di guardare un fatto non è il modo di guardarlo come un miracolo»[20]. La considerazione scientifica del mondo-vita è indifferente al valore. La meraviglia è un modo di vedere il mondo, vederlo come un miracolo e non come qualcosa da risolvere o spiegare; meravigliarsi del mondo, della vita, non è la stessa cosa che spiegarlo.

Voglio qui rilevare una certa assonanza tra il modo in cui Wittgenstein parla del 'mistico' e quanto teorizzato da Bion. Penso in particolare ai limiti dei vari tentativi di assiomatizzazione delle teorie psicoanalitiche. Limiti che io riscontro quotidianamente nella pratica analitica, nella quale noi non siamo in contatto con la 'spiegazione' della vita, ma con i valori della vita, con i valori che i pazienti assegnano alla vita e al mondo; con i sentimenti di piacere o di dolore, di bellezza e paura. Non è una teoria scientifica a spiegare la realtà della mia vita né tantomeno a spiegare il valore che io assegno al mondo e alla vita. Come analisti siamo in contatto con le emozioni, con i sentimenti di felicità e infelicità. Ed è di questi che Wittgenstein tratta quando parla dell'estetica e dell'etica. Nei *Quaderni* scrive: «Il miracolo per l'arte è che il mondo v'è. Che v'è ciò che v'è. L'essenza del modo di vedere artistico è vedere il mondo con occhio felice? Seria è la vita, allegra è l'arte»[21]. «Infatti c'è pur qualcosa nella concezione che il bello sia il fine dell'arte. E il bello è appunto ciò che rende felice»[22]. La connessione tra estetica ed etica è un modo di vedere. L'estetica è sostanzialmente uno sguardo che trasforma. Etica ed estetica sono sguardi e atteggiamenti verso il mondo e la vita. L'estetica dirige lo sguardo verso

[18] TLP, 6.44, p. 81.
[19] LE, 11/17.
[20] LE, 11/17.
[21] TB, 20.10.1916, p. 189.
[22] *Ivi*.

il semplice esserci delle cose. Lo sguardo trasformante dell'estetico trasforma anche l'oggetto più insignificante: come il ciottolo di Makapansgat o l'orinatoio di Duchamp. Si assiste a una trasformazione dell'oggetto, del valore e del significato dell'oggetto, ma si trasforma parallelamente anche il soggetto, la coscienza di sé, la sua posizione rispetto al mondo. Estetica ed etica aprono entrambi ai valori e al senso. Come analista penso che nella pratica analitica noi siamo costantemente addestrati e addestriamo alla percezione dei valori, del senso della vita e del mondo. Valori di quel singolo paziente, mai valori assoluti. È sempre Wittgenstein che opera una distinzione tra valore assoluto e valore relativo e afferma: «Nessuna asserzione dei fatti può mai essere o implicare un giudizio di valore assoluto»[23]. Se volete, l'unico imperativo 'assoluto' è quello di guardare il mondo con meraviglia, come un miracolo, meravigliarci sempre che esso è.

5. *Il mestiere dell'analista*

Essere psicoanalista non si riduce all'applicazione di regole tecniche, è piuttosto uno stile, uno stile d'esperienza che non comporta il 'possesso' di un sapere, è una condizione interiore che va costantemente curata e rinnovata. Come Pontalis, non sopporto le espressioni tipo 'noi altri analisti', quasi come se a 'noi' fosse concessa non so quale superiorità spirituale e umana. L'umiltà oltre a essere una virtù è un metodo. Stile di vita, dunque, meditazione su di sé e sugli altri, per cogliere ed essere sorpresi da paesaggi inconsueti. Saper coltivare la 'meraviglia', il 'miracolo' che il mondo, la vita esista; mantenere lo stupore, stavo per dire, l'innocenza dello sguardo, non essere ma diventare come 'bambini', prima dell'avvento della nostra ragione, che con la sua 'arroganza' (usando un'espressione cara ad Adamo Vergine) iniziò a separare un dentro e un fuori, il soggetto e l'oggetto, il reale e l'irreale, la materia e la forma, la 'psiche' contrapposta al mondo e al cosmo. Divisione che può generare in psicoanalisi una cesura tra l'interno e l'esterno; da qui il vivere con diffidenza, con paura le trasformazioni e il divenire, investendo di negatività e catastrofismo la realtà esterna e il presente, per non parlare poi del futuro. Concordo con Merleau-Ponty che il *continuum* Io-Mondo, il ricongiungersi col *continuum*, è una sorta di cura; una cura, direbbe Wittgenstein, contro i «crampi del pensiero». In un saggio di F. Leoni dedicato a Merleau-Ponty, leggiamo:

[23] LE, 5-6/8-9.

> «Se la nevrosi è diventata, per l'intera modernità, per il romanticismo che coronava il kantismo, per l'esistenzialismo che coronava la fine dell'hegelismo, il contrassegno più nobile dell'umano e il marchio più prezioso dell'auto-coscienza, si può pensare che la filosofia debba imparare a far altro, debba ambire ad altro che alla nevrosi, o almeno aprire ad altro che il semplice godimento della nevrosi e delle sue divisioni»[24].

Sottoscrivo questa riflessione pienamente anche per la psicoanalisi; se sostituisco la parola 'filosofia' con 'psicoanalisi', ritrovo il mio pensiero sulla pratica analitica. Anche se la psicoanalisi tratta della nevrosi non può «ambire al semplice godimento della nevrosi». La psicoanalisi bisogna evitare che sia, parafrasando un noto aforisma di Karl Krauss, «quella malattia mentale in cui si ritiene di essere la terapia». Un pericolo, un «crampo del pensiero» sempre presente in psicoanalisi, che si esprime attraverso il leggere tutto con il metro della nevrosi e delle dinamiche scoperte dalla psicoanalisi: i pazienti, i colleghi, l'istituzione psicoanalitica, il teatro, il mondo. Un pensiero circolare con un'inclinazione 'claustrofilica', con una tendenza a godere di quel «se reposer sur sa douleur», «quel piacere provato dai moderni per la stessa sventura e per la condizione di essere sventurato», usando le parole di G. Leopardi dallo *Zibaldone*[25]; coltivando quel 'dolorismo' che Alberto Savinio considerava una caratteristica di una certa cultura italiana. Tutto ciò non significa affatto negare il dolore, la sofferenza e la morte: tutto il mio libro *Come le pietre e gli alberi*[26] è testimonianza di tutt'altro che una negazione. Ciò che non condivido e sento falso è la retorica del dolore, dell'assenza, della morte. Sottoscrivo in pieno il noto adagio di Pontalis: «Un analista che ignori il proprio dolore psichico non ha alcuna speranza di essere analista, come colui che ignori il piacere, psichico e fisico, non ha alcuna speranza di continuare a esserlo»[27].

6. *Verso una 'nuova alleanza'*

Sono da sempre convinto che in psicoanalisi, a partire da Freud, scienza e arte si intrecciano e si confondono. Convinto che la psicoanalisi

[24] F. Leoni, *Perché una psicoanalisi ontologica: Merleau-Ponty lettore di Freud*, in «Rivista di Psicoanalisi», n. 2, 2014, pp. 469-480, p. 476.
[25] G. Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1983, p. 81.
[26] D. Chianese, *Come le pietre e gli alberi. Psicoanalisi ed estetica del vivere*, Alpes Italia, Roma 2015.
[27] J.-B. Pontalis, *Perdere di vista*, Borla, Roma 1993, p. 256.

possa concorrere al superamento di quella barriera tra scienza e arte che ha caratterizzato una parte della cultura del Novecento. In psicoanalisi scienza e poesia, ragione e immaginazione, si mescolano e si intrecciano. Il *Logos*, afferma Carlo Sini, è stato la nostra forza, la nostra potenza, ma anche la nostra superstizione e il nostro equivoco; esso incontra ai suoi confini l'*ana-logos*, l'analogia e si contamina con essa, con la poesia che è attraversata dal demone dell'analogia. In questo incontro la conoscenza diventa più penetrante, andando oltre il visibile, attingendo all'intimità delle cose, alla loro interezza. Adamo Vergine indicava il pericolo generato dall''arroganza della ragione'. Il pensiero scientifico e razionale superano i loro limiti (limiti che possono andare verso approdi metafisici e nichilisti) nel momento in cui si ricongiungono alla letteratura, alla musica, alle arti figurative. Un 'salto', epistemologico e antropologico che rappresenta, a mio avviso, il futuro della psicoanalisi, un futuro già iniziato, a cui, mi auguro, questo mio testo sia riuscito a dare un contributo.

Io credo che da sempre, come 'scienza di confine' (secondo la bella definizione di Mario Lavagetto) tra arte e scienza, essa abbia alimentato e contribuito al legame tra questi due universi umani. A partire da Freud, che si definiva un uomo di scienza ma era portatore di una profonda cultura umanistica, grande scrittore, come sappiamo, ricevette il premio Goethe.

Quanto a me, non sono un artista né un critico d'arte e parlo di arte da psicoanalista. Non ho parlato in questo testo di filosofia dell'arte, non avendone le competenze. Condivido profondamente con altri (Dewey, Desideri, Warburg) che l'estetica è patrimonio di ogni uomo, che, in parte, ci vieneiene trasmessa filogeneticamente, e che è legata alle funzioni di base della nostra vita psichica. Warburg parlava della «necessità biologica» delle immagini e dell'estetica, e Gottfried Benn affermava che bisognava «cogliere la natura della poesia e collocarla all'interno del processo biologico in quanto fenomeno di carattere primario»[28]. Benn metteva insieme biologia e poesia e, commenta Manacorda, «intuiva che la poesia aveva un carattere primario; non solo non era un orpello, […] ma era primario in senso freudiano»[29]. Partendo da tali premesse, ritengo con altri psicoanalisti (Bion, Meltzer, Likierman, Bollas) che il vertice estetico faccia parte integrante della psicoanalisi.

Anche se non sono né un artista né un critico d'arte, considerando il tema trattato non ho potuto evitare di riferirmi a grandi filosofi che hanno parlato dell'estetica. Penso a Kant, e qui sintetizzo dicendo che

[28] G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano 1992.
[29] *Ibid.*, p. 10.

per Kant 'bello', 'arte', 'gusto' sono riportati alla nozione comune e indefinibile di sentimento, da Kant più precisamente chiamato «senso comune», che permette il «libero gioco» delle facoltà dell'immaginazione e dell'intelletto. Per Hegel, l'estetica è legata alla 'meraviglia', al sorgere cioè di una coscienza simbolica e del linguaggio. Non, dunque, una filosofia dell'arte, ma una riflessione critica sul senso, sul significato, sul linguaggio, sull'esperienza in genere. Per Heidegger (che legge Hölderlin) l'essenza dell'arte è *Dichtung*, 'poesia', non la poesia della storia letteraria ma «poesia in senso essenziale», *Sagen*, il 'dire' come instaurazione della verità, come acceso al senso, al dicibile e all'indicibile del senso. Questi brevi cenni su un percorso filosofico enormemente ampio, per giungere a dire che l'estetica si è andata sempre più manifestando come una riflessione sull'esperienza umana nel suo complesso ruotando su una ricerca e un interrogativo sul concetto di 'verità'. Da questo punto di vista (si pensi ai movimenti artistici a cavallo dell'Ottocento e Novecento), l'arte ha spesso anticipato e indirizzato gli sviluppi del pensiero contemporaneo verso scenari nuovi. Sempre a cavallo tra Ottocento e Novecento, si è parallelamente evidenziato in campo scientifico, il carattere inventivo dello stesso operare scientifico, visto come attività 'artistico-poetica' in senso lato. Tutto ciò ha condotto a chiedersi se l'esperienza estetica dell'uomo ponga l'essere umano in un orizzonte più 'originario' e non alternativo all'orizzonte conoscitivo-veritativo della scienza. L'esperienza umana sarebbe così sempre un'esperienza 'poetica'. L'estetico, per il tramite del poetico, si apre alle dimensioni del mitico, del simbolico, del religioso; aperture e strade che in campo psicoanalitico sono state percorse da Bion, Bollas, Jung, Coltart ed altri. Apertura che trova la sua rappresentazione nella nozione di 'immaginazione', centrale per molti autori psicoanalitici: Bion, Meltzer, Fédida, Ogden, Hillmann, Bollas, Botella, in Italia, De Silvestris e Vergine, Albrigo, Salvadori, Fontana e me stesso. L'immaginazione rappresenterebbe, da questo punto di vista, un fondo inesauribile di significazione al quale ogni attività umana, scientifica o artistica, comunque sempre 'poetica', viene messa in grado di attingere.

Temi aperti che ho affrontato nel mio ultimo libro dal titolo *Come le pietre e gli alberi. Psicoanalisi ed estetica del vivere*. In questo libro, da cui ho tratto gran parte di ciò che ho finora detto, scrivo:

> «Cose, forme, corpi, ritmi, immagini, parole: al confine tra l'interno e l'esterno, il campo psicoanalitico è attraversato dalla dimensione estetica, patrimonio di ogni uomo, che si fonda su dinamiche percettive (*aisthesis*) che costituiscono l'esperienza del mondo e sono in

> relazione con i processi primari del vivere, con le pulsioni di vita. Da questa prospettiva, l'estetica ci avvicina ai valori della vita ed è quindi anche un'etica che promuove in analisi la cura di sé e degli altri tracciando la strada del nostro vivere.
>
> Su un piano epistemologico, la dimensione estetica porta la psicoanalisi a coniugare eros e logos, poesia e ragione, musica e pensiero, avviando un salto antropologico che comporta il superamento di quel nichilismo e di quella barriera tra scienza e arte che ha caratterizzato una parte della cultura del Novecento»[30].

Queste ultime riflessioni aprono ad un tema che mi è caro, a cui posso fare cenno solo di sfuggita e che mi riprometto di indagare nel prosieguo della mia ricerca. Brodskij, come abbiamo visto, ci segnala che l'estetica amplia la possibilità della nostra libertà. Come psicoanalista rifletto su questa suggestione di Brodskji e, a mia volta, mi sento di affermare che l'estetica, come io l'intendo, apre spazi di libertà interiore nell'uomo nel mentre che apre al futuro. Da questo punto di vista, sento una vicinanza profonda col pensiero di Roberto Finelli che fa riferimento alla psicoanalisi quando parla di libertà e di futuro. Egli scrive: «La libertà del futuro dovrà essere verosimilmente ripensata alla luce di un vertice teorico che si può definire la *complicazione psicoanalitica del concetto di libertà*»[31] (i corsivi sono dell'autore). Finelli, partendo da Freud, utilizza il pensiero di Bion, e in particolare il concetto e l'esperienza della «memoria del futuro». L'intento di Finelli è quello di emancipare la filosofia contemporanea dal nichilismo che l'ha nel Novecento attraversata, riproponendo i valori centrali della soggettività, della mediazione, in sintesi, di una possibile emancipazione dell'uomo. Un ampliamento della libertà dell'uomo che si conquista non solo, e non tanto, sciogliendo vincoli esterni, quanto piuttosto vincoli interni. In questo progetto, il filosofo ritrova come suo compagno di viaggio la psicoanalisi ed in particolare la psicoanalisi di Bion. A mia volta sono solidale col progetto di Finelli che sento come un prezioso compagno di viaggio.

[30] Chianese, *Come le pietre e gli alberi*, cit., p. 237.
[31] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 368.

Emanuela Mangione

Linguaggio ed emozione nel processo psicoanalitico. Sulle tracce dell'ultimo Bion

Il tema che vorrei proporre riguarda gli intrecci e le tessiture che si vengono a determinare tra il linguaggio usato nel lavoro clinico e le esperienze emozionali che paziente e analista si trovano a vivere in seduta, pur nelle diverse accezioni e tonalità determinate dai loro rispettivi ruoli.

I problemi che si presentano prendendo in considerazione questo vertice sono molteplici e riguardano il se e il come un'esperienza emozionale possa trovare un linguaggio adeguato in grado di rappresentarla, ma anche le difficoltà in cui l'analista si imbatte nel poter sentire quel che lui stesso prova in relazione alle comunicazioni verbali e non verbali del paziente, e ancora cosa di tutto questo e come può essere utilizzato dall'analista per aiutare il paziente ad entrare in contatto con se stesso.

«*Non sappiamo* [scriveva Thomas Nagel] e forse non sapremo mai cosa si provi ad essere un pipistrello»[1]. Ma in realtà non sappiamo neppure 'cosa si provi ad essere un *homo sapiens*'.

Infatti non si tratta di sapere, ma, per così dire, di sentire. E sentire non è senz'altro un sapere.

Un sentire che pone l'uomo di fronte all'identità del proprio essere un corpo-mente, distinti e confusi in una percezione oscura che accompagna ogni individuo costantemente dalla nascita alla morte, e che ha un rilievo decisivo e spesso esplicito nella più comune esperienza quotidiana. Una dualità che si articola come qualcosa di unitario e sembrerebbe avere a che fare con una dualità più estesa e radicale, pare ontogeneticamente primaria, anche se l'aspetto corpo-mente, dal punto di vista di una teoria psicoanalitica, è forse il più importante. Da cui proliferano, in successione temporale, dualità ulteriori: rispetto agli altri, alla specie, al mondo dell'ideale,

[1] T. Nagel, *Cosa si prova ad essere un pipistrello?*, Castelvecchi, Roma 2013.

dell'esperienza, senza che per questo tali termini possano essere concepiti come sostanzialisticamente indipendenti. È il senso stesso di essere, che continuamente si oppone al non-senso e può addirittura rovesciarsi in esso, di cui la filosofia si è occupata da sempre e in un modo diverso. Se la mente è stata concepita come un di più o un'alterità quasi imprigionata nel corpo, come nella tradizione che in senso lato può essere detta platonico-cristiana, la loro identità e duplicità profonda e condizionante viene percepita presto con il sorgere del pensiero moderno, per esempio nella concezione della monade di Leibniz, come una dualità che si articola in qualcosa di unitario. E non è un caso che l'affermarsi di una filosofia critica, consapevole in primo luogo di essere possibile solo nell'esperienza, comporti con Kant un nuovo dualismo. Non più quel dualismo spirito-materia (mente-corpo) contemplato da un filosofo onnipotente, ma un dualismo proprio dell'esperienza stessa, il dualismo intuizione-intelletto, esperienza determinata-esperienza in genere, condizione-condizionato. Un dualismo critico.

«Le intuizioni senza concetti sono cieche», diceva Kant, «e i concetti senza intuizioni sono vuoti»[2].

Senza il linguaggio, cioè, l'emozione rimane un respiro soffocato, e senza l'emozione il linguaggio risulta un esercizio verbale senza senso.

Ma quando si entra nella sfera delle emozioni, qualunque sia la natura dei fatti relativi a ciò che si prova, questi fatti esprimono lo specifico punto di vista accessibile a quell'unica persona. Costituiscono cioè un'esperienza soggettiva. Il che comporta che la qualità di questa esperienza resti ignota, e quindi si sottragga alla nostra capacità di concettualizzazione. Non possiamo infatti formarci più che un concetto schematico di cosa si provi. Possiamo sì avere delle rappresentazioni separate dalle nostre funzioni, ma prima di questo abbiamo una quasi rappresentazione globale della nostra fisicità che permane enigmatica, un qualcosa che tende a rappresentarsi, come il nostro sentirsi adesso, sentirsi corpo.

Così anche nel modo di pensare psicoanalitico si assiste a una rivalutazione del corpo e della relazione corpo-mente da parte di analisti che hanno cercato di riformulare il sapere psicoanalitico sulla base della concretezza che fonda la messa in moto dei fenomeni mentali. Penso ad esempio a Wilfred R. Bion, soprattutto nelle ultime fasi della sua ricerca, quando si trasferì in California; a suoi seguaci come Armando Ferrari, che ha lavorato e fatto ricerca anch'egli oltre oceano, in Brasile. Penso anche, per quanto riguarda l'area italiana, a Luciana Bon de Matte che, pur collocandosi

[2] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1972.

all'interno della linea di sviluppo indicata da Freud, Klein e Bion, poneva al centro della stanza d'analisi sempre più il paziente, la sua storia e le sue emozioni, rispetto a un uso più sistematico dell'interpretazione e del transfert, molto usati dalla psicoanalisi sino ad allora. Pionieri a cui sono seguiti tanti altri autori, dato che molta psicoanalisi contemporanea si è allineate sulle tracce aperte da Bion.

Armando Ferrari, per esempio, è stato il primo dopo Bion che ha cercato di elaborare una teoria che ponesse il corpo e le sue componenti sensoriali al centro del vertice osservativo e ha formulato l'ipotesi di un Oggetto Originario Concreto, introducendolo non come la designazione di qualcosa che esiste, ma come nozione in senso stretto. Una nozione limite che vuole dar conto della profonda identità e nel contempo alterità che il sentire «cosa si prova ad essere un homo sapiens» porta in se stesso. Il fatto che ci si sente corpo. Uno stare dentro qualcosa, un viverlo. Percezione che non è una semplice visione, e che quindi non potrà mai diventare rappresentazione, tutta rappresentazione. Oggetto Concreto, secondo la visuale di Ferrari, in quanto il corpo è l'oggetto dentro il quale siamo e che noi siamo, quindi non costituisce un vero e proprio oggetto. Ma sarà un oggetto per chi se lo rappresenta e prima di tutto per la mente, uno strumento orientativo destinato ad aprire nuove prospettive alla ricerca di nuovi vertici di osservazione. Una qualità che assomma in sé, ad un tempo, la qualità del soggettivo e dell'oggettivo. La mente deve configurare questa entità come qualcosa che le appartiene tanto intimamente da costituire parte integrante della propria entità individuale, ma nello stesso tempo come qualcosa che le si contrappone come altro da sé. Un'alterità che può essere avvertita in modo anche drammatico. Basti pensare agli stati gravi di malattia, i cui continui stimoli contrastano e disturbano i processi del pensiero, determinando per la mente umana una turbolenza incessante e che può trasformarsi in conflitto. O anche, più precocemente, lo stato di sofferenza del bambino rispetto all'assenza della madre, che lo mette di fronte alla differenziazione tra il livello di assenza e quello della presenza dell'oggetto, svincolando la verticalità (cioè il rapporto del bambino con se stesso) dalla orizzontalità della relazione di un se stesso con la madre[3]. Livello sensoriale con una forza drammatica tale da non poter essere eluso in alcun modo, e su cui si costruisce però la verticalità del rapporto con se stessi.

Scrive Bion: «Psicoanalizzare un paziente provoca un tumulto emotivo […]. Non è possibile essere un analista, più di quanto sia possibile

[3] A. Ferrari, R. Lombardi, *Il corpo nell'inconscio*, in «Micromega», n. 3, 1998, pp. 13-14.

essere un marinaio o un soldato, senza conoscere questo tumulto, questa tempesta emotiva»[4].

Tutto ciò lo aveva anticipato William James:

> «Per me è del tutto impossibile pensare quale genere di emozione rimarrebbe se non fosse presente il sentire di una accelerazione di un battito cardiaco o una contrazione del respiro o un tremito delle labbra o un indebolimento degli arti o la pelle d'oca o i visceri in subbuglio. È impossibile immaginare uno stato di rabbia e non figurarsi un ribollire nel petto, vampate al viso, narici dilatate, denti serrati, impulso ad agire e al loro posto invece muscoli rilassati, respirazione tranquilla e volto sereno»[5].

Pur apprezzando la visione di James, sotto molti profili anticipatrice delle recenti ricerche sulle neuroscienze, Damasio ritiene quelle descritte dal filosofo emozioni che partono dal corpo e si esprimono nel corpo. Dalle emozioni, secondo Damasio[6], si passa nell'uomo ai sentimenti che implicano il sentire l'emozione in connessione con l'oggetto che l'ha suscitata, il rendersi conto del legame tra oggetto e stato emotivo di un corpo[7]. «Il sentire non è pertanto irrigidito nella concettualizzazione dell'oggetto come *objectum*, ma vive nello scambio percettivo e affettivo con l'oggetto e il mondo»[8].

Per far crescere la funzione mentale è quindi essenziale, diceva Bion, muoversi in quest'area dove la consapevolezza fa i conti con una turbolenza emotiva che tende di per sé a sommergerla, a estrometterla.

Un corpo-mente sul quale nel 1926 si interrogava già lo stesso Freud: «Tra la vita intrauterina e la primissima infanzia c'è più continuità di quanto ci autorizzerebbe a credere l'impressionante cesura della nascita»[9]. E anche se non sembrò seguire sino in fondo questo concetto, essendo ormai già molto avanti negli anni, nondimeno comprendeva che c'era una verità insita nel fatto della nascita, e che fosse un avvenimento estremamente impressionante.

Così, sulla linea delle intuizioni freudiane, gli embriologi parlano anche in tempi a noi più vicini della sopravvivenza, nel corpo umano, di vestigia di fessure bronchiali e di code rudimentali. Bion si domanda

[4] W.R. Bion, *Seminari clinici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989, pp. 238-239.
[5] W. James, *Principi di psicologia*, cit. in A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, pp. 189-190.
[6] *Ibid.*, pp. 187-234.
[7] *Ibid.*, p. 193.
[8] D. Chianese, *Come le pietre gli alberi*, Alpes Italia, Roma 2015, p. 39.
[9] S. Freud, *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 286.

allora perché questi residui non potrebbero investire anche quella che chiamiamo la nostra mente, e invita a pensare alcune fasi della paura come correlate al talamo, alle ghiandole surrenali, a tracce mnemoniche che potrebbero essere considerate un'ombra di un futuro che non conosciamo, più di quanto non conosciamo il passato. Condizione che avrebbe potuto esporre un feto a stimoli prematuri e precoci, troppo prematuri e precoci per essere tollerabili. Uno spostamento repentino del liquido amniotico che lascia passare un fascio di luce, i movimenti intensi della digestione nello stomaco della madre, il timbro di voci alterate. Connessioni scisse ed evacuate da una primordiale fantasia onnipotente e delle quali, anche se a livelli diversi, potrebbe esserci un trasferimento nel Sé dell'individuo (inteso come unità corpo-mente), e il cui contributo vitale potrebbe dunque essere colto. Questi interrogativi portarono Bion alla conclusione che, pur non avendo possibilità di sapere cosa pensa un feto, non c'è alcun motivo per pensare che non debba sentire. «L'embrione non pensa, non ode, non vede, ma il corpo fisico si sviluppa nell'anticipazione di dover fornire l'attrezzatura per soddisfare le funzioni del pensare, vedere, udire, scappare»[10].

Un corpo-mente, dunque, i cui caratteri di unicità e alterità portano anche la psicoanalisi, come la filosofia, a interrogarsi intorno al carattere di soggettività dell'esperienza affettiva che segna lo sviluppo di ciascun individuo, alla problematicità del tentativo di accostarsi a queste aree di esperienza così profondamente e originariamente inscritte nel corpo, alle parole in grado di veicolare il senso delle esperienze emotive che il paziente porta in seduta. Dato che, nel tentativo di dire al paziente qualcosa che sia fedele all'esperienza emotiva conscia ed inconscia, che avviene nella seduta analitica in un momento dato, l'analista entra inevitabilmente e inesplicabilmente in lotta col linguaggio stesso.

La consapevolezza dei propri stati emotivi è mediata dalle parole, dal momento che si ha bisogno di un linguaggio per trovare un senso e conoscere ciò che si sta provando. Nel tentativo di usare il linguaggio per veicolare il senso di un'esperienza emotiva, però, l'analista si imbatte nella difficoltà di definire un sentimento.

L'emozione, diceva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, non può essere detta. Al massimo può essere gridata.

Molti psicoanalisti si sono interrogati su questi temi. Winnicott, Ogden, Ferro, Grotstein, oltre agli analisti già citati e a molti altri. Se l'analisi è «un'impresa continua», come diceva Winnicott[11], lo sviluppo

[10] W.R. Bion, *Seminari clinici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1985, pp. 215 segg.
[11] D.W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando Editore, Roma 1970, p. 27.

di un linguaggio adeguato a comunicare a se stessi e agli altri qualcosa di quello che si sente e si pensa passa attraverso la soggettività di quel paziente e di quell'analista, e non può essere imbrigliato dentro un linguaggio tecnico ideale.

Il compito dell'analista sarebbe quello di «dire» qualcosa di «relativamente vero»[12] riguardo all'esperienza emotiva del paziente, tale da poter essere utilizzata consciamente e inconsciamente da lui per crescere psicologicamente e determinare una trasformazione.

Freud è il primo a parlare di processo di trasformazione. Inizialmente il metodo psicoanalitico Freud lo aveva pensato in termini di libere associazioni del paziente, la cosiddetta 'regola fondamentale', come nel sogno della monografia botanica in cui segue le rappresentazioni parola per parola. Da monografia a ciclamino, il fiore preferito dalla moglie, a carciofo, coca, sino ad arrivare a botanico come punto nodale del sogno. Metodo basato sulla metapsicologia della prima topica, e cioè su un inconscio costituito da rappresentazioni che legano la pulsione, la trasformano e le fanno assumere la forma di «rappresentazione di desiderio» che include l'oggetto.

L'interpretazione che ne derivava doveva far emergere il ritorno di un rimosso sotto forma di ricordo-rappresentazione. La memoria concepita solo come serbatoio di ricordi. Ma già dieci anni dopo l'enunciazione della libera associazione, nel 1912, nei *Consigli al medico nel trattamento analitico*, compare l'equivalente della libera associazione nell'analista, e cioè l'attenzione fluttuante. Attraverso questa nozione Freud introduce, rispetto a un precedente atteggiamento molto attivo, la necessità di una certa ricettività passiva e fluttuante dell'analista, simile ma non equivalente alla libera associazione del paziente[13], che diventerà evidente nella seconda topica nel passaggio al 'caos' in fermento dell'Es, a quel nucleo irrappresentabile di cui Freud parla nel saggio *La rimozione*. Nucleo che sembra precedere la distinzione conscio-inconscio, e in cui l'inconscio verrebbe presentato come un che di iniziale, e non soltanto come un derivato della rimozione. Si delinea così in Freud sempre più una concezione dinamica della relazione conscio-inconscio e Io-Es. Anche se poi Freud non realizza a pieno il grande sconvolgimento che nella pratica analitica comporta il passaggio dal modello dell'inconscio nella prima topica a quello dell'Es nella seconda topica, i nuovi vertici comportati dallo stato di rilassamento psichico sognante e di auto-osservazione che è sollecitato dalle idee che 'cadono nella mente' comporta e che prende il posto della

[12] Bion, *Seminari clinici*, cit., p. 231.
[13] C. Botella, *Il Visto nel sogno, il Sentito nella seduta*, in *Per un sapere dei sensi*, a cura di D. Chianese e A. Fontana, Alpes Italia, Roma 2012, p. 20.

concentrazione volontaristica. Un nuovo compito si apriva però per lo psicoanalista, diceva Freud. Quello di sciogliere i falsi nessi per aprirne di nuovi. Attraverso il passaggio dai contenuti del pensiero ai processi del pensiero. Dai pensieri pensati (rappresentazioni di cose e parole) ai pensieri non ancora trasformati dall'apparato psichico in funzioni mentali (emozioni, pulsioni, sentimenti, spinte).

Si comincia ad aprire così già con Freud la strada dell'area preverbale e dell'emozione imboccata poi da molta psicoanalisi moderna, e si affaccia la concezione di una mente embrionale il cui destino naturale sarebbe quello di una evoluzione costante. In cui il passato non sarebbe solo qualcosa che si ripete, ma anche qualcosa che emerge continuamente di nuovo. Il pensiero sarebbe in grado di decostruire quello che ha visto per percepire un altro vertice che non si può nominare.

Bion nei suoi scritti mette molto in luce l'importanza del preverbale e del non verbale, dell'emozione e del mai pensato, dato che il mai pensato appartiene al quotidiano della mente. Il passaggio da un indistinto primordiale a un'iniziale, inedita aggregazione di elementi sparsi, essendo la sua stessa mente il luogo nel quale l'analista può osservare il compiersi di questa trasformazione. E il lavoro dell'analista sarebbe quello di avviare un atto psichico precedentemente incompiuto, e cioè nel mettere in parole il mai detto, il mai pensato.

Persiste comunque un paradosso. Se il linguaggio non ci può sostenere nel ricordare, è tramite il linguaggio che si conosce comunque il preverbale. È attraverso le rappresentazioni di parola che l'analista riempie i buchi del discorso. E allora quale linguaggio?

Nei seminari tenuti a Roma nel 1977 parlando della esperienza avuta con John Rickman e Melanie Klein durante il training al British Institute of Psycho-analysis, Bion si stupisce di quanto tutto l'insegnamento ruotasse attorno al verbale. Come se presupposto dello psicoanalista dovesse essere quello di farsi cieco e sordo a tutto tranne a ciò che entra attraverso le orecchie. Come se non potesse ricorrere all'evidenza e alle informazioni che i propri sensi potrebbero fornirgli quando un paziente entra nello studio, con la sua corporeità, la sua mimica e la sua gestualità. I nostri sensi, dice Bion, sono estremamente potenti, per la peculiarità che hanno nel metterci in contatto con un corpo a prescindere dal contatto fisico, come ci accade nel vedere e nel sentire i modi e i rumori che esistono nella stanza d'analisi quando paziente e analista si incontrano, e che sono gli unici che potrebbero metterci in contatto con qualcosa di più primordiale rispetto a ciò che appare alla coscienza. Da qui una tecnica analitica che fa convergere sempre più il vertice d'ascolto sulla persona globale dell'analizzando e della sua esperienza.

Una tecnica che porti l'analista a disporsi nello stato d'animo di adottare il punto di vista del paziente, assumendo in prima persona, e non in terza, la privatezza della sua esperienza. Operazione in realtà complessa, dato che anche l'analista, pur occupando un posto privilegiato, trova altrettanto difficile riuscire a comprendere a fondo la propria esperienza approcciandola da un punto di vista estraneo. Così il fidarsi dei propri sensi verrebbe ad essere l'ausilio migliore di cui l'analista possa avvalersi. Vedendo e ascoltando il paziente, persino odorandolo[14], nell'intento di sentire emotivamente che informazione sta cercando di farci pervenire. Ponendosi anche lei nell'area dell'ascolto delle emozioni, Luciana Bon de Matte esprimeva tutto questo dicendo che solo il paziente sa cosa significa essere se stesso o se stessa, e come ci si sente ad avere le idee che lui ha. Il paziente è l'unico a conoscere i fatti, e questi fatti dovrebbero diventare la principale fonte di qualsiasi interpretazione, di qualsiasi osservazione che l'analista possa essere in grado di fare. Dato che le prove che sono direttamente accessibili alle proprie sensazioni hanno un valore incomparabilmente maggiore di quelle derivate dai libri studiati o dal sapere dei supervisori o degli insegnanti.

Così il linguaggio proposto da Bion, e che gli analisti che a lui si rifanno hanno cominciato ad usare, è un linguaggio il più possibile in diretta relazione con ciò che l'analista pensa o sente in quel momento, riducendo al massimo le parole e utilizzandole con molta sobrietà, con l'unico scopo di esprimere quello che si 'sente' di dire, in modo da gettare un ponte tra il sentire e il dire che permetta al paziente di prendere coscienza di quello che si muove dentro di lui. Aprendo a tutte quelle modalità emotive con cui noi comunichiamo sia con noi stessi che con gli altri. Che non debbono necessariamente essere tradotte in parole, ma che ugualmente possono fornire al paziente una reinterpretazione di quello che è l'oggetto delle sue percezioni. Una comunicazione straordinaria. Non è fisica, diceva Bion, ma è tuttavia un'emozione che viene trasmessa da un corpo all'altro, o piuttosto da una mente all'altra.

Il problema è come lasciare che il germe di un'idea o il germe di un'interpretazione abbiano una possibilità di sviluppo. E la proposta di lasciar fuori dalla stanza d'analisi le teorie e il desiderio di capire, in quanto ostacoli rispetto all'ascolto, dovrebbe aiutare l'analista a pensare e a sentire delle interpretazioni che lascino uno spazio in cui poter evolvere e forniscano al paziente la possibilità di sapere che è stato capito, unitamente alla possibilità di sentire il suo rapporto con se stesso.

[14] W.R. Bion, *Seminari italiani*, Borla, Roma 2011, p. 15.

Proposte che si rivelano di grande importanza e attualità in un momento storico come il nostro, in cui soprattutto i giovani sono molto sollecitati a identificarsi con identificazioni onnipotenti. Come se i bisogni narcisistici della società avviluppassero il giovane troppo a lungo, come certi genitori che li tengono stretti nella trama narcisistica della loro personalità, costringendoli, una volta raggiunta una presa di coscienza, a non avere altra alternativa che continuare in un processo di interiorizzazione di un rapporto narcisistico cronico. Così un giovane fa sempre più fatica a sostenere le pretese di un sé arcaico, essendo privo di altro sostegno. Inibizioni nel lavoro, e ancor prima nello studio. Disturbi sempre più precoci. Blocchi frequenti non solo nel corso dell'università, ma anche alle scuole superiori, specie all'approssimarsi della maturità. Perdita di entusiasmo, senso della routine, disinvestimento negli interessi e chiusura nelle relazioni personali. Alla ricerca continua di una condizione ottimale che però schiaccia il giovane.

Così la proposta bioniana di sintonizzarsi con quello che sente il paziente può essere utile a dare a un giovane, e parimenti a un adulto, quel carburante che lo aiuti a sentire che quello che lui intimamente prova ha molto più valore di quello che i modelli sociali veicolano. Cosi che possa sentirsi sostenuto nel mantenere delle ambizioni sintoniche all'Io, rinforzando un'autostima realistica che lo porti a risentire il piacere dell'attività che svolge non facendolo sentire più così solo.

Bion concettualizzava questo modo di sintonizzarsi con il paziente dicendo che l'analista deve arrivare a 'sognare' la seduta analitica, 'diventando' l'analizzando. Non identificandosi o fondendosi con lo stato emotivo del paziente, bensì 'simulandolo' intimamente. Infatti solo rimanendo separati dall'oggetto con cui si empatizza si permette alla propria mente di poter funzionare. L'analista, come la madre, deve permettersi di entrare in uno stato onirico della veglia cosicché, nel suo sognare della veglia, egli può immergersi nell'atmosfera della seduta analitica e negli affetti dell'analizzato tanto da lasciarvisi pervadere. Facendo propri i consigli di Freud e di Bion, Grotstein suggerisce a questo proposito di ascoltare in uno stato di *rêverie*, ma di fare anche esattamente l'opposto, autorizzandosi ad avere pensieri selvatici, sogni, che il tempo e la pazienza trasformeranno in congetture razionali[15]. Tutto ciò per consentire che l'impatto del paziente sull'analista evochi il suo (dell'analista) stato emotivo corrispondente, così da realizzare uno stato di *rêverie* collegata, accompagnata da un'attenzione aperta. Così facendo l'analista costruirebbe un vero e proprio «albero di inferenza» in corso d'opera.

[15] J.S. Grotstein, *Il modello kleiniano-bioniano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, p. 49.

Presenterei ora una vicenda clinica di una giovane paziente che ebbi in terapia con una sequenza di sogni della paziente e dell'analista che mi sembra evidenzino dei movimenti transferali e controtransferali che hanno portato a una convergenza «in sogno» tra analista e paziente.

Prima sequenza

Greta è una ragazza di 24 anni. Piccina di statura, rotondetta, con un bel viso e grandi occhi scuri con lunghe ciglia da cerbiatta, capelli castani di media lunghezza, non truccata. Sin dai primi colloqui il modo con cui entra ed esce dallo studio dà la sensazione di una persona che si vuole far largo velocemente, passando sempre per prima. Chiede un'analisi a causa di una grave malattia del padre.

Si descrive come una ragazza che alle medie, secondo quanto le dicevano i genitori, rischiava di diventare obesa, anche se a lei non sembrava. «Disturbosa», come diceva la paziente, irrequieta, difficilissima dicevano i suoi genitori. «Non mi volevo lavare, non volevo fare la cacca, la trattenevo». A scuola era agitata e faceva confusione inimicandosi i compagni per le continue prese in giro che indirizzava loro. Da adolescente aspettava un fidanzato ma non piacendo smise di avere questa aspettativa, e così non ha mai avuto alcuna esperienza sentimentale né sessuale. Si sente sola, essendo la più piccola di tre fratelli, nata a tanti anni di distanza dai primi due e arrivando in una famiglia già costituita. Così si è ritagliata un suo modo di sentirsi indipendente dalla famiglia, pur nella sua profonda dipendenza.

> Paziente: Da piccola volevo un cane, un fratellino, un cellulare. E loro mi regalarono un gatto. Mi dovetti accontentare. Ho spesso avuto davanti la scena del funerale di mio padre nella nostra chiesa: chi sarebbe venuto e chi no, io che avrei potuto leggere qualcosa. Sapevo che avrei dovuto piangere, ma non mi veniva nessuna lacrima. Il gatto mi ha fatto venire il sogno di questa notte.
>
> Sogno: Mio padre sparava ad un gatto. Io urlavo, mi spaventavo. Poi sono nella mia camera. C'era un piccione morto nella mia camera. A me faceva schifo. Dicevo a qualcuno che gli avrei dato 100 € se lo toglieva.

La sua voce era carica di apprensione nel raccontare il sogno. La turbava il fatto che le immagini fossero talmente presenti e vive nella sua mente che al risveglio faticava a credere che fosse un sogno, e che nella sua stanza non ci fosse alcun piccione. Intanto le divagazioni portano l'analista ai 100 € che la paziente doveva portare come completamento del pagamento

delle sedute e agli occhi della paziente di cui, all'inizio della seduta, aveva notato la luce. Occhi grandi, intensi, che per un attimo hanno sollevato lo sguardo guardando direttamente, forse per la prima volta, l'analista. Occhi da Bambi, aveva pensato. Poi un'immagine: il cinema dei piccoli di Villa Borghese e le lacrime che scorrevano quando, nel cartone animato *Bambi* la mamma del piccolo cerbiatto moriva e lui si disperava ritrovandosi solo e abbandonato. Povera Greta, pensò! Come se le sue richieste di potersi affidare a una madre che pensasse a lei e ai suoi bisogni di cucciola, e i suoi tentativi di mantenere sempre accesa una comunicazione in cui, come nel cellulare desiderato, il suono delle sue parole ottenesse una risposta, fossero in realtà state troncate da una violenta delusione. Sulla scena c'è solo un gatto, non un cane o un fratello o un cellulare: lei indipendente come i suoi genitori la vorrebbero, lei che esce ed entra nello studio guardando dritta davanti a sé, aprendosi e chiudendosi le porte da sola. Un suo farsi gatto che però la fa sentire sola e la mette in pericolo, come nel sogno in cui si ritrova vittima di pallottole che, come elementi fecali mal digeriti, colpiscono sino alla morte. Lo scenario della seduta si popola di un Bambi che vuole la mamma, di un padre che spara al gatto, di un piccione morto e indesiderato (e forse ucciso dal gatto?). L'analista sceglie il Bambi e dice: «Il suo sguardo però oggi è intenso e luminoso, e sta cominciando a fidarsi del fatto che lei ed io assieme, qui nella stanza di analisi, un posto al piccione sappiamo dove trovarlo».

SECONDA SEQUENZA

Nella seduta successiva inizia a parlare in modo ancora più apprensivo: «Dottoressa! Temo di avere le allucinazioni. O sono pazza o lo sto diventando. Ho fatto un sogno ma non sono sicura. Era un sogno vero.

> Sogno: Io stavo a letto nella mia stanza. Dormo e nel letto accanto a me c'è un cavallo. Cioè dentro il letto. C'erano i miei fuori dalla stanza che dicono: «Ma la lasciamo dormire così col cavallo?» Sentivo il suo respiro forte, ritmato. E poi mi sveglio e il respiro lo continuo a sentire ancora. E ho paura ad aprire gli occhi. Sono rimasta così ad occhi chiusi con quel respiro, non so per quanto.
>
> Analista: E come respira un cavallo?
>
> Paziente: Ma come faccio a dirglielo? Faceva… (tace qualche istante) ahhh ahhh ahhh (fa qualche respiro accentuando l'inspirazione e l'espirazione). Era un respiro calmo, come di uno che dorme.

La mente dell'analista va all'inversione nel contrario e a una possibile scena primaria o comunque sessuale, ma poi seguendo il respiro va al cucciolo di un'amica. Pensa che ormai è un adulto ma lo visualizza ancora con le zampe all'aria col suo panciotto roseo da maremmano mentre si godeva la morbidezza della sua nuova cuccia sbuffando mentre dormiva. Immagine che sollecita l'analista in direzione di un versante cucciolo della paziente, che dorme magari accanto a una mamma o a un papà, alle prese con sensazioni inquietanti e sconosciute, ma ancora molto *in fieri* per poter essere simbolizzate. Così sceglie di seguire più questa linea del non ancora rappresentato e interviene dicendo:

> Analista: Il suo letto deve essere proprio accogliente se il cavallo ci si è addormentato così. Anche se chissà che spavento ritrovarselo accanto. E doveva anche fidarsi di lei. Che lo avrebbe ospitato senza cacciarlo.

TERZA SEQUENZA

> Sogno: Camminavo per strada. E sul marciapiede c'era in mezzo questo ragazzo «Ormai è pure inutile che lo saluto» penso.

Associazioni: il ragazzo del sogno, dice la paziente, era Francesco. Un mio compagno di scuola. Lui mi evita. Gli ho scritto, ma lui mi ha fatto la finta. Ha risposto e poi non si è più fatto sentire. Francesco da ragazzino si metteva dei cubetti di ghiaccio nel sedere. A 13 anni gli è morto il padre per un colpo. E recentemente ha scoperto che la madre ha contratto un tumore.

Pensieri dell'analista. Una ferita che sanguina. Nell'emorragia il ghiaccio ferma, raffredda. Blocca. Qualcosa che deve essersi attivato e che la paziente ha necessità di congelare, bloccare. Anche la rabbia divampa. Poi l'immagine della borsa di ghiaccio che da piccoli i genitori mettevano quando la febbre si alzava troppo. Continua la paziente:

> Paziente: Una volta io e Francesco e da piccoli ci perdemmo nel bosco. Lui ebbe una crisi di pianto. Diceva «Adesso senza papà c'è mia madre da sola, e se muoio io poi lei come fa…»; i più grandi lo consolavano, mentre io feci un commento duro, del tipo: «Che esagerazione! Ora troviamo la strada, smettila di piangere». Gli altri dissero: «Ma come, non ti rendi conto che è morto il padre?», e io mi sentii in colpa.
>
> Analista: Anche lei avrà aiutato a suo modo Francesco, dicendogli che la strada si sarebbe trovata senz'altro. Si sentiva solo, abbandonato,

> senza un papà da cui sentirsi protetto. E come chi ha preso un colpo di sole usava il ghiaccio per raffreddare quell'incendio che doveva sentirsi dentro. Le sue parole gli avranno dato un po'di speranza. Se si fosse messa a piangere con lui si sarebbe disperato ancora di più.

Nella notte l'analista fa un sogno.

È in macchina con una donna di mezza età, in una strada secondaria, in una deviazione dell'arteria principale, nella quale però devono reimmettersi, anche se ancora non si capisce se sarà possibile. La sua compagna di viaggio si accorge di avere i pantaloni umidi, e si accorge che è arrivato il ciclo mestruale, e dovrà provvedere. È contenta che si sia riattivato il ciclo, che non c'era da parecchio tempo. Intanto l'analista vede che tra breve la loro strada si immetterà in quella principale. Senso di calma, di non fretta.

Al risveglio pensa, oltre che ad associazioni sulla propria vita, al lavoro di avvicinamento che con Greta sta facendo rispetto ad affetti che la paziente si è negata per tanto tempo, e alla riattivazione di una capacità procreativa (le mestruazioni) sino ad allora molto aggredita.

Seduta successiva:

> Paziente: L'altra sera, quella della seduta, mi sono ritrovata a piangere pensando alla malattia, al peggioramento che verrà e alla morte di mio padre. Non mi era mai successo di piangere. Anche perché ora mio padre sta abbastanza bene. E poi anche a mia madre, che rimarrà sola. E poi a mia nonna che morì di ictus. Io ero andata via perché mi annoiavo con lei, e il giorno dopo le venne l'ictus. Mi sento tanto in colpa. E ho pianto tanto.

Non faccio un'analisi serrata della seduta sia per lasciare spazio al pensiero, sia per il carattere insaturo dei materiali che sono emersi in queste sequenze. Gatto, cane, cavallo, piccione, come immagini insature ancora in cerca di un'alfabetizzazione attraverso cui poter essere pensate. Che sembrano rimandare a una sé cucciola, una pollicina disperata nel bosco più che a una cappuccetto rosso alle prese col lupo cattivo. E che hanno portato l'analista a partecipare all'attività di sognare i sogni non sognati e interrotti della paziente. Come se in queste sequenze di sogni, ricordi e associazioni analista e paziente si fossero ritrovati a vivere insieme, sulla linea tracciata dallo spostamento di vertice proposto da Bion, un'esperienza emotiva che si è potuta condividere e sognare nel transfert-controtransfert. Un processo generato dall'interazione dell'inconscio dell'analista con l'inconscio del paziente che ha permesso l'attivazione di un campo di forze emotive. Nel sogno dell'analista tali forze hanno fatto convergere la strada laterale

con quella principale, attivando una funzione generativa (le mestruazioni), anche se molto aggredita dalla paziente, a cui provvedere. E, nel pianto della paziente per il padre malato, hanno permesso ai sentimenti ghiacciati di solitudine, spavento e abbandono di sciogliersi.

Questo materiale clinico che ci impegnò per molto tempo e che per lo spazio di questo lavoro ho sintetizzato mi sembra che vada a illuminare la difficile articolazione tra il sentire e il dire, tra l'emozione e il linguaggio che la esprime. Tale difficoltà può essere colmata, da parte del paziente, dal sogno che traduce in immagine il dire. Rimane però per l'analista il compito di tradurre quella immagine senza tradirla. Ma, per quanto l'analista cerchi di utilizzare un dire che si avvicini il più possibile al sentire del paziente, rimane comunque uno spazio tra il sentire e il dire che è fonte di un continuo processo di significazione e di risignificazione. Spazio che Bion ha sempre sollecitato a rispettare. Non saturando le sedute con interpretazioni che, diceva, servirebbero più all'analista che al paziente, ma aprendosi a un ascolto che si lasci impregnare sensorialmente dalle idee. Non avendo fretta di capire e di dire, sopportando anzi il non dire, per avvicinarsi, al di là delle parole del paziente, a ciò che è dietro alle parole, e cioè alla sua storia psichica e a quello che ha vissuto emotivamente.

MARXISMI

Massimiliano Tomba

La proprietà privata è obsoleta. Ecologia e commons

1. *Ecologia* vs *proprietà*

I moderni rapporti di proprietà privata sono soggetti a profonde trasformazioni. Le nuove tecnologie permettono la riproduzione pressoché illimitata di beni immateriali il cui accesso è sempre più esteso e incontrollabile. La questione oggi si pone in termini drastici: o proteggere la proprietà e i diritti di autore attraverso controlli sempre più severi e crescenti interventi legislativi; o accettare che a una crescente socializzazione della produzione corrisponde una socializzazione dell'uso che mette in discussione gli esistenti rapporti di proprietà.

Ma se questo discorso vale per i beni immateriali, potenzialmente riproducibili senza limiti, bisogna ripensare anche i rapporti di proprietà per le risorse limitate del pianeta. Il rapporto tra lo sfruttamento, la distruzione della natura e il modo di produzione capitalistico è oggi evidente[1]. Il passo ulteriore è mettere in discussione anche i rapporti di proprietà. Questo ci dovrebbe permettere di riconsiderare anche la questione ecologica in una nuova luce.

Se, come pare, l'obiettivo di mantenere il riscaldamento globale entro i due gradi centigradi risulta irrealizzabile, anche senza evocare scenari catastrofici gli effetti sull'agricoltura sarebbero notevoli: inondazioni e uragani in alcune parti del mondo, siccità e desertificazioni in altre. È facile ipotizzare una corsa all'appropriazione più o meno pacifica di terre e risorse idriche indispensabili per garantirsi la produzione di cibo.

È tra l'altro evidente che se i Paesi dell'America Latina o la Cina e

[1] J. Bellamy Foster, *Ecology Against Capitalism*, Monthly Review Press, New York 2002; J. Kovel, *The Enemy of Nature. The End of capitalism or the End of the World?*, Zed Books, New York-London 2007; N. Klein, *Una rivoluzione ci salverà. Perchè il capitalismo non è sostenibile*, Rizzoli, Milano 2015.

l'India dovessero seguire il modello di sviluppo europeo-occidentale e riprodurre su larga scala l'accumulazione originaria di capitale intrapresa dagli stati europei, in pochi anni non ci sarebbero più né materie prime né aria da respirare nell'atmosfera. In poche parole, il modello di sviluppo capitalistico della civilizzazione occidentale è non riproducibile su larga scala e intrinsecamente distruttivo. Lo sviluppo capitalistico basato sul 'neoestrattivismo' di alcuni paesi dell'America Latina non si limita ai minerali e al petrolio, ma si estende all'agricoltura, alle foreste e alla pesca[2]. Impone un modello di monocultura orientato all'esportazione che ha un impatto distruttivo sui terreni e le popolazioni locali. Così, se da un lato governi e sindacati sviluppisti perseguono politiche economiche estrattiviste, dall'altro lato le proteste indigene e i movimenti locali o ambientalisti cercano di porre un limite a questo modello di sviluppo; talvolta indicano o almeno esprimono il desiderio per una traiettoria alternativa rispetto a quella dello sviluppo capitalistico occidentale. Ma un'economia politica diversa non può essere circoscritta all'azione dello Stato per imporre leggi e vincoli all'inquinamento e al supersfruttamento delle risorse naturali. Essa implica una critica dell'idea di crescita infinita e del consumismo individualista. Implica, in altre parole, una concezione antropologica e cosmologica diversa non solo nei rapporti della comunità umana, ma anche nella relazione tra l'umano e l'habitat naturale.

Un diverso rapporto con la natura non si ottiene però acquistando una nuova cosmologia nel mercato delle concezioni del mondo. La cosmologia indigena, alla quale oggi spesso ci si richiama, rispetta la madre terra in una relazione filiale con la natura. Solo che alla base di questa relazione ci sono rapporti di proprietà e appropriazione profondamente diversi rispetto a quelli imboccati dalla modernità europea. Non solo. Specifici rapporti di proprietà definiscono anche modalità di appropriazione della natura e relativi comportamenti individuali. Ed oggi è chiaro, visti gli esiti del socialismo realizzato, che trasferire la proprietà e il controllo del capitale nelle mani dello Stato, anziché risolvere il problema, spesso lo aggrava. L'Unione Sovietica prima e la Cina ora hanno intrapreso la via all'accumulazione capitalistica attraverso un corso accelerato di capitalismo fatto di acciaio, cemento e carbone.

Ci si sbaglierebbe di grosso a imputare il carattere distruttivo del capitalismo alla noncuranza o alla corruzione di alcuni capitalisti. Uno dei meriti principali dell'analisi di Marx è di aver mostrato che crisi, speculazioni,

[2] A. Acosta, *Extractivismo y derechos de la naturaleza*, in *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, a cura di B. de Sousa Santos e A. Grijalva Jiménez, Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador 2012, p. 162.

sfruttamento e disastri ambientali non sono frutto del comportamento sregolato di alcuni individui, gruppi economici o caste politiche, ma della regola di funzionamento di un modo di produzione che da un lato è intrinsecamente senza limiti – processo di autovalorizzazione – e dall'altro produce comportamenti e tipi umani adeguati a questa struttura economica sociale – l'*homo oeconomicus*. Un modo di produzione intrinsecamente senza limiti e che glorifica la crescita infinita è per definizione privo di etica. Questa carenza etica viene spesso supplita invocando interventi normativi sempre più severi per contenere speculazioni economiche e inquinamento: ma così facendo, spesso si spinge il capitale semplicemente a spostarsi là dove i vincoli statali sono meno severi o la classe politica più corrotta e la resistenza delle popolazioni locali meglio dominabile.

Per non imputare responsabilità individuale al singolo capitalista o gruppo economico, e parlare invece di struttura economica e modo di produzione, Marx precisò che la sua analisi considerava i singoli capitalisti come semplici categorie personificate. Questo non significa che ogni comportamento individuale sia determinato da una struttura costantemente riprodotta. Al contrario, la questione che viene sollevata riguarda la possibilità di comportamenti, pratiche e soggettività altre rispetto a quelle definite dai rapporti appropriativi della modernità occidentale. Ed è qui che le due vie della proprietà privata e della proprietà collettiva-statale possono essere entrambe oltrepassate. La riattivazione della nozione di *commons* potrebbe indicare questa direzione alternativa[3]: un concetto che tradizionalmente faceva riferimento a un insieme di regole e consuetudini che definivano lo spazio istituzionale dell'uso in comune di foreste, sentieri e pascoli. Non si tratta di individuare una diversa titolarità della proprietà, ma piuttosto di stabilire un insieme di regole che definiscono il rapporto comune con ciò che è inappropriabile.

La temporalità dei *commons*, assieme alle forme politiche locali che la denotavano, fu violentemente repressa dal progetto moderno di centralizzazione del potere statale. Benché repressa, quella temporalità ha continuato a scandire il ritmo dei molti tentativi di riorientare la modernità in una direzione diversa. Essa getta ponti tra gli esperimenti della prima modernità occidentale iniziati da Thomas Müntzer e Gerrard Winstanley, e i più recenti movimenti a difesa dell'ambiente e degli spazi pubblici. Quella temporalità arcaica, combattuta come feudale in nome del nascente Stato moderno e dei rapporti di proprietà privata, si mostra oggi come

[3] Si veda ad esempio P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015.

la vera novità oltre il carattere obsoleto dello Stato e dei rapporti moderni di proprietà.

2. *Oltre la proprietà privata*

La proprietà privata non è che un episodio infinitesimale della storia umana. Il concetto di proprietà considerato al di fuori della costellazione che comprende i rapporti di appropriazione, il concetto di proprietario, di individuo e della sua libertà, diventa facilmente un concetto metastorico. Da questa prospettiva è facile ritrovare rapporti di proprietà privata in ogni contesto storico e geografico fino ad elevare questo concetto al rango di concetto naturale e intrascendibile.

Nei suoi *Quaderni etnologici* Marx criticava da un lato la tendenza della storiografia a proiettare i rapporti di proprietà occidentale moderna in contesti non moderni, sia europei sia extraeuropei; dall'altro alto, era interessato a mostrare l'origine di una determinata forma di individuazione corrispondente ai moderni rapporti di proprietà occidentali. Entrambe queste analisi gli permisero di elaborare una concezione multilineare della storia a partire dalla quale il socialismo non era più pensato come il fine di uno sviluppo storico necessario, ma era piuttosto da rintracciare in traiettorie alternative passate e contemporanee al nostro presente storico. Commentando *Ancient Society* di Morgan[4], Marx scriveva che al «giorno d'oggi, dove la proprietà è così diffusa e le sue forme così *diversificate*, essa è divenuta un *potere incontrollabile* da parte del popolo»[5]. E riprendendo passaggi dall'opera di Morgan ricopiava: «*Un semplice sviluppo della proprietà non è il destino ultimo dell'umanità* […]. Il *tempo trascorso da che è iniziata la civilizzazione* non è altro che un frammento (e *di certo assai breve*) della passata esistenza dell'uomo; e certamente *un frammento delle epoche che verranno*. *La dissoluzione della società rischia di divenire il termine di un percorso di cui la proprietà è il fine e lo scopo; infatti questo percorso contiene gli elementi dell'autodistruzione*». Marx salta un paio di righe e ricopia nei sui appunti la conclusione di Morgan: «(un tipo superiore di società) *sarà il ritorno, in una forma più alta, della libertà, eguaglianza e fratellanza delle antiche gentes*»[6]. In queste poche righe Marx pone alcune questioni importanti: il percorso storico della proprietà è solo

[4] L.H. Morgan, *Ancient Society*, MacMillan & Company, London 1877.
[5] K. Marx, *Ethnological Notebooks of Karl Marx*, a cura di L. Krader, Van Gorcum, Assen 1972, p. 139.
[6] *Ivi*.

un frammento della storia dell'umanità; la proprietà inclina verso un esito distruttivo perché definisce un potere incontrollabile; rapporti umani non dominati dalla proprietà privata sono possibili perché già sperimentati in altre forme sociali.

Il discorso dell'ultimo Marx può essere sviluppato solo a patto di liberare la mente da ogni filosofia della storia che impone il corso della civilizzazione europea come normativo per il resto dell'umanità. La critica all'ideologia della proprietà dovrebbe mirare a circoscrivere spazialmente e temporalmente l'episodio della modernità politico-economica europea. Per farlo bisogna abbandonare il paradigma unilineare del tempo storico al fine di mostrare altre possibilità storiche, percorsi alternativi rispetto a quelli dei moderni rapporti di proprietà episodicamente sorti in Occidente. Queste traiettorie alternative attraversano lo spazio-tempo politico tagliando diverse tradizioni sia europee sia extra-europee. Si tratta di esperimenti che avrebbero potuto portare il corso della modernità lungo traiettorie diverse. Benché questi esperimenti siano stati violentemente soppressi, essi hanno continuato a percorrere carsicamente il corso della modernità europea incontrando le insorgenze popolari della Rivoluzione francese, della Comune parigina del 1871 e l'esperimento sovietico del 1917.

Quando William Morris affermava che il nuovo mondo sperimentato dalla Comune riportava in auge in forma nuova le associazioni organiche dei lavoratori dai tempi del Medioevo e dal 1793, contestava alla storiografia dominante l'idea di un inevitabile sviluppo storico culminante nella modernità politica e nel capitalismo intesi come tappe successive e necessarie rispetto al Medioevo. Abbandonata l'ideologia del tempo storico unilineare, la storia si riapre a traiettorie e possibilità mancate e represse. Alla luce di queste altre temporalità, anche il moderno concetto di proprietà privata deve uscirne fortemente ridimensionato. Le alternative stanno alle spalle della modernità europea e nei percorsi alternativi alla modernità dominante. C'è un'immensa mole di materiale extra-europeo, e quindi di temporalità storiche, che hanno seguito percorsi diversi e nei quali i rapporti di proprietà differiscono radicalmente da quelli del diritto occidentale moderno. Rapporti che sono incompatibili con quelli del diritto europeo e ci permettono di relativizzare ulteriormente l'episodio storico della modernità raccontatoci della storiografia occidentale dominante. Per l'indigeno mesoamericano, ad esempio, non è la terra che appartiene agli uomini, ma al contrario sono gli uomini che appartengono alla terra. Per questo motivo la terra non è mercificabile, non può essere né comprata né venduta e, se ci si attiene ai concetti occidentali, nemmeno lavorata. Il

seminare la terra non è un lavoro, ma una relazione amorosa, comprensibile solo in una cosmologia della madre terra (*Pachamama*). Se la crisi ecologica attuale induce l'occidente a guardare a queste diverse relazioni con l'ambiente al fine di riattivare una relazione armoniosa tra la terra e i suoi figli, purtroppo una cosmologia non si può scegliere come si sceglierebbe il film da andare a vedere il sabato sera. Se il romanticismo guarda con nostalgia al passato, la *new age*, che ne è l'altra faccia, guarda all'esotico come se fosse oggetto di libera scelta. Non si sceglie una cosmologia: essa è radicata nell'inconscio individuale e collettivo di una società, nelle pratiche costantemente ripetute della vita quotidiana, nelle concezioni della libertà individuale.

Ma punti privilegiati che consentono la comunicazione tra orizzonti culturali diversi sono possibili. Essi vanno cercati là dove la differenza sfiora l'impossibilità di stabilire un piano comune: questi punti, ad esempio, si danno nell'incompatibilità tra le concezioni dei diritti indigeni e i diritti umani, tra la concezione occidentale della proprietà e il rapporto delle popolazioni indigene con il suolo. Questo scarto va inteso come uno scarto tra temporalità. Ma non nel senso che una temporalità è più avanzata rispetto a un'altra o ne segna la tendenza. Piuttosto come differenza tra traiettorie temporali che hanno avuto lo stesso tempo per svilupparsi, ma i cui percorsi si sono differenziati. La comunicazione tra queste temporalità è un compito che richiede l'autocritica delle categorie occidentali, che per loro natura tendono invece a sussumere e gerarchizzare in un universale astratto ogni differenza.

La questione dalla quale prendere le mosse è capire come si è giunti, nella modernità europea, a pensare la proprietà come un diritto illimitato e illimitabile: come il diritto dell'individuo di disporre delle cose secondo il proprio arbitrio[7]. Infatti, da un punto di vista storico-concettuale, concetti come 'persona' e 'proprietà privata' non esistevano nell'ordinamento giuridico medievale. Ciò che nel linguaggio moderno chiamiamo diritto individuale di proprietà veniva associato non a diritti individuali, ma all'appartenenza a sfere autoritative come i ceti e la casa che, al contempo, ne perimetravano i limiti d'uso[8]. In altre parole, i beni non erano disponibili per il singolo come tale, ma concepibili solo in relazione ad appartenenze a un ordine gerarchico sussistente in forza di consuetudini e una molteplicità di sfere autoritative. Contro la tendenza moderna a

[7] D. Schwab, *Eigentum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Band 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, pp. 75-76.
[8] O. Brunner, *Terra e potere*, Giuffrè, Milano 1983.

proiettare le proprie categorie in modo astorico fino a eternizzarle, va sottolineato che anche la divisione tra diritto pubblico e privato prende forma non nello *ius* civile romano, che comprendeva anche le branche del diritto pubblico, ma solo nel XVI secolo della storia giuridica europea[9].

L'orizzonte nel quale prendono forma i moderni rapporti di proprietà si delinea attraverso la distruzione dei precedenti vincoli comunitari e la liberazione degli individui dagli antichi legami gerarchici. Questo non è però il risultato di uno sviluppo lineare ricostruibile accostando in successione storica diverse concezioni teologiche e politiche. Esso è piuttosto il risultato di secoli di lotte da parte dei subalterni contro le gerarchie feudali. Dalla prospettiva che qui si vuole porre in evidenza l'esito di quelle lotte e la distruzione dei rapporti di dominio feudali non avevano come unico esito la modernità politica. Queste visione teleologica va abbandonata se si vuole fare giustizia a tutti quei tentativi di liberazione il cui fine non era né la proprietà privata, né lo Stato, né la trasformazione dei servi in lavoratori formalmente liberi. Piuttosto, lo Stato, come processo di concentrazione del potere politico, fu il modo in cui le classi dominanti riorganizzarono il tessuto sociale e politico accogliendo le istanze di libertà ed eguaglianza degli oppressi per canalizzarle nelle forme giuridiche del soggetto di diritto e dei rapporti di proprietà.

3. *L'individuo proprietario*

Iniziando l'analisi del diritto e della proprietà dal concetto di «volontà libera infinita», Hegel colse un punto importante di tutta la questione che stiamo analizzando: i rapporti di proprietà privata moderno-europei presuppongono un determinato concetto di individuo, di volontà, di libertà e quindi di Stato. Come spesso accade, Hegel offre un punto privilegiato di accesso alla comprensione dei concetti politici moderni in quanto ne esprime il punto alto di autorappresentazione. I paragrafi hegeliani sulla proprietà[10] delineano l'antropologia e la cosmologia che sorgono a partire dal concetto europeo moderno di libertà: la volontà libera infinita. Joachim Ritter affermò giustamente che in Hegel la «libertà della persona e la reificazione della natura sono indissolubilmente connesse»[11]. Questo

[9] H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna 2000, vol. 2, p. 216.
[10] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2010, §§ 41-71.
[11] J. Ritter, *Persona e proprietà*, in Id., *Metafisica e politica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 152-153.

significa da un lato che i rapporti interpersonali sono reificati in quanto mediati da un terzo: la proprietà, il contratto e quindi il diritto e lo Stato; dall'altro, che la natura esterna si presenta come una cosa che, attraverso l'appropriazione, diventa un'estensione della volontà personale. Ne segue, in primo luogo, che i rapporti interpersonali sono rapporti tra proprietari, anche se solo della propria forza-lavoro, e non è più possibile definire la personalità a partire da status o rapporti gerarchici di signoria e servitù fondati su una qualche ontologia; inoltre, il rapporto con la natura esterna si riduce a un rapporto di potere che può essere amplificato attraverso «forze meccaniche, armi, strumenti»[12]. La natura viene de-spiritualizzata, diventa «l'*esteriore* in genere»[13] e quindi materiale appropriabile e sfruttabile.

L'importanza dell'analisi di Hegel sta nel mostrare che questo rapporto con la natura discende dallo stesso principio moderno della libertà che ha scardinato i rapporti di signoria e servitù tra gli esseri umani: la persona, scrive Hegel, in quanto è libera trova un limite nella cosa esterna e toglie questo limite appropriandosela. In altre parole, la persona «ha il diritto di porre la sua volontà su ogni cosa» cosicché toglie alla cosa esterna l'esteriorità imponendole la sua volontà, il suo fine e la sua anima[14]. Ne segue l'«assoluto *diritto di appropriazione* dell'uomo su tutte le cose»[15], un diritto che fa dell'uomo il «signore su tutta la natura»[16]. Si emancipa dal rapporto di signoria e servitù e diventa formalmente libero. Questo concetto di libertà ha il colore della signoria assoluta sulla natura. Merito di Hegel è aver mostrato come questi due lati siano inscindibili e costituiscano, intrecciati assieme, il progetto della modernità europea.

Prendendo le mosse dal concetto di libertà individuale come assenza di impedimenti, libertà astratta di fare tutto ciò che si vuole e si ha la forza di fare[17], che è nella sostanza ciò che la filosofia politica del contrattualismo ha proiettato nello stato di natura, seguono due importanti conseguenze. In primo luogo la volontà libera incontra un limite esterno, «una natura trovata di fronte», che in quanto nega e limita la libertà, deve necessariamente essere tolto[18]: l'appropriazione, cioè l'imposizione della propria volontà sulla cosa esterna, è il modo in cui il limite viene tolto e la libertà

[12] Hegel, *Lineamenti*, cit., § 55 A.
[13] *Ibid.*, § 42.
[14] *Ibid.*, § 44.
[15] *Ivi*.
[16] *Ibid.*, § 39 Z.
[17] Th. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 1989, cap. 14, p. 105.
[18] Hegel, *Lineamenti*, cit., § 39.

preservata. La volontà libera incontra inoltre un'altra volontà libera e da questo incontro segue la necessità di non ledere la personalità altrui: da questo punto di vista, conclude Hegel, il vero fondamento del diritto è il «divieto giuridico» e il diritto alla coercizione[19]. I rapporti interpersonali diventano rapporti contrattuali tra proprietari, cosicché al posto delle relazioni immediate di dominio[20] sorgono rapporti giuridicamente simmetrici mediati da un terzo: lo Stato. In altre parole, prendere le mosse dalla libertà astratta intesa come la libertà di fare ciò che si vuole senza ledere la libertà altrui, significa porre la limitazione della libertà, e quindi i divieti giuridici e lo Stato, a vero fondamento della libertà. Questa nozione astratta della libertà, alla quale spesso si rifanno le concezioni liberali e ingenue dell'anarchismo, presuppone lo Stato anche quando si contrappone ad esso.

Se la volontà è libera, è anche possibile che l'arbitrio del singolo violi i contratti stabiliti o leda la personalità e la proprietà altrui. Per questa ragione Hegel inserisce nella parte relativa al diritto sia l'illecito sia la pena come restaurazione del diritto. Nella macchina giuridica delineata da Hegel l'illecito non è infatti un'anomalia, un accidente dovuto a cattivi comportamenti di cattivi soggetti, ma scaturisce dallo stesso fondamento del diritto: la volontà libera che, in quanto astratta, è anche sempre libera di violare il diritto. Ma violando il diritto, il cattivo soggetto paradossalmente lo conferma nella sua più intima natura, che è quella di essere «*diritto alla coercizione*»[21]. Il cattivo soggetto agendo in modo contrario alla norma non fa altro che confermare la propria volontà come volontà libera infinita, confermando così al contempo il fondamento stesso del diritto moderno. Ciò che conta è che questa contrapposizione al diritto rimane nell'ambito del diritto astratto. Avviene qui in sostanza ciò che Althusser aveva mostrato per il funzionamento degli apparati ideologici di Stato: all'interpellazione del poliziotto – «Ehi, lei laggiù» – si può rispondere da buoni soggetti oppure si può non rispondere e voltarsi dall'altra parte. Il soggetto è cioè «libero di obbedire o di disobbedire alla chiamata»[22], ma ciò che qui conta è proprio il fatto che il soggetto si possa autorappresentare come libero in una determinata forma di libertà. L'individuo interpellato, sia che si volti, sia che non si volti, è già da sempre costituito come soggetto, perché è costruito come il soggetto della volontà libera infinita.

[19] *Ibid.*, § 38 e § 94.
[20] *Ibid.*, § 57 A.
[21] *Ibid.*, § 94.
[22] L. Althusser, *Ideologia ed apparati ideologici di Stato*, in Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 115.

Si resta nell'ideologia del giuridico anche se si disobbedisce: in questo caso si diviene soggetti del potere coercitivo dello Stato. La sfera giuridica, infatti, anche per Althusser, comprende sia l'apparato repressivo dello Stato sia quello ideologico[23]. La questione, che ci allontana da Althusser, riguarda la costruzione del soggetto proprietario a partire da un'ideologia della libertà che viene a costituire l'autorappresentazione moderna del soggetto e del giuridico.

È ancora una volta Hegel a metterci di fronte al vero problema. Il moderno concetto di volontà libera, che dà luogo all'eguaglianza formale degli uomini fondata sulla concezione universale-giuridica della libertà individuale, dà anche luogo al diritto di appropriazione dell'uomo su tutte le cose. Se si accetta il soggetto di diritto libero ed eguale, si deve anche assumerne il presupposto – la volontà libera infinita – dal quale deriva la proprietà e il diritto di appropriazione sulla natura. Mostrando il nesso tra volontà libera e proprietà, Hegel formula la più raffinata difesa della proprietà privata moderna, una difesa che gli permette di definire razionali i rapporti proprietari moderno-europei e di declassare a forme irrazionali i precedenti sistemi comunitari della proprietà collettiva[24]. Conformemente alla propria filosofia della storia, Hegel rilegge teleologicamente le leggi agrarie romane intendendole come la lotta tra il sistema comunitario e il 'più razionale' sistema di proprietà privata del possesso fondiario. Le tappe che hanno portato ai rapporti moderni di proprietà vengono così definite più razionali delle forme del diritto sconfitte e che hanno dovuto cedere il passo al diritto moderno. Questa visione teleologica, che non è solo di Hegel ma è incardinata nella concezione del tempo storico europea, opera sia geograficamente sia storicamente. Rapporti giuridici e politici diversi rispetto a quelli occidentali vengono inventariati tra i fenomeni arretrati o non ancora sviluppati: stadi infantili della storia occidentale. Il compito della filosofia, nella crisi odierna del giuridico, consiste nel pensare e riattivare le forme provvisoriamente sconfitte e nel mostrare nell''arcaico', nelle possibilità mancate, nuove traiettorie per il presente.

4. *Verso una teoria dei* commons: «Omnia sunt communia»

Il giuridico moderno è un'ideologia fondata sul legame a doppia mandata che tiene assieme volontà libera e proprietà. È un'ideologia perché

[23] *Ibid.*, p. 81.
[24] Hegel, *Lineamenti*, cit., § 46 A.

costruisce l'antropologia moderna del soggetto proprietario che si rapporta alla natura – propria ed esterna – secondo modalità appropriative. È infatti l'appropriazione, in Hegel la presa di possesso (*Besitznahme*), che in quanto dà forma (*Formierung*) alla realtà esterna in tanto addestra e trasforma (*Ausbildung*) il «proprio corpo e spirito»[25]. C'è una stretta relazione tra appropriazione e costruzione del soggetto moderno. L'appropriazione è un rapporto che riguarda un determinato tipo di soggetto e una determinata concezione della realtà esterna. Bisogna quindi chiedersi di che cosa si appropria l'impostore quando afferma «questo è mio»[26]. Secondo Rousseau la situazione che precede l'affermazione dell'impostore è una situazione in cui «i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno»[27]. Questa concezione basata sulla comunione dei beni era presente nella Patristica, che imputava la proprietà e l'egoismo al peccato ontologico e stabiliva nella comunità etica cristiana sia un limite all'egoismo umano sia la condizione per partecipare a una superiore comunità universale. Per secoli il richiamo alla comunanza dei beni e della terra ha costituito il terreno di uno scontro tra chi si richiamava ad essa contro i nascenti rapporti di proprietà privata e chi invece la intendeva come fondamento da superare per giustificare su basi nuove l'individualismo proprietario. Lo scontro non era meramente dottrinario. Winstanley riattivava il cristianesimo della comunità originaria e del comunismo dei beni nel contesto del conflitto tra il diritto consuetudinario dei *commons* e le *enclosures*[28]; Müntzer evocava la comunità dei beni creata da Dio non in astratto, ma riallacciandosi al comunismo agrario e alla proprietà comune delle *Markgenossenschaften*, che in Germinia riuscirono a sopravvivere fino al XIX secolo[29].

Sul versante opposto, anche Locke assumeva il principio secondo cui Dio avrebbe dato in comune la terra al genere umano, ma per affermare che se forme comuni di proprietà esistono ancora, esistono solo come anacronismi di inciviltà[30]. L'esempio di Locke è al riguardo esplicito: il «selvaggio indiano […] non conosce recinzioni e possiede ancora in comune la terra»[31]. Qui, in

[25] *Ibid.*, §§ 56-57.
[26] J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 72.
[27] *Ivi*.
[28] H. Holorenshaw, *I livellatori*, in *Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640*, a cura di Ch. Hill, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 132-140.
[29] G. Rudolph, *Thomas Müntzer Sozialökonomische Konzeption und das Traditionsbewusstseins der sozialistischen Arbeiterbewegung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XXIII, 1975, p. 562.
[30] J. Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1974, § 25.
[31] *Ibid.*, § 26.

una sola frase, l'anacronismo del possesso comune, precedente alla civiltà delle *enclusures*, è dislocato in una dimensione spaziale e temporale: esso riguarda il «selvaggio indiano» che possiede ancora (*still*) la terra in comune. Ma poiché Dio, prosegue Locke, oltre alla terra in comune, ha dato agli uomini anche la ragione, è razionale pensare che ci sia un mezzo per appropriarsi dei frutti o delle prede necessarie al proprio sostentamento «in modo che nessun altro possa più avervi diritto»[32]. Dio ha dato agli uomini la ragione, ma il selvaggio non ne fa ancora l'uso che conviene ed è quindi ancora in uno stadio non solo pre-civile, ma anche pre-razionale. Razionalità moderna e rapporti di proprietà privata nascono assieme nella violenza delle pratiche di appropriazione. E questo significa che non si cambiano i rapporti di proprietà senza trasformare al tempo stesso la razionalità dell'*homo oeconomicus*. E viceversa.

La sequenza genealogica della proprietà presentata da Locke mostra al proprio centro il nesso tra proprietà e appropriazione. Punto di partenza è la proprietà che ciascuno ha della propria persona; da questa deriva che il lavoro del suo corpo e delle sue mani «sono propriamente suoi», cosicché ha il diritto esclusivo di appropriarsi di tutto ciò che ha strappato alla natura per mezzo del suo lavoro[33]. Secondo Locke, ed è questo il punto più importante, l'oggetto viene tolto dalla condizione naturale comune attraverso il lavoro. Quest'ultimo aggiunge qualcosa (*something*) che «esclude il comune diritto degli altri uomini»[34]. Questo *something* aggiunto dal lavoro costituisce la differenza di valore tra la terra in comune e gli oggetti di proprietà. Scrive ancora Locke che «se vogliamo giustamente valutare le cose come ci giungono fra mano, e calcolare i diversi costi, distinguendo quel che di esse è dovuto esclusivamente alla natura e quello che è dovuto al lavoro, vedremo che nella maggior parte dei casi il novantanove per cento dev'essere attribuito al lavoro»[35]. In altre parole, il lavoro costituisce il titolo per appropriarsi della natura perché vi aggiunge l'intero valore. La natura invece, di per sé, vale l'uno per cento, o anche meno. La moderna dinamica appropriativa viene così fondata su un duplice presupposto: l'uomo è proprietario della propria persona e la natura non vale nulla, e quindi è appropriabile e sfruttabile attraverso il lavoro. Sono questi i grandi fondamenti della proprietà.

Non mi interessa seguire ora Locke lungo la strada che porta al baratto e infine alla moneta e alla possibilità di accumulare beni e utilizzare il lavoro

[32] *Ivi*.
[33] *Ibid.*, § 27.
[34] *Ivi*.
[35] *Ibid.*, § 40.

altrui[36]. Da Locke a Rousseau è «il lavoro che dà al coltivatore il diritto sul prodotto della terra che ha lavorato»[37] perché, in un linguaggio appena un po' diverso, il lavoro è la fonte della ricchezza e la natura è niente. Questa tradizione, che arriverà fino alla socialdemocrazia tedesca, verrà criticata da Marx nella *Critica al programma di Gotha*. Marx obietta alla concezione borghese che attribuisce al lavoro una «*forza creatrice soprannaturale*», che «[I]l lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana»[38]. Nel *Capitale* Marx aveva già sostenuto che due sono le «fonti dalle quali sorge tutta la ricchezza: la terra e il lavoratore»[39]. Così facendo Marx si discosta da tutta una tradizione dei rapporti proprietari che ha attraversato la modernità e plasmato l'autorappresentazione del soggetto moderno attraverso una determinata configurazione del rapporto tra l'umano e la natura. Se in Hegel la presa di possesso istituisce una determinata relazione d'uso con la cosa, che in questo modo diviene *mia* proprietà e realizza il «mio bisogno grazie alla modificazione, distruzione, consumazione della cosa» stessa[40], Marx si pone su una traiettoria alternativa, nella quale il diritto di usare e sfruttare la terra viene limitato all'interno di una diversa costellazione dei rapporti di proprietà e di produzione. Una costellazione nella quale è il valore d'uso e non il valore di scambio a costituire la vera ricchezza.

Hegel aveva ridotto la 'natura' a 'cosa', a oggetto esterno appropriabile dalla volontà. Marx, in uno dei rari passaggi in cui prova ad abbozzare un'immagine di rapporti non capitalistici, scriveva che dal punto di vista della società comunista «la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli uomini apparirà così assurda come la proprietà privata di un uomo da parte di un altro uomo. Anche un'intera società, una nazione, e anche tutta la società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie (*Eigentümer*) della terra. Sono soltanto i suoi possessori (*Besitzer*), i suoi usufruttuari (*Nutznießer*) e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive»[41]. Marx ridefinisce i termini della costellazione dei rapporti proprietari: in primo luogo nessun soggetto o macrosoggetto «di una stessa epoca» è proprietario della

[36] *Ibid.*, §§ 46-48 e § 85.
[37] Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 83.
[38] K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 23.
[39] Id., *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, vol. 1, p. 553.
[40] Hegel, *Lineamenti*, cit., § 59.
[41] Marx, *Il capitale*, cit., vol. 3, p. 887.

terra. Attribuire la proprietà a un soggetto collettivo, sia esso lo Stato o la nazione, non cambia nulla al rapporto. L'immagine marxiana supera la temporalità che lega la proprietà al presente: il concetto di proprietà viene ridefinito come possesso e usufrutto, lo *ius utendi et abutendi* diventa solo *ius utendi* da parte delle generazioni umane legate dal dovere di rapportarsi alla terra come *boni patres familias.* La dimensione transtemporale produce un duplice slittamento semantico: la proprietà diventa possesso, e il diritto diventa 'dovere' di tramandare la terra migliorata alle generazioni successive. Il termine «usufruttuari» (*Nutznießer*), impiegato Marx, ha il vantaggio di fare riferimento a un diritto di godere della cosa secondo l'uso al quale essa è destinata, senza trasformarla, alienarla o distruggerla. Un diritto che ci viene concesso dalle generazioni passate e a venire. Si tratta quindi di un diritto tutt'altro che illimitato e la cui natura è piuttosto quella del dovere. Il provincialismo temporale che ci porta a pensare di essere i signori del presente va superato assieme all'individualismo proprietario che fa di noi i signori della natura.

La sfida lanciata da Marx ai moderni rapporti di proprietà apre possibili ponti con altre tradizioni. Non solo con Müntzer e Winstanley, ma anche con la temporalità indigena del popolo Navajo – «non ereditiamo la terra dai nostri antenati, la prendiamo in prestito dai nostri figli» – e non perché se ne vuole adottare la cosmologia, ma perché la trama concettuale del moderno concetto di proprietà privata viene sfibrata fino a lasciar emergere l'alterità. Questa sfugge finalmente al codice binario razionale/irrazionale, moderno/premoderno, sviluppato/arretrato e mette in comunicazioni le tradizioni interrotte della modernità europea con quelle extraeuropee.

Ciò che sto proponendo non è un ritorno romantico alla natura. La natura, o ciò che noi chiamiamo natura, si dà solo in relazione all'umano e alla sua prassi. Per questa ragione ciò che possiamo modificare è la nostra relazione con la natura, una relazione che è al tempo stesso gnoseologica e pratica. È un diverso rapporto con la natura concepita come inappropriabile a riqualificare i termini della relazione che abbiamo definito cosmologica: l'umano, la natura e il loro rapporto. Questo rapporto riguarda anche il rapporto tra generazioni. Non è solo il monopolio della proprietà a dover essere messo in discussione. Anche il preteso monopolio temporale sul presente va messo in questione. Storicamente, la nozione di *common* manteneva un vincolo temporale tra le generazioni attraverso consuetudini e tradizioni. Erano queste a costituire il legame tra individui, gruppi, generazioni.

Se questo legame viene spezzato, la prassi resta priva di un criterio intrinseco di orientamento. Nella giusta critica di ogni universale astratto,

inclusa l'umanità, la prassi istituente che stabilisce le regole relative all'uso in comune in «una forma di universalità *che riguarda solo coloro che prendono parte al governo del* common»[42], resta indeterminata perché le regole che disciplinano l'uso comune della terra possono sì essere fondate sulla co-decisione[43], ma nulla autorizza a pensare che in assenza di legami trans-temporali tra generazioni, quelle decisioni, per quanto stabilite in comune, non portino a un nuovo tipo di sfruttamento intensivo delle terre. Detto diversamente, in assenza di criteri qualitativi di orientamento della prassi, e quindi di un'etica, l'uso è sempre in procinto di trasformarsi in abuso[44]. Questa possibilità, come visto, si dà con il concetto moderno di volontà libera dell'individuo. La difficoltà teoria e pratica sta nel superamento dell'orizzonte della volontà libera infinita dell'individuo assieme al diritto illimitato di appropriazione che ne è la conseguenza. La nozione di *commons*, la loro inappropriabilità e le regole del loro uso, come accadeva negli arcaici rapporti consuetudinari, ha il vantaggio di richiamarsi a una dimensione temporale che eccede il presente storico e che 'vincola' le generazioni presenti a quelle passate e future.

Il richiamo alla cosmologia indigena come alternativa alla distruzione dell'ambiente e allo sviluppo della modernità occidentale esprime la giusta intuizione che bisogna cambiare l'intero orizzonte di senso nel quale agiamo e pensiamo. Non basta una legislazione più severa a difesa dell'ambiente. Ma pensare di poter scegliere la propria cosmologia come atto della libera volontà significa rimanere all'interno della costellazione concettuale che ha prodotto il disastro dal quale si vorrebbe uscire. Il cambiamento richiesto riguarda i rapporti di proprietà, i rapporti di produzione e la trasformazione di sé in quanto autorappresentazione – ideologica – di una volontà libera illimitata. Senza quest'ultimo lato del cambiamento, la trasformazione resta unilaterale. Diverse esperienze della decolonizzazione che comprendono, tra gli altri, personalità diverse come Gandhi, Fanon e Césaire, avevano colto questo importante nesso: non basta cacciare il colonialista di casa, bisogna decolonizzare se stessi. In questo modo può iniziare il dialogo tra le tradizioni che hanno sperimentato, o anche solo tentato, vie alternative alla modernità dominante dei rapporti di proprietà e appropriazione.

[42] Dardot, Laval, *Del Comune*, cit., p. 375.
[43] *Ibid.*, pp. 369, 374.
[44] Si può osservare questo rischio nel formalismo che chiude il libro di Dardot e Laval: l'inappropriabile viene definito come «ciò di cui non ci si *deve* appropriare»; ci sarebbero cose sottratte all'appropriazione e bisogna rinunciare «*a diventarne i proprietari*» e «impedirsi di appropriarsele» (*ibid.*, p. 459).

Salvatore Tinè

Partito e classe nel giovane Lukács

Nella riflessione teorica e politica del Lukács degli anni ’20, il tema della coscienza di classe, vero e proprio nucleo filosofico-politico del suo pensiero, si lega strettamente a quello del partito come organizzazione d’avanguardia del proletariato e insieme incarnazione storicamente concreta della sua coscienza di classe. È intorno al problema della definizione teorica di tale nesso che si viene infatti via via precisando il ‘leninismo’ di Lukács, dai primi scritti teorico-politici del 1919 immediatamente successivi alla sua adesione al movimento comunista, ancora fortemente influenzati dalla teoria luxemburghiana della ‘spontaneità’ e perfino da alcuni motivi ‘anarco-sindacalisti’ di stampo soreliano, alle più mature riflessioni sulla centralità della ‘questione dell’organizzazione’ alla quale non a caso dedicava l’ultimo dei saggi raccolti in *Storia e coscienza di classe*. La sconfitta dei tentativi rivoluzionari nell’Europa centrale ed occidentale dei primi anni ’20 seguiti alla vittoria dell’Ottobre sovietico rivelava il carattere tutt’altro che lineare dei processi di maturazione politica e ideologica delle masse proletarie anche nelle fasi di acuta crisi economica del sistema capitalistico. È sullo sfondo drammatico di tale sconfitta che la riflessione di Lukács sul proletariato come soggetto politico, ovvero come unica classe ‘universale’ potenzialmente in grado di elevarsi alla conoscenza della totalità storico-sociale, viene svolgendosi già nei saggi più maturi di *Storia e coscienza di classe*: la questione dell’organizzazione è in essi strettamente connessa alla stessa definizione della natura e peculiarità della rivoluzione proletaria, quindi alle sue complesse dinamiche politiche e non solo sociali e di massa, al suo carattere di processo e non solo di improvvisa e violenta rottura dell’ordinamento capitalistico. Lo stesso consolidamento del potere sovietico intorno alla centralità del ruolo dirigente del partito comunista e le forme nuove in cui veniva concretandosi la sua funzione di direzione politica dell’economia e della società, con la fine del comunismo di guerra

e l'avvento della NEP, rivelavano il carattere complesso e contraddittorio del processo di transizione al socialismo anche dopo la conquista violenta del potere. Nell'introduzione al grande libro pubblicato nel 1923 era lo stesso Lukács a sottolineare come gli articoli occasionali confluiti in quel libro e già pubblicati precedentemente fossero «nati in mezzo al lavoro di partito come tentativi che l'autore ha compiuto per chiarire a se stesso e ai suoi lettori questioni teoriche del movimento rivoluzionario»[1]. La concezione del marxismo 'ortodosso' come «metodo storico», in larga parte derivata dagli scritti economici di Rosa Luxemburg prima ancora che dai suoi insegnamenti politici, riflette l'esigenza di riconnettere strettamente la teoria alla storia e all'azione politica, ovvero ai «problemi attuali del presente». In questo senso, sulla via tracciata da Rosa Luxemburg anche gli scritti e i discorsi di Lenin erano da considerarsi «metodologicamente decisivi»: proprio all'«opera politica leninista» il pensatore ungherese attribuiva infatti il merito di avere «portato l'essenza pratica del marxismo a un grado di chiarezza e di concretezza mai raggiunto prima»[2]. Appare evidente lo sforzo di interpretare evoluzione del suo pensiero dall'adesione al movimento comunista ai più maturi saggi di *Storia e coscienza di classe*, alla luce di una più profonda e matura assimilazione del marxismo e del leninismo. Così, la stessa reinterpretazione del materialismo storico come metodo, lungi dal ridurre puramente e semplicemente il marxismo a una mera filosofia della conoscenza, ci pare piuttosto decisamente orientata a cogliere il nesso tra teoria e prassi, tra conoscenza e azione nel presente[3]. Fondamentale è il riferimento alla grande lezione teorica dell'*Estremismo malattia infantile del comunismo* di Lenin, ovvero alla critica contenuta in quel saggio a ogni forma di estremismo o di soggettivismo politico.

> «L'autore vuole perciò sottolineare qui che a suo avviso le esperienze degli anni della rivoluzione hanno dato una splendida conferma di tutti i momenti essenziali dell'interpretazione ortodossa (e quindi comunista) del marxismo: la guerra, la crisi e la rivoluzione, il cosiddetto ritmo più lento dello sviluppo rivoluzionario, ed anzi la

[1] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. di G. Piana, Sugarco Edizioni, Milano 1991, p. VII.
[2] *Ibid.*, p. IX.
[3] Sulla dimensione prevalentemente filosofica e metodologica della reinterpretazione del marxismo e del materialismo storico da parte del giovane Lukács ha insistito in modo particolare Giuseppe Vacca, in una prospettiva critica che ci pare tuttavia smarrire il terreno concreto della lotta di classe e politica su cui la riflessione lukácsiana si dispiega lungo gli anni cruciali di *Storia e coscienza di classe*, nel suo *Lukács o Korsch?*, De Donato, Bari 1969; cfr. in particolare le pp. 59-69.

> nuova politica economica della Russia sovietica, non hanno posto sul tappeto alcun problema che non possa essere risolto dal metodo dialettico così inteso, e *soltanto* da esso»[4].

Nonostante l'ingresso dello sviluppo rivoluzionario in una nuova fase non più immediatamente offensiva e i nuovi compiti e problemi pratici che essa pone al potere sovietico come all'insieme del movimento comunista, Lukács riafferma con forza il carattere 'generale' della crisi del capitalismo. Il fallimento delle correnti del marxismo volgare si rivela proprio nella sua incapacità di cogliere natura e caratteri essenziali della crisi: tale incapacità deriva infatti dalle sue premesse teoriche di tipo economicista ed evoluzionista. Non è tuttavia la cosiddetta *Zusammenbruchstheorie*, ovvero la teoria del crollo del sistema economico capitalistico nella forma canonica ad essa conferita dal marxismo 'ortodosso' di Kautsky il bersaglio della polemica lukácsiana. È piuttosto nella totale incomprensione degli aspetti politici e ideologici dei processi di crisi generale dell'ordinamento capitalistico che Lukács ravvisa i limiti economicistici del marxismo della II Internazionale. Le fondamentali categorie teoriche di 'totalità' e di 'coscienza di classe' così come la loro vigorosa contrapposizione al 'feticismo' dell'economia tipico del marxismo volgare, risulterebbero incomprensibili prescindendo dalla tormentata e a tratti perfino contraddittoria riflessione insieme teorica e immediatamente politica di Lukács sui caratteri della crisi generale del capitalismo e sulle forme determinate da essa assunte con la guerra mondiale e la Rivoluzione d'ottobre. Il primato della coscienza di classe e il suo carattere di 'totalità' sono infatti l'espressione sul piano filosofico del carattere estremo che per Lukács ha assunto la crisi del capitalismo mondiale. Così, paradossalmente, è proprio sulla base della teoria del crollo che il pensatore ungherese svolge una radicale critica del fatalismo economico, ovvero della sua incapacità di cogliere il sistema capitalistico nella sua genesi storica e quindi nella sua totalità. Nella fase estrema del suo sviluppo il sistema capitalistico si rivela immediatamente come tale, come una totalità sociale storicamente determinata e perciò transitoria e non solo come una meccanica giustapposizione di parti o ambiti sociali tra loro feticisticamente isolati: l'acutizzarsi della crisi evidenzia il «fondamento ultimo» della società capitalistica di là dalla apparente datità feticistica delle sue forme fenomeniche.

> «Ora, quanto più avanza la crisi economica del capitalismo, tanto più chiaramente questa unità del processo economico si presenta

[4] Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. IX-X.

> *come afferrabile anche praticamente*. Essa è appunto presente anche nei periodi cosiddetti normali e quindi ha potuto essere percepita anche dal punto di vista di classe del proletariato: ma la distanza tra la forma fenomenica ed il fondamento ultimo era tuttavia troppo grande per arrivare a produrre conseguenze pratiche nell'agire del proletariato. Questa situazione muta nei periodi decisivi di crisi. L'unità del processo complessivo viene a trovarsi ad una tale prossimità da poter essere toccata con mano»[5].

La crisi irreversibile, 'totale' del sistema economico capitalistico rivela immediatamente non soltanto il carattere di 'totalità' dell'ordinamento sociale, conseguenza necessaria del processo di universalizzazione della forma di merce, ma la stessa 'impossibilità' del capitalismo come puro sistema economico perfino nelle sue fasi 'normali' di sviluppo. Pur non dichiarandolo esplicitamente, Lukács mostra di condividere la critica luxemburghiana agli 'schemi di riproduzione' marxiani del libro II de *Il capitale*, ovvero la tesi dell'impossibilità di una accumulazione capitalistica illimitata in una società composta soltanto da capitalisti e salariati[6]. L'analisi luxemburghiana ha avuto il merito per Lukács di analizzare i processi economici di accumulazione a partire dalla loro genesi storica e quindi nel contesto concreto della totalità sociale. Si può dire allora che il luxemburghismo teorico di Lukács consista essenzialmente in un'interpretazione accentuatamente 'crollista' della teoria marxiana della crisi e insieme in una visione sostanzialmente 'storicista' del metodo marxiano di analisi economica, ovvero caratterizzata da una sostanziale sottovalutazione dell'importanza delle leggi dei processi storici e delle formazioni economico-sociali. Lo storicismo tedesco di impronta neo-kantiana continua a influenzare la stessa lettura lukácsiana de *Il capitale* di Marx e spiega in larga parte la sua adesione alla critica luxemburghiana degli schemi marxiani di riproduzione capitalistica. «*L'accumulazione del capitale* riprende il metodo e l'impostazione del giovane Marx, della *Miseria della filosofia*. Così come in quest'opera vengono analizzate le condizioni storiche che hanno reso possibile l'economia di Ricardo e determinato la sua affermazione, lo stesso metodo viene applicato alle ricerche frammentarie del secondo e del terzo libro del *Capitale*»[7]. Il metodo luxemburghiano di analisi storica risulta così nella prospettiva di Lukács illuminante per comprendere proprio a partire dai caratteri della genesi del capitalismo

[5] *Ibid.*, p. 98.
[6] *Ibid.*, pp. 39-41.
[7] *Ibid.*, pp. 41-42.

anche i concreti caratteri storici del processo che inevitabilmente condurrà alla sua fine. Il fallimento delle correnti maggioritarie del marxismo della II Internazionale si misurava proprio nella loro incapacità di cogliere l'economia capitalistica non a partire dall''astrattezza' delle sue leggi ma nel suo nesso strettissimo con i processi di crisi politica e ideologica che nell'età dell'imperialismo investono irreversibilmente il potere e l'egemonia borghesi. Da tale incapacità era discesa per Lukács una deformazione in senso sempre più parlamentaristico dell'azione del movimento operaio ma anche una determinata concezione del primato della forma organizzativa del partito sostanzialmente funzionale al solo terreno legale e riformista della lotta di classe. Il partito operaio, il suo primato come superiore forma di organizzazione politica della classe operaia storicamente adeguata ai periodi di evoluzione pacifica dell'economia e della società capitalistiche, rivelano così la loro essenza feticistica e burocratica in un'epoca storica che a Lukács appare segnata dal processo di rottura violenta del vecchio ordinamento borghese e di transizione a una nuova società. Appare allora evidente la differenza della concezione lukácsiana del crollo del capitalismo da quella propria delle correnti maggioritarie del marxismo della II Internazionale nonostante le loro apparenti somiglianze e il loro apparente 'catastrofismo'. Ne discendeva una concezione del rapporto tra partito e classe tesa a rivendicare insieme al primato di quest'ultima la sua tendenza spontanea all'iniziativa rivoluzionaria. Il primato dell'azione è in fondo il vero nucleo della interpretazione lukácsiana della teoria della spontaneità come del suo luxemburghismo politico. In uno scritto politico del 1919 dal titolo *Partito e classe*, redatto in occasione dell'unificazione del partito comunista con quello socialdemocratico, Lukács sottolineava come il «concetto moderno di partito» fosse «nato nella società capitalistica» in conseguenza sia degli insuperabili contrasti interni alla classe dominante che della non univoca appartenenza di classe di alcuni strati intermedi (piccolo-borghesi, intellettuali, contadini). È proprio l'assenza di una vera, oggettiva unità di classe e di una conseguente coscienza di classe che determina per tali strati l'esigenza di trovare nell'ambito del partito un livello sufficientemente efficace, sebbene inevitabilmente instabile e provvisorio, di unificazione politica. In realtà tale funzione risulta effettivamente operante solo nel caso delle forze borghesi le cui organizzazioni partitiche mirano a coprire la difesa dei propri interessi sotto il manto ideologico della difesa degli interessi generali della società. «La natura dell'organizzazione di un partito si basa quindi sulla mancanza di una chiara coscienza di classe»[8]. Di qui un giudizio

[8] Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Laterza, Bari 1972, p. 42.

sostanzialmente negativo sulla funzione svolta dalla forma organizzativa del partito nella storia del movimento operaio e nel processo della sua educazione politica. Sebbene ammetta che tale forma abbia rappresentato «una necessaria fase di passaggio nel movimento del proletariato», da essa Lukács fa discendere l'abbassamento della sua azione «al livello delle lotte di partito, a un livello che comportava compromessi, insicurezza e opportunismo», ovvero un sostanziale riconoscimento delle «forme della società capitalistica»[9]. Ciò non toglie tuttavia che la forma del partito abbia rappresentato un passaggio storico necessario per quanto contraddittorio nel processo di maturazione politica del proletariato. Essa è infatti l'espressione del superamento da parte del movimento proletario di una posizione di mera negazione della società capitalistica: sia pure in modo distorto il partito rappresenta la vocazione storico-universale del proletariato, ovvero la sua tendenza a organizzare l'intera società secondo i suoi interessi. In questo senso per il pensatore ungherese le contraddizioni interne all'organizzazione partitica sono da considerarsi dialettiche e non delle mere deviazioni[10]. Ma nessuna possibilità di conciliare la tendenza all'opposizione alla società borghese con quella alla costruzione di una nuova società potrà mai darsi fino a quando l'azione del partito proletario si svolgerà dentro i limiti dello Stato borghese. Perciò alla rottura rivoluzionaria dello Stato non potrà non accompagnarsi il superamento della stessa forma organizzativa del partito che proprio nel quadro delle sue istituzioni è sorta e si è consolidata. In tal senso la stessa esperienza politica e organizzativa del bolscevismo è da considerarsi nella sua continuità con l'esperienza originaria della Comune di Parigi piuttosto che nella sua derivazione dalle forme politico-organizzative che hanno scandito il processo di maturazione della classe operaia nel periodo della sua evoluzione pacifica.

> «La grande opera del bolscevismo russo si è rivelata nel fatto che in esso, per la prima volta dopo la Comune di Parigi, si sono nuovamente incarnate questa coscienza del proletariato e la sua autocoscienza storico-universale. Perciò appunto il partito comunista non fu più un partito nel senso dei partiti socialisti che gli si oppongono. Anzi l'essenza dei partiti comunisti sta nel loro radicale scindersi dall'azione condotta nell'ambito di un'organizzazione di partito»[11].

La soggettività autonoma della classe si definisce come tale rompendo non solo con le forme reificate dell'economia capitalistica ma anche con

[9] *Ibid.*, p. 43.
[10] *Ivi*.
[11] *Ibid.*, p. 45.

quelle che hanno caratterizzato il dominio politico della borghesia, prima fra esse il partito. Il bolscevismo ha incarnato la coscienza del proletariato proprio attraverso la rottura degli angusti limiti in cui la l'organizzazione di partito ne racchiudeva l'azione di classe. In tal modo Lukács interpretava l'esperienza bolscevica secondo una prospettiva teorica non ancora esente da una qualche influenza anarco-sindacalista: la soggettività della classe si dava solo fuori e perfino contro l'organizzazione. Ma già nei saggi di argomento più strettamente politico raccolti in *Storia e coscienza di classe*, Lukács corregge questa posizione nel senso di una sempre maggiore valorizzazione del rapporto tra la classe e il partito. Certo, proprio contro il marxismo volgare, Lukács riaffermava la centralità del metodo di conoscenza del materialismo storico come analisi delle classi. Nell'importante saggio del marzo 1920, intitolato *Coscienza di classe* egli scriveva:

> «L'opera maggiore di Marx si interrompe, in modo gravido di conseguenze sia per la teoria che per la praxis del proletariato, proprio là dove si accinge alla determinazione delle classi. Su questo punto decisivo, lo sviluppo ulteriore fu perciò affidato alle interpretazioni, al confronto tra dichiarazioni occasionali espresse occasionalmente da Marx e da Engels, ad un'autonoma elaborazione ed applicazione del metodo»[12].

Tuttavia, è solo in quanto cosciente che la classe si definisce come soggettività politica, e non solo per la sua collocazione oggettiva nel processo di produzione immediato. Si direbbe che solo sdoppiata, riflessa nella sua coscienza, essa si faccia soggetto, come tale capace di incidere praticamente nella realtà, di trasformarla. Ma si tratta, appunto, di una capacità solo latente, solo potenziale. Dalla riflessione di Rosa Luxemburg sul rapporto tra organizzazione e azioni di massa, Lukács mutua la distinzione tra «coscienza teorica, latente» e «coscienza pratica, attiva»: per la rivoluzionaria polacca se la prima viene trapiantata dall'esterno dalla socialdemocrazia e caratterizza il «periodo di dominazione del parlamentarismo borghese», la seconda matura spontaneamente nelle crisi rivoluzionarie acute, quando «è la massa stessa a comparire sulla scena politica»[13], su posizioni più avanzate di quelle delle stesse minoranze organizzate. In questo senso, coerentemente con l'impostazione luxemburghiana, anche per Lukács la crisi catastrofica del capitalismo è una delle condizioni fondamentali per l'emergere della coscienza di classe nella sua vera essenza pratica e attiva.

[12] *Ibid.*, p. 59.
[13] R. Luxemburg, *Scritti scelti*, a cura di L. Amodio, Einaudi, Torino 1975, p. 256.

È la crisi acuta dell'economia a «spingere», secondo il pensatore ungherese, la coscienza «sino all'azione». Qui Lukács sembra rovesciare la prospettiva leninista: non dall'esterno della lotta economica immediata secondo la celebre tesi del *Che fare?* di Lenin, ma piuttosto, si direbbe, dall'interno dell'azione, oltre che sulla spinta decisiva della crisi economica si genera la coscienza di classe. La teoria della spontaneità appare funzionale all'affermazione del carattere oggettivo, necessitato e non meramente ideale, ovvero etico della coscienza di classe. La coscienza si dà solo nell'azione. Lukács sottolinea significativamente coma la stessa «spontaneità delle azioni rivoluzionarie di massa» affermata dalla Luxemburg scaturisca dalla necessità della crisi[14]. Teoria del crollo e teoria della coscienza si stringono così in un nesso che appare indissolubile. Lo stato ideale della coscienza corrisponde a quello ancora solo potenziale della crisi, la cui violenta esplosione determina il concreto attualizzarsi della coscienza di classe molto più del partito. Non a caso nel saggio su Rosa Luxemburg, Lukács attribuisce a quest'ultima il merito di «avere riconosciuto che l'organizzazione è molto più una conseguenza che un presupposto del processo rivoluzionario e che solo nel processo ed attraverso il processo il proletariato stesso si costituisce in classe. Si tratta di un processo che non può essere né provocato né impedito dal partito»[15]. E tuttavia, Lukács si sforza di interpretare in senso leninista la stessa concezione luxemburghiana del ruolo dell'organizzazione: riconnettendo strettamente la coscienza di classe alla realtà concreta del suo essere sociale e quindi alla spontaneità dell'azione di massa, la Luxemburg avrebbe infatti posto le basi teoriche fondamentali per una concezione non meramente tecnica ma eminentemente politica del ruolo dell'organizzazione. Proprio nella misura in cui il partito non è da intendersi solo «come una forma di organizzazione», ad esso spetterebbe «l'alta funzione di essere portatore della coscienza di classe del proletariato, coscienza della sua missione storica»[16]. Evidente appare l'influenza della concezione luxemburghiana della strategia e della tattica rivoluzionarie così come essa si era venuta definendo nel corso della dura polemica della rivoluzionaria polacca nei confronti del revisionismo bernsteiniano. Stabilire in ogni fase del movimento un rapporto sempre organico, vivente tra mezzi e fini, tra tattica e strategia, è il compito fondamentale del partito: quest'ultimo deve precorrere e accelerare il processo di maturazione delle situazioni rivoluzionarie nei suoi momenti sociali come nelle sue conseguenze politiche, conquistando così, attraverso la concreta fissazione di tattica e mete, la direzione politica effettiva di tutto

[14] Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 53.
[15] *Ibid.*, p. 54.
[16] *Ivi*.

il movimento[17]. Una corretta concezione del ruolo dell'organizzazione poteva discendere solo superando quella scissione tra movimento e scopo finale che caratterizzava sia le posizioni revisioniste di tipo bernsteiniano che quelle di tipo blanquista, entrambe incapaci di cogliere nella totalità del processo storico il nesso vivente tra la lotta quotidiana del movimento operaio nelle fasi non rivoluzionarie e la prospettiva finale della conquista del potere, il rapporto organico tra *Endziel* e *Bewegung*.

> «Tutta la particolarità del movimento sta nel fatto che per la prima volta nella storia sono le masse popolari medesime, e 'contro' tutte le classi dominanti, a realizzare le proprie mire, ma devono collocarle al di là della società attuale, oltre di essa. Pure le masse non possono realizzare questo 'intento' che in continua lotta contro l'ordine esistente, all'interno del suo quadro. La sintesi delle grandi masse popolari con un fine trascendente tutto l'ordine esistente, della lotta di ogni giorno con la grande riforma del mondo, ecco il grande problema del movimento socialdemocratico, che conseguentemente deve anche farsi strada in tutto il proprio processo di sviluppo tra due scogli: tra l'abdicazione al carattere di massa e l'abdicazione alla meta finale, tra la ricaduta nella setta e la caduta nel movimento di riforma borghese, tra anarchismo e opportunismo»[18].

Si direbbe che solo «l'intento», ovvero l'intenzione rivoluzionaria, trascenda la realtà esistente, ma non anche la sua realizzazione, possibile solo conducendo su posizioni sempre più avanzate la lotta di massa nell'ambito dell'ordinamento presente della società e insieme nella prospettiva del suo abbattimento. Il carattere di massa del processo rivoluzionario, ovvero il fatto che l'emancipazione delle masse popolari sia opera delle masse popolari medesime, è un aspetto essenziale dell'immanenza del fine nel movimento, del nesso tra *Endziel* e *Bewegung*. Ma proprio da tali fondamentali premesse discendeva per Lukács la centralità del ruolo del partito, come unica organizzazione di classe in grado di coniugare lo scopo finale del socialismo con il processo della sua realizzazione.

> «Tuttavia nell'unità dialettica di teoria e praxis, che Marx ha riconosciuto e reso cosciente nella lotta per l'emancipazione del proletariato, non può esserci alcuna mera coscienza, né come teoria "pura", né come istanza, dover essere o mera norma dell'agire. Anche l'istanza ha qui la sua realtà. Cioè quello stato del processo storico che imprime alla coscienza di classe del proletariato un carattere 'latente

[17] *Ibid.*, p. 257.
[18] *Ibid.*, p. 151.

> e teorico', deve prendere forma corrispondente di realtà ed intervenire attivamente come tale nella totalità del processo. Questa forma della coscienza proletaria di classe è il *partito*»[19].

Possiamo dire, in termini hegeliani, che il partito costituisce per Lukács quella forma della coscienza di classe adeguata al suo concetto: solo nel partito infatti la coscienza di classe si realizza compiutamente, ovvero non soltanto come istanza etica, mera possibilità sebbene oggettiva, ma anche come concreta realtà storica. L'opposizione etica all'ordinamento capitalistico è solo l'altra faccia del fatalismo economico: se è vero infatti che lo scopo del socialismo trascende i limiti dell'ordinamento sociale presente, è altrettanto vero che il processo della sua effettiva realizzazione non potrà che svolgersi interamente sul terreno della lotta di classe. Non nel rapporto con lo scopo come mero postulato etico ma in quello con l'intero della formazione sociale capitalistica, e quindi con la totalità del processo del suo oltrepassamento, consiste il carattere universale e totale della coscienza di classe. E tuttavia tale rapporto non è da considerarsi garantito dalla spontaneità stessa del processo. Di qui la necessità del partito non solo come strumento di direzione politica del movimento e della sua azione ma anche come veicolo dell'istanza etica dello scopo ultimo del movimento.

> «La coscienza di classe è l''etica' del proletariato, l'unità della sua teoria e della sua praxis, il punto in cui la necessità economica della sua lotta di liberazione si converte dialetticamente in libertà. Mentre il partito viene riconosciuto come figura storica, come veicolo attivo della coscienza di classe, esso diventa al tempo stesso veicolo dell'etica del proletariato in lotta»[20].

Si tratta di una posizione a cui Lukács approda al termine di una tormentata riflessione sul problema dell'etica e del suo rapporto con la tattica socialista che scandisce il periodo della sua primissima formazione marxista e costituisce uno dei nuclei teorici del suo estremismo politico[21]. Di fondamentale importanza in tal senso è da considerarsi per la comprensione del Lukács di *Storia e coscienza di classe* uno scritto nel 1919, redatto quindi, come nota lo stesso pensatore ungherese, «prima della dittatura del proletariato», ovvero prima dell'esperienza della Repubblica ungherese dei Consigli, significativamente intitolato *Tattica ed etica*. Colpisce in esso

[19] *Ibid.*, p. 53.
[20] *Ibid.*, p. 55.
[21] Sul tema dell'etica nel giovane Lukács, cfr. L. Boella, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari 1977, pp. 79-100.

lo sforzo di definire in una prospettica etica e non solo di filosofia della storia, l'azione di classe del proletariato sul terreno della tattica.

> «La teoria marxista della lotta di classe, che a questo riguardo segue pienamente la formazione del concetto hegeliano, trasforma la finalità trascendente in immanente: la lotta di classe del proletariato coincide con la finalità stessa e ne è, in pari tempo, la realizzazione»[22].

Evidente appare lo sforzo di Lukács di definire l'affermata coincidenza tra la finalità del socialismo e la lotta di classe del proletariato nei termini di una processualità storica e non in quelli di un astratto postulato morale. E tuttavia la concretezza del processo storico non coincide per Lukács con la mera fatticità, oggetto della pura descrizione sociologica: se la lotta di classe è un fatto empiricamente rilevabile con i metodi del sapere specialistico, non lo è invece il suo «significato». È in fondo nella trascendenza di questo significato il nucleo teorico dell'estremismo politico del Lukács di questi anni. Evidente appare l'influenza della grande riflessione di Weber sul rapporto tra etica e politica, ovvero sulla necessità di una finalità etica come criterio di orientamento per lo stesso agire concreto del 'politico di professione'. Per un verso il fine del socialismo viene rivendicato nei termini di una weberiana 'etica dell'intenzione' avvertita come un indispensabile argine rispetto al pericolo che l'agire politico degeneri nel compromesso opportunista; per altro verso, non meno avvertita è l'esigenza di una 'etica della responsabilità' in grado di realizzare quel fine sul terreno dell'azione. Una rivendicazione unilaterale dell'immanenza dello scopo nel movimento del suo realizzarsi contiene in sé il rischio della cancellazione di fatto del fine nel movimento. Di qui la tendenza ad affermare, più nei termini di un''etica della convinzione' che in quelli di una 'etica della responsabilità', l'autonomia dello scopo, secondo una prospettiva che risente ancora dell'originaria formazione neo-kantiana del Lukács pre-marxista[23]. Al tema del rapporto tra movimento e scopo si intreccia così quello del rapporto tra scienza e azione. In quanto autonoma, l'azione non può mai scaturire dalla mera conoscenza. La conoscenza della realtà è il «presupposto», ma non può essere il «criterio» dell'azione rivoluzionaria. La processualità del movimento non toglie che l'avvicinamento al fine possa e debba comportare insieme al superamento di ogni visione evolutiva della continuità della storia anche la rinuncia o il sacrificio degli

[22] Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., p. 6.
[23] Sulla perdurante influenza neo-kantiana nel giovane Lukács marxista, cfr. l'*Introduzione* di P. Manganaro a Lukács, *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., pp. X-XIII.

stessi «interessi materiali temporanei del proletariato». Perciò nessuna *Realpolitik* poteva darsi nella prospettiva del socialismo[24]. Nessuna astratta predeterminazione del fine ultimo, dunque, ma neanche nessuna derivazione empirica di esso dalla mera continuità del processo storico sembrano darsi nella tormentatissima riflessione lukácsiana.

> «Questo processo non è un mezzo il cui significato e valore possa essere misurato col criterio di un fine che lo trascenda, esso costituisce una nuova messa a fuoco della società utopica, passo dopo passo, un balzo dopo l'altro, in corrispondenza con la logica della storia. Questo significa penetrare nell'attuale realtà sociale. Questo 'mezzo' non è estraneo alla meta (come lo era nel caso della realizzazione dell'ideologia borghese), ma al contrario rappresenta un avvicinamento dell'obiettivo al suo autoinveramento. Ciò significa che tra i mezzi tattici e l'obiettivo finale esistono dei passaggi concettualmente indeterminabili; non è mai possibile sapere in anticipo quale sarà il passo tattico che realizzerà l'obiettivo finale»[25].

Drammatico appare lo sforzo lukácsiano di preservare il carattere di totalità del processo pur nella rottura della sua continuità e del connesso rapporto di derivazione immediato dell'agire dal sapere, della prassi dalla mera conoscenza. Perciò è solo sul terreno immediato dell'azione, nella sua presenzialità, che la totalità, la concretezza della meta finale viene volta a volta afferrata dall'iniziativa rivoluzionaria. L'ambito dell'agire è in questo senso quello del possibile e non del fatto scientificamente rilevabile. Ma se l'azione può solo afferrare il possibile essa può dispiegarsi solo sulla base della libertà etica e del rischio della decisione.

> «Non è concepibile una coscienza umana che per quanto riguarda la società sia capace di affermare con l'esattezza e con la sicurezza con cui l'astronomia determina l'apparizione di una cometa, che oggi è arrivata l'ora della realizzazione dei principi del socialismo. E tanto meno può esserci una scienza in grado di affermare: "Oggi non è ancora il momento, occorre aspettare, arriverà domani o solo fra due anni". La scienza, la conoscenza possono solo indicare delle possibilità, è solamente nell'ambito del possibile che è possibile un agire morale responsabile, un vero agire umano. Ma per colui che coglie questa possibilità, non può esserci, se egli è un socialista, nessuna indecisione né esitazione»[26].

[24] *Ibid.*, p. 7.
[25] *Ibid.*, p. 6.
[26] *Ibid.*, p. 13.

La centralità del tema dell'etica come unico possibile criterio dell'azione non impedisce a Lukács di esaltare proprio nella spontaneità di quest'ultima il motore principale del divenire storico. È infatti proprio nella spontaneità rivoluzionaria dell'azione di massa, piuttosto che nel partito come organizzazione feticisticamente staccata dalla classe, che l'istanza etica si incarna inverandosi nell'effettualità storica. Ma proprio sul terreno della riflessione insieme teorica e immediatamente politica sulla sconfitta dei tentativi rivoluzionari in Ungheria e in Germania Lukács verrà via via superando ogni forma di spontaneismo per approdare a una concezione del rapporto tra partito e classe che individua nell'organizzazione non un mero «problema tecnico», ma addirittura «il supremo problema ideale della rivoluzione»[27]. Così, se ancora nel saggio su Rosa Luxemburg il carattere spontaneo e di massa dell'azione rivoluzionaria veniva assunto come un'espressione dell'immanenza dello scopo nel processo del suo realizzarsi, nel più maturo saggio sull'organizzazione che chiude *Storia e coscienza di classe* Lukács non esita a definire la spontaneità di un movimento come «soltanto l'espressione soggettiva e sul piano della psicologia di massa della sua determinatezza regolata secondo leggi puramente economiche»[28]. Un'implicita negazione del carattere empirico e psicologico della coscienza di classe cui si accompagna una più complessa visione storica della rivoluzione proletaria, delle sue forze motrici, come delle tappe che ne scandiscono il processo. Soltanto nel contesto sempre determinato e specifico di una data situazione rivoluzionaria, tale da coinvolgere accanto al proletariato l'insieme delle classi e dei gruppi sociali intermedi conquistabili alla rivoluzione, le azioni spontanee di massa possono svolgere un effettivo ruolo rivoluzionario. Lukács approda così alla teoria leniniana della natura insieme proletaria e popolare della rivoluzione socialista proprio approfondendo e portando alle sue estreme conseguenze quel metodo di analisi concreta, storico-genetica dei processi economici in cui aveva individuato il maggiore contributo teorico di Rosa Luxemburg allo sviluppo del marxismo. Viene però meno quel nesso immediato tra 'teoria del crollo' e 'teoria della coscienza di classe' che aveva caratterizzato la fase che possiamo definire 'luxemburghiana' del pensiero del giovane Lukács. Il mito della spontaneità si lega strettamente all'idea del tutto intellettualistica e anti-storica di una rivoluzione operaia pura, ovvero ad una concezione sostanzialmente deterministica ed economicistica del processo rivoluzionario. Né il «menscevismo» delle stesse masse

[27] *Ibid.*, p. 163.
[28] Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 378.

proletarie, il loro «letargo» potevano spiegarsi puramente e semplicemente con la formazione delle cosiddette «aristocrazie operaie»[29]. In realtà la sconfitta dei tentativi rivoluzionari aveva evidenziato una «crisi ideologica del proletariato»[30]. La maturità delle condizioni economiche per il passaggio al socialismo non determinava nessuno «sviluppo organico» verso di esso: di qui il rapido spegnersi delle mobilitazioni puramente spontanee delle masse e il determinarsi di condizioni favorevoli alla borghesia nella gestione e nel parziale superamento della stessa crisi economica. Ma è la stessa riflessione sull'esperienza sovietica e i suoi complessi e drammatici sviluppi a condurre Lukács a un distacco sempre più netto dalle iniziali posizioni luxemburghiane e insieme a un'assimilazione sempre più matura e consapevole della concezione leniniana del partito. Particolarmente significativo ci appare in tal senso il saggio contenuto in *Storia e coscienza di classe* dedicato alla *Critica della Rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg. In esso Lukács riconduce la sottovalutazione luxemburghiana del ruolo del partito a una concezione sostanzialmente errata della natura della rivoluzione e delle sue stesse motrici, fondata su una «sottovalutazione sia dell'importanza degli elementi non proletari al di fuori della classe, sia del potere di ideologie non proletarie all'interno del proletariato stesso»[31]. La fortissima sottolineatura del carattere «artificiale» e «violento» del processo di transizione al socialismo su cui continuamente ritorna la riflessione lukácsiana conduce a una più accentuata rivendicazione dell'importanza politica e «spirituale» del ruolo del partito come principale soggetto politico della rivoluzione. Dal carattere non organico della rivoluzione discende la centralità dell'organizzazione. Il partito non è più soltanto un momento per quanto importantissimo della totalità del processo ma l'unico soggetto politico in grado di dare ad esso sulla base del metodo leniniano dell'analisi concreta della situazione concreta, ovvero della congiuntura, del 'momento giusto', una direzione nel senso della rivoluzione. Lukács si avvicina così proprio nella sua riflessione sul partito a una concezione del tempo e della temporalità storica non priva di affinità con quella che negli stessi anni Walter Benjamin definiva nel suo grande saggio del 1921 sulla violenza rivoluzionaria come rottura del *continuum* storico. Del resto, come si è già visto, lo stesso impianto crollista della sua concezione della crisi e della transizione lo conduce a una fortissima sottolineatura del ruolo della violenza nella genesi delle formazioni economico-sociali. Il partito si configura così non tanto come l'espressione suprema di un processo organico e

[29] Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, cit., p. 144.
[30] Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 382.
[31] *Ibid.*, p. 338.

spontaneo di transizione da un ordinamento sociale all'altro quanto come l'unico soggetto in grado di opporsi, attraverso l'organizzazione della violenza rivoluzionaria, alla violenza su cui si regge l'ordine borghese. Certo, anche la forma organizzativa del partito deve essere concepita in termini processuali e non reificati[32]: il concreto momento della «decisione» spezza infatti il *continuum* della storia e nello stesso tempo ne riassume, mediandolo, il processo. L'immediatezza dell'azione rivoluzionaria organizzata, la sua violenza, non toglie che la sua profonda giustificazione storica discenda pur sempre dalla natura di processo della transizione, ovvero, luxemburghianamente, dal suo carattere di massa. Certo, la totalità si dà soltanto nella congiuntura e non prima di essa e soltanto in essa può essere afferrata. Ma l'immediatezza dell'azione che si dispiega in maniera apparentemente istantanea è in realtà il condensato della totalità del processo, il risultato di una mediazione. Ed è proprio in virtù del suo carattere di risultato che l'istante rivoluzionario appare afferrabile e non puramente effimero e passeggero.

> «Il concreto qui ed ora nel quale il divenire si risolve nel processo, non è più un istante passeggero ed inafferrabile, sfuggente immediatezza, ma il momento della mediazione più profonda ed articolata, il momento della decisione, della nascita del nuovo»[33].

Ma solo il partito è in grado di cogliere il nesso, mai garantito *a priori* e sempre storicamente problematico, tra totalità e congiuntura. Perciò è l'iniziativa rivoluzionaria dell'organizzazione d'avanguardia e non l'azione di massa del proletariato a decidere del destino e degli stessi concreti sviluppi della rivoluzione. È in virtù della sua decisione politica che l'istanza di per sé solo ideale, etica del fine si inscrive nella concretezza del processo storico. Il decisionismo etico si fa così politico, mentre la stessa teoria della coscienza di classe viene in definitiva profondamente modificata e rielaborata. L'idealità etica della coscienza di classe si invera adesso nel partito di quadri leniniano come «figura autonoma della coscienza di classe proletaria»[34]. Il suo carattere di figura autonoma giustifica la sua formale 'separazione' organizzativa dalla classe, come il suo carattere di presupposto del processo rivoluzionario. Basato sulla più rigorosa selezione dei suoi membri come dei suoi gruppi dirigenti e sulla massima disciplina interna, il partito leniniano costituisce infatti l'unica forma di organizzazione in

[32] *Ibid.*, pp. 390-391.
[33] *Ibid.*, p. 268.
[34] *Ibid.*, p. 407.

grado di conciliare l'immediatezza dell'azione con la superiore coscienza del fine, superando quella contrapposizione tra «etica dell'intenzione» ed «etica della responsabilità» che abbiamo visto scandire drammaticamente la riflessione politica di Lukács. Sarebbe del tutto fuorviante interpretare questo cruciale momento dell'evoluzione del suo pensiero come un semplice passaggio dall'ipostatizzazione della coscienza di classe a quella del partito. In realtà, la contraddizione che non cessa di tormentare la riflessione del giovane Lukács tra l'idea della rivoluzione come processo e quella del suo risolversi nell'immediatezza dell'azione, vero e proprio nucleo tragico del suo pensiero, trova soltanto nell'organizzazione d'avanguardia il suo unico possibile momento di sintesi o di conciliazione. Tale conciliazione non toglie tuttavia il carattere pur sempre di forma, o di figura autonoma, del partito, e quindi la sua fissazione e separazione organizzativa dalla classe.

> «Infatti il partito comunista rivela la propria superiorità come forma organizzativa rispetto alle altre organizzazioni di partito proprio perché in esso – per la prima volta nella storia – il carattere attivamente pratico della coscienza di classe si afferma da un lato come principio che influisce *immediatamente* sulle singole azioni di ogni individuo, dall'altro e al tempo stesso come il fattore che contribuisce *consapevolmente* a determinare lo sviluppo storico»[35].

Ritorna così, all'altezza di una profonda assimilazione della dialettica marxista e leninista, il tema del conflitto tra 'vita' e 'forme' che aveva impegnata e tormentata la riflessione del Lukács premarxista. Ora tale conflitto ritorna in connessione con il tema del rapporto dialettico, del nesso di unità e separazione tra classe e partito, tra classe e coscienza di classe. La tensione alla forma che ne *L'anima e le forme* si dispiegava in un tragico conflitto con la processualità e la temporalità della storia, si dà adesso come disciplina di partito, vissuta e intesa come il superamento di una concezione meramente individualistica e quindi 'passiva', puramente formale, della libertà. Anche come individuo, il membro del partito è libero e perciò attivo soltanto se nella sua attività è coinvolta la sua «personalità complessiva». In questo senso l'apparente sacrificio della libertà individuale imposto dalla «disciplina» e dalla centralizzazione come dalla gerarchia e divisione tecnica del lavoro caratteristiche dell'organizzazione di partito, acquista un significato spirituale antitetico alla natura tecnico-burocratica delle forme di organizzazione politica dominanti nell'epoca

[35] *Ibid.*, p. 392.

della *Zivilisation* e al tipico rapporto di complementarietà tra l'astratto «volontarismo» dei «capi» e la «passività della massa» che le caratterizza: il ritorno di forme di potere politico di tipo carismatico o cesaristico è soltanto l'altra faccia del vuoto formalismo della politica parlamentare e della passivizzazione delle masse che ne consegue. «Lukács – è stato giustamente scritto – rappresenta nella storia della cultura europea del nostro secolo il momento teoricamente più altro e storicamente più influente dell'incontro fra ideologia della *Kultur* e marxismo»[36]. Ma proprio sul terreno della riflessione sul partito leniniano, l'acquisizione di una concezione più rigorosa e stringente del nesso tra politica e organizzazione lo conduce ad una più realistica valutazione storica, ben lontana dalla mera condanna 'umanistica' del loro disvalore, delle istituzioni economiche e politiche della cosiddetta *Zivilisation*[37]. La costituzione del partito comunista costituisce l'inizio del lungo e complesso processo di superamento della *Zivilisation* capitalistica, della sua weberiana razionalità soltanto formale, tecnica, caratterizzata dalla rottura di ogni nesso organico tra economia e ideologia, tra il libero agire del singolo e la totalità, tra «uomo e storia»[38]. Il nesso tra «liberta» e «disciplina» connota in senso «spirituale» la natura dell'organizzazione di avanguardia differenziandola dalla forma borghese del partito 'parlamentare'. Ma a Lukács non sfugge il carattere sempre storicamente problematico di quel nesso e quindi il pericolo sempre presente e per un lungo periodo inevitabile che l'aspetto meccanico e burocratico dell'organizzazione si intrecci o prevalga su quello «spirituale». Il partito comunista è pur sempre una macchina organizzativa funzionale ad un «agire secondo scopi».

> «Non essendo fondata sul carattere umano dell'uomo, la divisione del lavoro, se da un lato irretisce gli uomini nella loro attività, trasformandoli in semplici *routiniers*, in meccanici esecutori delle loro occupazioni, dall'altro porta al tempo stesso all'estremo di un

[36] Cfr. G.M. Cazzaniga, *'Kultur' e 'Zivilisation' nel giovane Lukács*, in *Gyorgy Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, a cura di D. Losurdo, P. Salvucci e L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1986, p. 278.

[37] In questo senso, a distanza di quattro decenni, mostra qualche limite il brillante saggio sul giovane Lukács di Massimo Cacciari, la cui critica radicale alla teoria politica del pensatore ungherese e al suo 'luxemburghismo' muove da una quasi assimilazione della concezione leniniana dell'organizzazione di classe al modello weberiano di partito e più in generale alle forme di organizzazione burocratica e parlamentare della *Zivilisation* capitalistica. Cfr. M. Cacciari, *Sul problema dell'organizzazione. Germania 1917-1921*, in G. Lukács, *"Kommunismus" 1920-1921*, Marsilio, Padova 1972, in particolare pp. 52-57.

[38] Id., *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 392.

> egoismo brutale, avido di possesso e di onori, la loro coscienza individuale, divenuta essa stessa vuota ed astratta, non essendo possibile trovare soddisfazione ed una libera esplicazione della propria vita personale nell'attività stessa. Queste tendenze non possono non continuare ad agire anche nel partito comunista, che non ha mai avuto la pretesa di trasformare miracolosamente nel loro intimo gli uomini che ne fanno parte. Tanto più che le necessità di un agire secondo scopi impongono anche ad ogni partito comunista un'ampia ed effettiva divisione del lavoro, che racchiude necessariamente in sé pericoli di irrigidimento, di burocratizzazione, di corruzione, ecc.»[39]

Per molti aspetti, essa stessa espressione della *Zivilisation* a cui pure si oppone, l'organizzazione comunista si configura in tal mondo come una forma politica storicamente transitoria e insieme come una vivente prefigurazione e anticipazione della futura libertà nel comunismo. Se nel *Tramonto dell'occidente* Spengler aveva individuato proprio nella «politica di partito» la più evidente manifestazione dell'estinzione della politica nel mondo artificiale della *Zivilisation*, Lukács vede nel partito comunista la più potente antitesi al dominio di quest'ultima[40]. L'organicità del nesso tra movimento e fine, tra spontaneità e coscienza, spezzata nel processo storico, si ricostituisce nel partito la cui organizzazione è perciò da considerarsi, a dispetto della sua 'artificialità' e formale separatezza che ne fanno ancora una forma della *Zivilisation*, come l'embrione di una nuova società organica, di una nuova *Kultur*[41].

[39] *Ibid*., pp. 413-414.
[40] Sulla centralità del tema del partito nella riflessione politica di Spengler sul rapporto tra *Kultur* e *Zivilitation*, cfr. G. Raciti, *Per la critica della notte. Saggio sul 'Tramonto dell'occidente' di Oswald Spengler*, Mimesis, Milano 2014, pp. 97-110. Raciti definisce giustamente la nozione spengleriana di «coscienza di ceto», contrapposta dall'autore de *Il tramonto dell'Occidente* all'«opinione di partito» come un «grottesco pendant» alla categoria lukácsiana di coscienza di classe. Nell'ottica splengleriana così come viene definita da Raciti, la riflessione lukácsiana sul tema dell'organizzazione potrebbe essere interpretata come la ricerca di una *Zivilisation* 'organica'.
[41] Fondamentale è in tal senso da considerarsi il saggio del 1920 di Lukács su *Vecchia e nuova 'Kultur'*, in Lukács, *"Kommunismus" 1920-1921*, cit., pp. 138-152.

Stefano Petrucciani

È superato Marx? L'ultimo confronto di Theodor W. Adorno con la teoria marxiana

Il confronto di Theodor W. Adorno con il pensiero di Marx è un elemento costante della sua riflessione. Un punto d'arrivo molto interessante di questo 'corpo a corpo' è un testo che Adorno scrive nel 1968; esso viene presentato dal filosofo francofortese prima come relazione introduttiva al XVI congresso della Società tedesca di Sociologia che, per ricordare il centocinquantesimo anniversario della nascita di Marx, aveva scelto di mettere a tema la domanda: *Tardo capitalismo o società industriale?*[1]. Successivamente il testo viene letto nel grande simposio su Marx che si tiene a Parigi dall'8 al 10 maggio 1968 (mentre la rivolta studentesca è in pieno svolgimento) per essere poi pubblicato negli atti del suddetto convegno col titolo *È superato Marx?*[2].

La domanda che la Società tedesca di Sociologia vuole mettere a tema nel suo convegno, e alla quale Adorno cerca di rispondere con la sua relazione, è molto chiara: il concetto di capitalismo, nei modi in cui è stato delineato da Marx, è ancora utile per comprendere il mondo contemporaneo e per svolgerne la critica? Oppure è più pertinente servirsi di concettualizzazioni diverse, come ad esempio quella di «età della tecnica», cara a coloro che si richiamano alla filosofia di Heidegger o alla tradizione della *Kulturkritik*?

Il ragionamento che Adorno svolge per rispondere è molto articolato e complesso, perché implica almeno due ordini di riflessioni: in primo

[1] La relazione di Adorno si trova in Th.W. Adorno, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 314-330.

[2] Il testo, quasi identico a quello intitolato *Tardo capitalismo o società industriale?*, apparve in *Colloque Marx*, Éditions Mouthon, Paris 1969, e in italiano in *Marx Vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, a cura di M. Spinella, 2 voll., Mondadori, Milano 1969, pp. 19-35.

luogo si tratta di chiedersi se la società del tardo ventesimo secolo si sia trasformata in modo tale da rendere inapplicabili le categorie marxiane, che invece potevano funzionare per decifrare le dinamiche sociali del secondo Ottocento. Ma ciò non è sufficiente: è necessario infatti anche domandarsi se non vi siano nella teoria di Marx dei limiti di fondo, cioè se essa non fosse inadeguata, per certi aspetti, già nel momento in cui veniva formulata. Adorno si sofferma soprattutto sul primo tipo di questioni, ma non tralascia quelle del secondo ordine. Conviene perciò innanzitutto chiedersi quali siano, dal suo punto di vista, le grandi trasformazioni sociali che rendono alcune categorie marxiane non più adeguate a fornire un orientamento nell'orizzonte della contemporaneità.

1. *Le 'previsioni' della teoria marxiana*

Avviando la sua riflessione, Adorno si sofferma innanzitutto, molto rapidamente, sulla questione, assai discussa nel marxismo novecentesco, se dalla teoria di Marx si possano ricavare previsioni circa l'andamento del corso storico e se esse abbiano trovato riscontro nel modo in cui le cose sono effettivamente andate. In effetti, Adorno ritiene che tesi 'previsionali' come la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, l'immiserimento crescente delle classi lavoratrici, la presenza di tendenze che portano verso il crollo del sistema costituiscano una parte rilevante della visione marxiana: se esse non si sono avverate, ciò proietta un'ombra non trascurabile sulla validità della teoria nel suo complesso.

In linea con le analisi svolte da diversi esponenti della Scuola di Francoforte dagli anni Trenta agli anni Sessanta, tuttavia, le considerazioni di Adorno non mettono capo né a un rifiuto né a un'accettazione di questo tipo di previsioni. Se comprendiamo bene, la tesi di Adorno è che quelle individuate da Marx come conseguenze (distruttive, catastrofiche o socialmente insostenibili) dello sviluppo capitalistico derivino rigorosamente dal modello teorico che egli sviluppa nella sua critica dell'economia politica. Per Adorno, è indubbiamente vero che queste previsioni non si sono verificate, ma ciò non dipende da problemi interni al modello stesso, quanto dal fatto che la concretezza delle dinamiche socio-politiche ha generato tali e tante innovazioni e trasformazioni degli assetti socio-economici da rendere il modello sempre più lontano dalla realtà. Per dirla con le parole di Adorno:

> «Marx poteva limitarsi a chiedersi se il capitalismo, nelle categorie dinamiche che gli sono proprie, corrispondesse al modello dell'economia

> liberale, e poteva costruire dal canto suo una teoria pressoché sistematica a partire da una negazione determinata del sistema teorico che si trovava di fronte. Ma dopo di allora l'economia di mercato si è frantumata a tal punto che sfugge a un qualsiasi confronto di questo genere; l'irrazionalità della struttura dell'economia contemporanea impedisce una elaborazione razionale in campo teorico»[3].

Credo che la tesi di Adorno si possa ritradurre qui in questi termini: se avesse funzionato secondo le sue pure dinamiche fissate nelle coordinate dell'economia liberale il capitalismo avrebbe generato esiti socialmente catastrofici; ma non è andata così perché sono intervenuti dei mutamenti che hanno trasformato completamente il quadro.

Il mutamento più evidente (non solo rispetto alla realtà storica, ma soprattutto rispetto allo schema teorico dell'economia liberale) è l'intreccio della politica con l'economia, la presenza dello Stato come investitore, consumatore, stabilizzatore della dinamica economica, erogatore di sussidi, servizi e prestazioni sociali in assenza delle quali, si potrebbe ipotizzare, assisteremmo a un impoverimento delle classi lavoratrici ancor più grave di quello ipotizzato da Marx; e si potrebbe aggiungere che negli ultimi anni vi assistiamo realmente, nel senso che disoccupazione e immiserimento crescono quanto più gli Stati in crisi da debito riducono le loro prestazioni.

Diventa dunque essenziale il tema dell'intervento della politica nell'economia, che per un verso è esterno rispetto alla pura dinamica economica, per altro verso è richiesto da essa. «La politica di interventi economici non è, come pensa la vecchia scuola liberale, intrapresa indipendentemente dal sistema, ma è immanente al sistema, è una incarnazione delle sue autodifese»[4]. «Nella politica di intervento si manifesta la capacità di resistenza del sistema, ma anche, indirettamente, la validità della teoria del suo crollo»[5]. E peraltro anche Adorno ricorda, come accennavamo poc'anzi, che «di per se stesso, il modello del capitalismo non si è mai presentato in una forma così pura quale gli viene attribuita dall'apologia liberale. Già nella critica di Marx all'ideologia veniva dimostrato quanto poco il concetto che la società borghese si faceva di se stessa corrispondesse alla realtà»[6]. Queste cose Adorno le aveva dette ancora più chiaramente nel saggio inedito del 1942 intitolato *Riflessioni sulla teoria delle classi*, dove appunto spiegava che il successo dei vincitori nella lotta concorrenziale, di

[3] Th.W. Adorno, *È superato Marx?*, in *Marx vivo*, cit., p. 24.
[4] *Ibid.*, p. 32.
[5] *Ibid.*, p. 33.
[6] *Ivi*.

cui si riempiono la bocca il liberalismo e il neo-liberismo, non dipende solo o tanto dalla loro efficienza competitiva, ma risale in gran parte a fattori extraeconomici: «Dipende dalla forza del capitale – che si è formato fuori del meccanismo concorrenziale – con cui essi entrano nella concorrenza, dal potere politico e sociale che rappresentano, dalla vecchia e nuova preda conquistadoriale, dall'alleanza con la proprietà feudale, che l'economia concorrenziale non ha mai liquidato sul serio, dal rapporto con l'immediato apparato di potere militare»[7]. Insomma, se è vero che l'economia non ha mai funzionato secondo la rappresentazione che ne dà il liberalismo, ciò è tanto più evidente nel mondo contemporaneo, dove sembra farsi strada «la prospettiva che la guida dei processi economici sia trasferita nelle mani del potere politico»; questa «è certo una conseguenza della probabile dinamica del sistema, ma contiene in sé anche una oggettiva irrazionalità» nel senso che rende più difficile la costruzione di una teoria coerente e «pressoché sistematica» come quella marxiana[8].

2. *Primato dell'economia o primato della politica*

Ciò che non risulta del tutto chiaro, però, è se queste trasformazioni modifichino per un aspetto essenziale quella che era stata la visione marxiana, ovvero implichino la transizione a una forma di società nella quale al primato dell'economia subentra (o viene restaurato) quello della politica. Questa era la direzione di pensiero che alcuni francofortesi avevano imboccato tra la fine degli anni Trenta e i primi Quaranta, sulla scorta della teoria pollockiana del 'capitalismo di Stato' fatta propria, in buona sostanza, anche da Horkheimer. La prospettiva che così si veniva delineando era quella di una società dove la chiave del potere e della dominazione non risiedeva più marxianamente nel monopolio dei mezzi di produzione[9], ma diventava immediatamente politica: al posto del dominio mediato attraverso il controllo delle risorse produttive subentrava il diretto potere di comando dei capi degli apparati economici, burocratici e partitici. Una svolta teorica che, sia ben chiaro, aveva le sue buone ragioni, in quanto proprio gli sviluppi dell'Unione Sovietica, oltre a quelli dei regimi nazisti e fascisti, avevano dimostrato che il dominio può sopravvivere all'economia

[7] Id., *Riflessioni sulla teoria delle classi*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 331-349, p. 336.
[8] Id., *È superato Marx?*, cit., p. 24.
[9] Su questa e su altre questioni dell'interpretazione adorniana di Marx si può leggere utilmente il saggio di S. Jarvis, *Adorno, Marx, Materialism*, in *The Cambridge Companion to Adorno*, a cura di T. Huhn, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 79-100.

pianificata, e che dunque il suo esercizio mediato dal mercato e dal capitale poteva anche essere considerato come proprio di una fase destinata a chiudersi con l'avvento dell'amministrazione totale.

L'ultimo Adorno (il filosofo morirà infatti nel 1969) sembra però prendere le distanze da questa linea di pensiero che egli stesso aveva fatto propria nel già ricordato saggio del '42 sulla teoria delle classi. È vero che, in un passaggio del testo del '68, Adorno accenna ancora alla prospettiva che «la guida dei processi economici sia trasferita nelle mani del potere politico»[10]. Non è sicuramente questa, però, l'opzione prevalente nel saggio del '68. Talvolta si delinea un abbozzo di teoria dualistica delle fonti del potere, come ad esempio quando Adorno scrive che i rapporti di produzione «non riguardano più soltanto la proprietà, ma anche l'amministrazione, sino al ruolo dello Stato come capitalista globale»[11]. Si potrebbe quindi parlare di una classe dominante a due poli (proprietari e amministratori) andando in una direzione simile a quella imboccata recentemente dal neomarxismo di Jacques Bidet[12]. Ma ad Adorno non interessa in realtà approfondire questo filone.

Anzi, la tesi sviluppata nel testo del '68, e in molti altri luoghi, è che la visione marxiana della dominazione sociale legata al concetto di capitalismo resti un punto di riferimento decisivo anche per comprendere le dinamiche della società contemporanea; «il dominio sugli uomini continua a esercitarsi attraverso il processo economico, di fronte al quale non più soltanto le masse, ma anche i possessori di capitale vengono ridotti a oggetto. Secondo la vecchia teoria, essi sono divenuti una mera funzione del proprio apparato di produzione»[13]. E proprio per questo, aggiunge, il problema tanto discusso della cosiddetta «rivoluzione manageriale» (dal titolo di un famoso libro di James Burnham) ha un'importanza del tutto secondaria: proprietari e manager agiscono infatti entrambi come mere funzioni della logica astratta dell'accumulazione capitalistica.

Nella riflessione di Adorno sembrano quindi convivere due linee difficilmente componibili. Per un verso, se seguiamo la tesi di ascendenza horkheimeriana del primato della politica, vengono in primo piano i rapporti di dominio inteso in modo non economicistico, e anzi nel senso del riconoscimento di un forte spazio alla soggettività delle cricche e delle oligarchie dominanti, che si servono del meccanismo economico molto

[10] Adorno, *È superato Marx?*, cit., p. 24.
[11] *Ibid.*, p. 28.
[12] Cfr. ad esempio J. Bidet, *Il capitale. Spiegazione e ricostruzione*, a cura di E. Piromalli, manifestolibri, Roma 2010.
[13] Adorno, *È superato Marx?*, cit., p. 25.

più di quanto non siano ad esso asservite. E questa, come abbiamo detto, è anche la linea che si trova nell'inedito adorniano del 1942 sulla teoria delle classi.

A questa prospettiva se ne contrappone un'altra che potremmo definire iper-ortodossamente marxiana, secondo la quale la legge di sviluppo della totalità, che ha il suo germe nel principio di scambio che si sviluppa nel capitale e nell'accumulazione, domina sul processo sociale come un meccanismo ferreo e inintenzionale, rispetto al quale le soggettività hanno solo una consistenza apparente.

> «Gli uomini sono ancora quali apparivano attraverso l'analisi marxista della metà del XIX secolo: appendici delle macchine; e non soltanto nel senso letterale degli operai che sono costretti ad adattarsi alle caratteristiche delle macchine che essi azionano, ma anche molto al di là, in senso metaforico, in quanto sono obbligati, sin nelle loro emozioni più profonde, a integrarsi nel meccanismo sociale quali portatori di un ruolo determinato, e a modellarsi su di esso senza riserve. Anche oggi, come nel passato, si produce in vista del profitto: ma assai più di quanto fosse possibile prevedere ai tempi di Marx, i bisogni sono diventati una funzione dell'apparato produttivo, e non viceversa»[14].

A chi, basandosi proprio sul fatto degli interventi statali e delle tendenze pianificanti, sostiene che il capitalismo possa sottrarsi all'anarchia della produzione e pertanto non sia più capitalismo, Adorno obietta che «il destino sociale dell'individuo rimane ancora casuale quanto prima» e che, anche se è vero che si marcia verso una «società organizzata»[15], non siamo però entrati in una fase storica completamente nuova, quella del capitalismo di stato e del primato della politica sull'economia di cui parlavano i testi di Horkheimer (e di Adorno) degli anni Quaranta. Anzi, siamo ancora nell'orizzonte determinato dal capitalismo, anche se il suo dominio è ormai quello di un meccanismo che procede secondo la sua legge autonoma e che si potrebbe ben riassumere nella formula di Nietzsche: «Un gregge, ma nessun pastore». «Ma in essa si nasconde ciò che egli non voleva scorgere: la vecchia oppressione sociale, che è soltanto divenuta anonima»[16].

Come vedremo meglio tra breve, la rottura col vecchio capitalismo più o meno liberale è data dalla prevalenza dei rapporti di produzione sulle forze produttive; dall'integrazione sociale attraverso il consumo e dalla

[14] *Ibid.*, p. 26.
[15] *Ivi*.
[16] *Ibid.*, p. 25.

conseguente fine della coscienza di classe; dal fatto che la produzione è diventata direttamente generatrice di bisogni ad essa adeguati (anziché orientarsi su bisogni in gran parte preesistenti); dal controllo e dalla stabilizzazione del ciclo economico attraverso l'intervento statale. Ma la continuità è data dalla persistenza più che mai inattaccabile dei processi di 'estraniazione' sociale che caratterizzano appunto il capitalismo: proprio nel senso di Marx, le relazioni sociali da essi stessi generate si contrappongono agli uomini come un destino estraneo, che li domina anziché essere da loro dominato. In sintesi potremmo dire che a una teoria del tardo capitalismo che rimane abbastanza incerta nella definizione delle sue caratteristiche si affianca una conclusione decisamente univoca, che ribadisce il predominio di una logica autonoma che governa la totalità imponendosi sopra la testa dei soggetti.

3. *L'eclissi delle contraddizioni marxiane*

Nel quadro così delineato si inserisce perfettamente una riflessione sull'eclissi di quelle che per Marx erano le grandi contraddizioni che insidiavano la stabilità dell'ordine capitalistico, e cioè da un lato il conflitto tra le classi e dall'altro la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione: due dimensioni che per Marx sono, come è ovvio, assolutamente intrecciate, perché il conflitto non è altro che l'espressione soggettiva di una contraddizione che ha una sua ben precisa consistenza oggettiva. La tesi di Adorno non è che nel tardo capitalismo siano scomparse le classi, ma che sia invece del tutto evaporata quella coscienza di classe del proletariato che, nella visione di Marx e ancor più in quella di Lukács, costituiva uno snodo essenziale per l'organizzazione di un conflitto capace di superare l'assetto capitalistico della società. Per Adorno vale la constatazione empirica secondo la quale è ormai «impossibile parlare di una coscienza di classe del proletariato nei paesi capitalistici decisivi»; i lavoratori sono sempre più «integrati nella società borghese e nei suoi punti di vista; cosa, questa, che era impossibile prevedere nel corso della rivoluzione industriale e immediatamente dopo di essa, quando il proletariato industriale veniva reclutato tra i poveri e si trovava, per così dire, all'esterno della società»[17]. In sostanza, la tesi di Adorno, che su questo punto si era espresso chiaramente già nei *Minima moralia*, è che né agli operai industriali né in generale ai lavoratori può essere più attribuita

[17] *Ibid.*, p. 23.

una qualche capacità di costituirsi come forze antagonistiche rispetto ai rapporti sociali dominanti; per Adorno, i lavoratori «mancano non solo di solidarietà di classe ma di ogni coscienza del fatto di essere oggetto e non soggetto del processo sociale»[18].

È piuttosto singolare che queste tesi vengano ribadite proprio in un anno, il 1968, che avrebbe visto una straordinaria ripresa di movimenti non solo studenteschi, ma anche operai, in importanti Paesi europei come la Francia e l'Italia. Sta di fatto, però, che nei quasi cinquant'anni che ci separano dal saggio adorniano queste tesi sembrano essere divenute vere, attestando così quanto avesse visto nel profondo la pessimistica lucidità dello studioso francofortese.

Le ragioni di questa 'integrazione' dei lavoratori sono ovviamente molteplici, e Adorno nei suoi scritti non ha mancato di metterle tante volte in risalto. Sostanzialmente, il processo di assimilazione dell'esteriorità operaia ha due facce, talmente evidenti che non vale la pena di dedicar loro troppe parole. Vi è una faccia materiale, fatta di concretissimi miglioramenti delle condizioni di vita per le classi lavoratrici dei Paesi capitalistici più avanzati: accesso a beni di qualità e quantità maggiore (cibo, vestiario, abitazioni, trasporti); e in molti casi anche a servizi forniti dallo Stato sociale. Altrettanto importante è però l'assimilazione simbolica, che passa fondamentalmente attraverso l'industria culturale, l'ideologia consumista, la colonizzazione dell'immaginario, i sofisticati meccanismi (che hanno origine nel mondo della pubblicità, ma poi si diffondono ovunque) che generano nei destinatari l'adesione a quei modelli di vita che sono necessari perché il meccanismo economico possa perpetuarsi. Questo secondo aspetto però funziona, giova ricordarlo e Adorno non lo dimentica, perché trova conferme sul terreno della effettiva crescita del benessere materiale, tale che i lavoratori hanno ormai (fortunatamente) da perdere molto più delle loro catene.

Ma quali sono le conseguenze che da questo ragionamento si devono trarre? Ci si può limitare a sostenere, senza tentennamenti, che i lavoratori dei paesi industriali costituiscono ancora una classe sfruttata, alla quale manca però la coscienza dello sfruttamento? La risposta di Adorno a questa domanda, difficile per chiunque nel tardo Novecento volesse richiamarsi al marxismo, ha diverse sfaccettature. In primo luogo va osservato che nel pensatore francofortese non si trova quello che invece sarebbe stato necessario, e cioè una approfondita messa in questione dell'impianto teorico della teoria marxiana del plusvalore e dello sfruttamento, che pure non era passata indenne attraverso i dibattiti economici del secolo.

[18] *Ivi*.

Anche qui, come altrove, Adorno sembra diviso tra una certa fedeltà al dettato marxiano e la consapevolezza della fragilità di alcuni aspetti della teoria. Era proprio la dottrina del plusvalore – sostiene giustamente – che «doveva spiegare, sul piano obiettivo dell'economia, i rapporti di classe e l'accrescersi dell'antagonismo di classe». Ma se questa dottrina entra oggettivamente in crisi, perché – come osserva Adorno stesso – viene espulsa dall'economia accademica e difesa debolmente anche dai tentativi neomarxisti, vuol dire che in fondo c'è qualcosa che non va, che la realtà sfugge alla sua presa. E questo accade soprattutto, secondo le veloci osservazioni adorniane, perché ciò su cui essa era basata, cioè l'apporto del lavoro vivo alla produzione di beni, diventa sempre più marginale in seguito alla crescita esponenziale del progresso tecnico. Anche se in questo contesto non lo cita, si potrebbe dire che Adorno va nella stessa direzione del Marx dei *Grundrisse*, che aveva ipotizzato un'obsolescenza della dottrina del valore nell'epoca ventura della produzione automatizzata. Non basta perciò dire che gli sfruttati rimangono sempre tali, ma senza la coscienza di esserlo. La situazione sembra molto più complicata di così, e spinge Adorno a scrivere una frase piuttosto sibillina: se, «nei paesi più tipici per i rapporti di classe, non si profila per un lungo periodo la coscienza di classe; quando i problemi del proletariato si presentano in forma mistificata, la quantità si trasforma in qualità e il sospetto che ci si muova nell'ambito di concetti mitologici può sì venir precluso mediante un decreto, ma non certo eliminato dal pensiero»[19]. Una conclusione, direi, onestamente problematica, che in ultima istanza non propende né per una critica radicale del concetto di sfruttamento né per un suo salvataggio.

4. *Forze produttive e rapporti di produzione*

Accanto al conflitto di classe, l'altra grande contraddizione disinnescata è quella che, nel pensiero di Marx e nella vulgata, si doveva determinare tra forze produttive e rapporti di produzione. Per Adorno anche questa dialettica è finita perché le forze produttive invece di tendere, con il loro sviluppo, a rompere la gabbia dei rapporti di produzione[20], sono ormai perfettamente funzionali ai rapporti stessi. Questi, «in virtù della loro mera volontà di conservazione, hanno ulteriormente asservito le forze produttive da essi stessi scatenate, mediante rappezzature e misure

[19] *Ibid.*, p. 24.
[20] *Ibid.*, p. 28.

particolari. È tipica della nostra epoca la preponderanza dei rapporti di produzione sulle forze produttive, che tuttavia già da tempo si fanno beffe di tali rapporti»[21].

Per questo aspetto, però, l'analisi adorniana sembra procedere in modo un po' troppo veloce, scostandosi da quella che era l'effettiva problematica marxiana. Il nodo che Marx, andando potentemente controcorrente, metteva a fuoco, già a partire dalle pagine del *Manifesto*, era molto semplice: i rapporti capitalistici diventano un freno per quello stesso sviluppo delle forze produttive al quale in un primo momento hanno dato un eccezionale impulso. Ragionevolmente, ciò vuol dire che dentro quei rapporti non è possibile produrre e distribuire tutto ciò che fisicamente si potrebbe produrre: perché dove manca la possibilità di produrre con profitto i lavoratori resteranno inoccupati e la capacità produttiva resterà sottoutilizzata; e vi sarà dunque una gran quantità di energie potenziali che non verranno usate a beneficio della comunità umana. Ma il problema di questa sottoutilizzazione è che per un verso essa è ciclica, cioè legata alla dinamica delle crisi (come anche in tempi recenti si è visto in modo chiarissimo), per altro verso procede invece con un andamento di lungo periodo, in forza del quale accade che dopo una fase gloriosa il capitalismo tenda alla stagnazione o alla bassa crescita, ovvero le possa contrastare solo grazie all'incremento del settore non capitalistico. Se di contraddizione si può sensatamente parlare, dunque, essa va intesa nel senso che il capitalismo sviluppa le forze produttive mentre al tempo stesso anche le limita, sia in modo ciclico che in modo tendenziale nel lungo periodo. Se questo primo aspetto ha trovato anche in tempi recentissimi conferma nella realtà, non c'è invece traccia, all'orizzonte, di una verifica dell'ipotesi marxiana di un punto di rottura dove le limitazioni imposte dal capitalismo diventano così gravi che l'intero sistema risulta insostenibile. O meglio, a questo punto di rottura ci si avvicina nelle grandi crisi che poi vengono, attraverso una serie di meccanismi politici ed economici, superate, ovviamente con pesanti costi umani.

Nel modo in cui la interpreta Adorno, invece, la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione è vista principalmente sotto l'angolo visuale della questione della tecnica. Le forze produttive non entrano in contraddizione con i rapporti perché gli sviluppi della tecnica sono determinati dai rapporti capitalistici in cui si inscrivono, e non possono dunque costituire una minaccia per tali rapporti. Già il Marx del *Capitale* segnalava come lo sviluppo di nuove tecniche di produzione non

[21] *Ibid.*, p. 29.

fosse solo funzionale a una maggiore efficienza, ma ancor più al controllo sul lavoro. E Adorno osserva che «la scoperta di nuovi mezzi di distruzione è diventata il prototipo delle nuove qualità della tecnica, mentre, al contrario, abbiamo visto deteriorarsi quelle tra le sue potenzialità che si allontanano dal dominio, dalla centralizzazione, dalla costrizione contro natura, che permetterebbero ampiamente di recare rimedio a molti dei danni operati, sia in senso proprio che figurato, dalla tecnica»[22]. Non c'è in Adorno né luddismo né critica generica della tecnica. Anzi, ciò che lo contrappone nettamente ad Heidegger è la sua convinzione che non è la tecnica a dominare, ma i rapporti socio-economici all'interno dei quali essa si dà, e che ne condizionano le linee di sviluppo.

Resta il fatto che per il pensatore francofortese la dialettica sociale come l'aveva prospettata Marx è bloccata su entrambi i fronti, quello della contraddizione di classe tra proletari e capitalisti e quello della contraddizione strutturale tra forze produttive e rapporti di produzione. Ovvero: i proletari restano sfruttati e i rapporti di produzione sono effettivamente obsoleti, ma da ciò non discendono le conseguenze che ne traeva Marx, perché i proletari sono consumisticamente integrati e i rapporti di produzione (che dominano sulle forze produttive) sono tenuti in vita attraverso rimedi e rappezzature varie.

5. *Ma la contraddizione permane*

Permangono però altre devastanti contraddizioni sociali. In primo luogo, infatti, secondo Adorno, ci si dovrebbe porre la domanda «se, e in quale misura, i rapporti di classe siano stati sostituiti da quelli tra le nazioni industriali dominanti e i Paesi in via di sviluppo che suscitano la loro cupidigia»[23]. Il filosofo sottolinea giustamente come una delle grandi contraddizioni che il capitalismo non ha risolto sia, nell'età contemporanea, quella tra l'opulenza dei Paesi industriali più avanzati e la miseria e la fame da cui sono ancora colpite quote enormi della popolazione mondiale. Ma questa contraddizione rimanda, in ultima istanza, a quella che è una caratteristica strutturale della produzione capitalistica: poiché non si produce per soddisfare i bisogni sociali, ma per conseguire un profitto, ciò implica, come aveva già spiegato Hegel nelle pagine sulla plebe della *Filosofia del diritto*, che il più spettacolare accrescimento della ricchezza

[22] *Ibid.*, p. 28.
[23] *Ibid.*, p. 26.

possa coesistere con l'incapacità di soddisfare bisogni sociali fondamentali, che con le forze produttive disponibili potrebbero invece essere appagati senza alcun problema. Che intere popolazioni debbano ancora soffrire la fame fuori dall'Occidente, e che anche nei paesi ricchi non si riescano a soddisfare bisogni essenziali (come per esempio, scrive Adorno, quello di abitazioni[24]) è appunto una delle grandi contraddizioni di un sistema di produzione dove la soddisfazione dei bisogni sociali è un sottoprodotto casuale della ricerca del profitto. Un sistema di produzione, in buona sostanza, che riesce ad assicurare il necessario (ma non per tutti) solo fino a che marcia a pieno ritmo la produzione non solo del superfluo, ma anche dei mezzi di distruzione indirizzati a scopi bellici, la cui domanda è fondamentale per assicurare che il meccanismo vada avanti senza incepparsi. Limitandosi a queste brevi considerazioni, la riflessione di Adorno si ferma però dove forse avrebbe dovuto cominciare. Le questioni che restano inevase sono parecchie. Per esempio: fino a che punto il benessere dei Paesi ricchi si fonda (e si è fondato storicamente) sulla spoliazione di quelli poveri? E fino a che punto, invece (come l'odierna globalizzazione sembra attestare) esso può espandersi e generare dinamiche positive anche molto al di là dell'Occidente? E inoltre: se è vero che il sistema del capitalismo industriale di mercato ha regalato agli abitanti di questo pianeta una moltiplicazione straordinaria delle risorse a loro disposizione (pur a prezzo di grandi problemi mai risolti) ha senso ipotizzare un ordinamento diverso o non è più ragionevole regolare, trasformare e gestire questo sistema che possiede, dopo tutto, le sue indiscutibili virtù? Oppure, invece, bisogna ragionare sul fatto che le virtù che hanno caratterizzato questo ordinamento socio-economico nel passato (inestricabilmente collegate, come abbiamo ripetuto più volte, con i suoi vizi) perdono il loro carattere 'virtuoso' nel momento in cui, da un lato, si sono ormai realizzate le condizioni per assicurare a tutti molti beni importanti a basso costo, e dall'altro una robusta crescita economica sembra difficilmente sostenibile dal pianeta finito e ormai 'piccolo' sul quale abitiamo?

Adorno non entra nel merito di simili questioni; preferisce insistere con costanza su un tema forse più limitato, ma certo anche più ambizioso. La contraddizione che resta assolutamente non risolta, lo stigma che caratterizza il capitalismo ottocentesco non meno di quello contemporaneo, è il dominio che i loro propri rapporti, trasformati in una legge estranea, esercitano sugli individui concreti. È la sottomissione di questi, anche quando hanno la fortuna di abitare nelle parti privilegiate del mondo, alle

[24] *Ibid.*, pp. 26-27.

coazioni di un apparato economico e burocratico che essi stessi tengono in vita con le loro azioni, ma che ne comprime gli spazi di libera spontaneità e di autorealizzazione. In una parola, l'estraneazione sociale: «Se è vero che la teoria della pauperizzazione crescente non si è realizzata alla lettera, essa si manifesta tuttavia nel fatto non meno angoscioso della illibertà, della dipendenza da un apparato che sfugge alla coscienza di coloro stessi che lo utilizzano e che domina universalmente sugli uomini»[25].

È per questo che la società contemporanea, anche se è diventata terreno inospitale per il fiorire di una coscienza di classe proletaria, resta segnata dal suo carattere antagonistico e polemogeno; e se i conflitti non si manifestano più come conflitti di classe, essi migrano tuttavia in altre sfere, per esempio in quella della vita privata degli individui[26]. «È possibile – scrive Adorno nelle *Osservazioni sul conflitto sociale oggi* – che in determinate situazioni di crisi il conflitto sociale si attualizzi nella forma di conflitto di classe; se ciò avverrà nuovamente nelle forme del mondo amministrato, resta da vedere. Per intanto, il conflitto sociale dovrà essere ricercato ed esaminato anche altrove»[27]: lo si ritroverà, dislocato e reindirizzato, nelle tante esplosioni di rabbia e di risentimento che attraversano le nostre società nella dimensione privata come in quella pubblica e che, osserva il pensatore francofortese, «costituiscono un potenziale pericoloso non tanto per l'ordine, quanto per le minoranze malviste o per coloro che non sono politicamente conformisti: contro di essi può essere utilizzata, in caso di crisi, l'energia della lotta di classe privata del suo scopo primario»[28].

Rispetto alla visione marxiana, dunque, la teoria critica di Adorno si caratterizza per un sostanziale mutamento di prospettiva. La società capitalistica rimane segnata da contraddizioni e antagonismi, e proprio per questo resta in linea di principio una forma contingente e superabile delle relazioni tra gli uomini: «Finché la sua struttura complessiva resta antagonistica; finché gli uomini non sono i soggetti della società, ma quegli agenti di cui oggi si cerca di neutralizzare l'indegna situazione con il concetto di 'ruolo', fino allora la storia non si placherà. […] Le probabilità che l'ordine sociale attuale abbia fine sono maggiori di quelle a favore di un nuovo Egitto»[29], cioè della stabilizzazione di un qualche nuovo incubo totalitario. Ma, al tempo stesso, non è possibile indicare

[25] *Ibid.*, p. 25.
[26] Id., *Osservazioni sul conflitto sociale oggi*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 170-188, p. 177.
[27] *Ibid.*, p. 180.
[28] *Ibid.*, p. 181.
[29] Id., *Sulla statica e la dinamica come categorie sociologiche*, in Id., *Scritti sociologici*, cit., pp. 210-230, p. 229.

alcuna direzione visibile, o concretamente praticabile, mediante la quale il superamento dell'ordine sociale esistente possa aver luogo. È vero che le prime manifestazioni del movimento studentesco e giovanile sembrano accendere anche in Adorno un barlume di speranza. Nell'aprile '68 osserva infatti che, «solo in questi ultimissimi tempi, si intravedono, specialmente tra i giovani borghesi, segni di una controtendenza: resistenza alla cieca assimilazione, libera scelta delle possibilità razionalmente assunte, presa di coscienza del fatto che un cambiamento è possibile»[30]. Ma anche questo cauto ottimismo sparisce nei mesi successivi, quando il confronto con gli studenti diventa duramente polemico e le posizioni di Adorno tornano al pessimismo iniziale. La situazione è tale, sostiene ad esempio nella polemica epistolare che lo oppone a Herbert Marcuse nel '69, che ogni prassi è preclusa, e dunque ogni tentativo in quella direzione non può far altro che peggiorare il quadro esistente[31].

6. *Una paradossale ortodossia*

La posizione di Adorno viene pertanto ad assumere delle caratteristiche piuttosto paradossali: per un verso egli si mantiene fedele alla critica marxiana del capitalismo e dell'estraniazione sociale che esso comporta, conservando una certa 'ortodossia' marxiana che lo spinge, per esempio, a progettare (senza però realizzarla) una critica del programma socialdemocratico di Bad Godesberg, quello nel quale la Spd sanciva il suo abbandono del marxismo[32]. Per altro verso, però, egli separa la critica dal riferimento a ogni concreta azione di trasformazione della società, riducendola a un puro principio teoretico da cui, nella presente fase storica, non si può trarre alcuna indicazione politica od operativa. Ovviamente questa posizione rischia di assumere una coloritura paradossale o contraddittoria: criticare una situazione immodificabile, infatti, sarebbe non meno privo di senso del criticare la legge di gravità. Adorno ne è certamente consapevole, infatti non dice mai che la situazione è immodificabile, continua a pensarla come

[30] Id., *È superato Marx?*, cit., p. 34.
[31] Cfr. per esempio la lettera di Adorno a Marcuse del 19 giugno 1969, trad. it. in H. Marcuse, *Oltre l'uomo a una dimensione*, a cura di R. Laudani, manifestolibri, Roma 2005, pp. 315-317.
[32] Cfr. ad esempio la lettera di Adorno a Horkheimer dell'8 dicembre 1966, in Th.W. Adorno, M. Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, a cura di H. Lonitz e C. Gödde, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, vol. IV, pp. 782-784, citata da Manuel Guidi nella sua tesi di dottorato, *La filosofia politica di Th. W. Adorno*, Università di Parma, 2012, p. 294.

trasformabile e contingente, come lacerata da contraddizioni che potrebbero farla collassare; però sostiene anche che, nell'epoca presente, nessuna azione trasformativa è praticabile; e questo indebolisce molto, o nega del tutto, la tesi secondo la quale la società è in linea di principio trasformabile nel senso dell'emancipazione umana; una tesi senza la quale, però, la stessa idea della teoria critica perderebbe completamente il suo senso.

Questi sono i problemi cui il pensiero di Adorno va incontro quando fissa, su una serie di punti decisivi, la sua vicinanza/lontananza rispetto al pensiero di Marx. Non privo di problemi però è anche, a mio modo di vedere, l'altro lato della sua riflessione, e cioè quello dove egli mantiene decisamente l'ortodossia marxiana. La critica dell'estraniazione, cioè di quella situazione in cui gli uomini creano attraverso le loro relazioni un processo sociale che si rende autonomo di contro ad essi e li domina come un destino estraneo, è perfettamente in linea con Marx, e soprattutto col Marx dei *Grundrisse* o del capitolo del *Capitale* sul feticismo[33], ma rischia di essergli fedele anche in ciò che nel pensiero di Marx è più problematico. L'autonomia e la potenza sovrastante che i loro rapporti acquisiscono nei confronti degli individui che ne sarebbero i soggetti costituiscono infatti da un lato una caratteristica specifica della società mercantile, anarchica e non governata da un piano cosciente, ma dall'altro, come avrebbe detto Durkheim, sono un effetto della relazione sociale in quanto tale; e a me sembra di poter dire che il limite di Marx, e di Adorno che lo segue alla lettera, stia proprio nel non vedere che i processi di autonomizzazione e di reificazione non sono propri esclusivamente del capitalismo di mercato. Una critica sociale che persegue in modo unilaterale la via aperta da Lukács nel 1923 e si concentra prevalentemente sul tema dell'estraniazione è disarmata rispetto all'obiezione secondo la quale l'effetto di estraniazione è già indotto dal semplice rapporto tra gli atti intenzionali individuali e le conseguenze globali del loro intrecciarsi, e dunque può essere più o meno

[33] H. Reichelt, nel saggio *Oggettività sociale e critica dell'economia politica: Adorno e Marx*, in *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato* (a cura di L. Pastore e Th. Gebur, manifestolibri, Roma 2008, pp. 223-241) sottolinea e valorizza proprio questo aspetto del pensiero di Adorno. Sulla interpretazione dialettico-francofortese di Marx e il suo nesso con la teoria critica di Adorno si veda anche T. Redolfi Riva, *Teoria critica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx*, in «Consecutio temporum», III, n. 5, ottobre 2013. Anche Roberto Finelli rileva come Adorno si possa inscrivere (preceduto da Lukács e seguito da Reichelt e Backhaus) nell'ambito di quello che egli definisce il «marxismo del feticismo e della reificazione»; ma al tempo stesso Finelli sviluppa una complessa critica di questa forma «estenuata» del marxismo, che meriterebbe una seria discussione, impossibile in questa sede (cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 313-325).

acuto, ma non è correlato univocamente con certe specifiche modalità di rapporto sociale.

In sostanza, Adorno sembra mantenere una 'ortodossia' sull'impianto filosofico marxiano di fondo, mentre mette in discussione tutto ciò che riguarda la concretezza delle contraddizioni e dei conflitti dentro il capitalismo. Finisce così per dare corpo a una visione della società dove al dominio estraniante del processo economico che si sviluppa secondo la sua logica propria sopra le teste dei soggetti fa riscontro l'assenza più completa della dimensione della politica, del conflitto sociale e della lotta per l'egemonia; nella sua prospettiva, infatti, come abbiamo visto, le tensioni e gli antagonismi non si traducono in scontro tra le forze che promuovono i processi di emancipazione e quelle che li ostacolano, ma vengono 'scaricate' in forme non politiche se non proprio psicopatologiche. In sostanza si potrebbe dire che, in Adorno, la sottovalutazione della dimensione politica e della lotta per l'egemonia, che già caratterizza il 'sistema' marxiano in quanto critica dell'economia ma non l'opera di Marx nel suo insieme, viene ulteriormente radicalizzata. E questo fatto deve essere probabilmente compreso in connessione con la vicenda biografica del filosofo, segnata in modo profondo sia dal trauma dell'emigrazione in USA (l'unico paese capitalistico avanzato dove non esiste il socialismo: questione sulla quale si era interrogato in un famoso saggio Werner Sombart), sia dal ritorno nella Germania divisa, dove le posizioni 'politiche' marxiste o comuniste erano rese sostanzialmente indicibili dall'accusa ad esse rivolta di portare acqua al mulino della dittatura dell'Est. Due paesi (Stati Uniti e Repubblica federale tedesca), insomma, dove una prassi politica di emancipazione radicale appariva del tutto esclusa dal novero delle cose possibili.

Anche per questo motivo, probabilmente, il confronto di Adorno con Marx rimane per molti aspetti un confronto non risolto. Adorno è decisamente acuto e preveggente quando insiste con forza su quelle novità (prime fra tutte, il consumo di massa e l'industria culturale) che modificano in profondità gli assetti sociali che Marx aveva analizzato, generando effetti di integrazione che vanno ben oltre ciò che l'autore del *Manifesto* avrebbe mai potuto immaginare. Riprendendo invece alla lettera la tesi marxiana secondo la quale il processo economico estraniato domina gli uomini che dovrebbero esserne i soggetti, Adorno fa proprio un aspetto del pensiero di Marx senza vedere i problemi e le aporie che esso comporta. E anzi lo radicalizza fino al punto di far scomparire quella dimensione del conflitto e della lotta per l'egemonia che in Marx rimaneva comunque centrale, anche se tale non era nel 'sistema' marxiano della critica dell'economia politica. In questo senso, si potrebbe dire ironicamente, quella di Adorno è quasi

una tesi 'ultraortodossa', attraverso la quale vengono in luce anche i limiti presenti nella posizione marxiana. Quello tra Adorno e Marx si rivela così come un confronto pieno di tensioni, caratterizzato da aspetti di fecondo superamento e da altri nei quali il francofortese resta tutto interno a un quadro concettuale del quale sarebbe stato necessario, invece, vedere anche la problematicità.

Guido Liguori

Ideologia, egemonia, apparato egemonico

Nel 1997 Roberto Finelli ha curato la pubblicazione in italiano di un manoscritto di Louis Althusser apparso postumo due anni prima in Francia. Il manoscritto risaliva agli anni 1969-1970 e il suo titolo originale era *Sur la reproduction des appareils de production*. Il titolo scelto invece per l'edizione italiana fu *Lo Stato e i suoi apparati*[1]. Da questo volume inedito Althusser aveva tratto uno dei suoi scritti più noti, almeno nel nostro Paese: *Ideologia e apparati ideologici di Stato*[2], apparso sia in Francia che in Italia nel 1970.

Althusser aveva scritto palesemente influenzato dai fatti del 'maggio francese'. Alle spalle della 'rivolta degli studenti' vi era un intreccio complesso di fattori 'strutturali' e 'sovrastrutturali', che caratterizzavano buona parte dell'Occidente industriale avanzato: per usare il linguaggio di Gramsci[3], una decisiva «casamatta» – la scuola, il sistema formativo nel suo complesso – appariva attraversata da conflitti di grande portata e in gran parte nuovi, che sembravano annunciare una più generale «crisi egemonica»; e Althusser, che pure non aveva risparmiato a Gramsci profonde critiche[4], tornava su una tematica prettamente gramsciana, quella dell'«Apparato egemonico», delle forme in cui concretamente era organizzato l'esercizio dell'egemonia, traducendola però nei termini del suo sistema teorico, sia pure in evoluzione. Che il filosofo francese in questa sua ricerca sugli «Apparati ideologici di Stato» dovesse molto al marxista

[1] L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997.
[2] Id., *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in «Critica marxista», n. 5, 1970, pp. 23-65; poi in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977.
[3] Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 866.
[4] Il riferimento è soprattutto a L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1968.

sardo è affermato anche da Finelli nella densa *Introduzione* a *Lo Stato e i suoi apparati*[5]. Vorrei soffermarmi in questo scritto sul concetto gramsciano di ideologia, sul suo rapporto di forte innovazione rispetto ai concetti di ideologia che si trovano in Marx, e provare anche a definire i rapporti di vicinanza e lontananza con Gramsci che nel testo menzionato venivano instaurati da Althusser.

1. *Il concetto di ideologia da Marx a Gramsci*

In un testo del *Quaderno 4* Gramsci ricorda l'origine sensistica del concetto di ideologia e ne evidenzia l'*imprinting* materialistico-volgare che lo contraddistingue, sottolineandone il distacco dalla concezione che ne avrà Marx[6]. Gramsci tuttavia conosce appena *L'ideologia tedesca*. Dell'opera, scritta da Marx ed Engels nel 1845-1846 ed edita nel 1932[7], il primo capitolo, *Feuerbach*, era stato «pubblicato per la prima volta in lingua russa nel 1924 e successivamente (1926) in tedesco»[8]. Gramsci possedeva una antologia di testi di Marx in lingua russa[9] che conteneva anche un «estratto» del *Feuerbach*, ovvero un estratto di quello che sarebbe stato pubblicato come il primo capitolo dell'*Ideologia tedesca*. Ma il pensatore sardo vi fa solo un breve e fuorviante cenno nei *Quaderni*, a differenza di quanto fa a proposito di altri scritti di Marx. Scrive Gramsci nel *Quaderno 8*:

> «In Hegel, si dice nella *Sacra famiglia*, si può finire col vedere la realtà, anche se essa è capovolta, come, per dir così, si vede nella macchina fotografica, in cui le immagini sono rovesciate e il cielo occupa il posto della terra; basta porre l'uomo sui suoi piedi»[10].

[5] Cfr. R. Finelli, *Introduzione. Una soggettività immaginaria*, in Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. XXIII.
[6] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 453-454.
[7] Sul carattere in realtà molto frammentario e incompiuto sia dell'intera opera, sia del primo capitolo (o considerato tale), secondo quanto appurato dalle più recenti ricerche, cfr. M. Musto, *Vicissitudini e nuovi studi de «L'Ideologia tedesca»*, in «Critica marxista», n.s., n. 6, novembre-dicembre 2004, pp. 45-49.
[8] C. Luporini, *Avvertenza*, in K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. XC.
[9] F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, pp. 45-46.
[10] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 978. Ringrazio Francesca Antonini e Fabio Frosini per l'amichevole quanto utile scambio di opinioni che abbiamo avuto su questo passaggio dei *Quaderni* e più in generale sul tema della conoscenza della *Ideologia tedesca* da parte di Gramsci.

Il passo gramsciano è confuso e impreciso: il riferimento alla macchina fotografica fa pensare all'*Ideologia tedesca*, dove a proposito del funzionamento dell'ideologia si usa la metafora della «camera oscura», ma il rimando è erroneamente alla *Sacra famiglia*, e Gramsci vi mescola anche il ricordo di altre opere di Marx e di Engels. Inoltre il 'rovesciamento' operato dalla ideologia è attribuito alla sola filosofia hegeliana, il che rappresenta una lettura riduttiva di quanto affermato dai due pensatori tedeschi.

Gramsci dunque non ricorda bene e probabilmente non ha avuto modo di meditare e comprendere adeguatamente quello che oggi siamo abituati a considerare il luogo di nascita del concetto marxiano di ideologia nella sua connotazione 'negativa'. È nella *Ideologia tedesca* che infatti si legge:

> «Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico»[11].

Marx ed Engels – riprendendo il termine dagli *idéologues* in quanto anch'essi avevano voluto indagare la genesi delle idee – spostano la ricerca sul piano 'storico-sociale'. Il loro linguaggio lascia trasparire tuttavia una modalità di ragionamento modellata su quell'impianto 'fisiologico' (la metafora della retina) che Gramsci considera non ricevibile nelle sue riflessioni sui filosofi francesi dell'età napoleonica, da cui viene il termine «ideologia».

Va però anche evidenziato come in Marx (ed Engels) siano presenti anche altre concezioni dell'ideologia, non riducibili a quella della visione distorta o capovolta dei rapporti sociali, evocata dall'immagine sulla retina. Ad esempio, Terry Eagleton[12] ha affermato che nell'*Ideologia tedesca* vi è implicita un'altra concezione dell'ideologia, poiché se «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti»[13], l'ideologia è un'«arma» consapevolmente al servizio di una classe e dunque non una (inconsapevole) visione distorta della realtà. E Roberto Finelli ha sostenuto che, nel *Capitale*, vi è «una diversa e più coerente» concezione marxiana dell'ideologia che «definisce ideologico non più l'effetto di un vedere falsificante di un soggetto bensì l'effetto di dissimulazione che il processo sociale di produzione e di riproduzione del capitale mette in atto nei confronti di se stesso»[14].

[11] Marx, Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 13.
[12] T. Eagleton, *Che cos'è l'ideologia*, il Saggiatore, Milano 1993, p. 118.
[13] Marx, Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 35.
[14] Finelli, *Introduzione. Una soggettività immaginaria*, cit., p. XV. Cfr. anche Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 366, dove l'autore fa cenno della «produzione delle forme di coscienza» da parte del capitale.

Vi è poi la concezione dell'ideologia, pure presente in Marx, a cui Gramsci si rapporta e utilizza, quella presente nella *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*, dove si legge:

> «Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo»[15].

L'affermazione di Marx secondo la quale le «forme ideologiche» permettono di «concepire» e «combattere» il conflitto delle classi in lotta – al di là della lettura 'tendenziosa' che ne fa Gramsci – è certo diversa rispetto alla secca concezione del 1845-1846, quando l'ideologia era vista in termini puramente 'negativi'. Accanto all'ideologia come visione distorta della realtà, Marx sembra prospettare una concezione delle «forme ideologiche» che appaiono 'utili' ai fini di una visione critica della realtà (in quanto inducono addirittura a «combattere», cioè alla lotta). Da qui prenderà le mosse Gramsci per la sua concezione 'positiva' delle ideologie, sia pure grazie a una interpretazione molto personale del passo in questione.

Troviamo un'«appendice» quanto mai interessante alle due principali e più esplicite concezioni dell'ideologia presenti in Marx ed Engels in una lettera del vecchio Engels a Franz Mehring del 14 luglio 1893. È il luogo in cui si trova l'espressione, poi divenuta canonica, dell'ideologia come «falsa coscienza», che larga diffusione ebbe grazie proprio a Mehring e alla sua fortunata *Storia della socialdemocrazia tedesca* – poiché la lettera di Engels venne pubblicata per la prima volta da Mehring nell'edizione tedesca della sua *Geschichte*, nel 1898. Scrive Engels:

> «L'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico»[16].

[15] K. Marx, *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974[3], p. 5.
[16] F. Engels, *Engels a Franz Mehring a Berlino*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. L, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 109.

È una proposizione che si situa sulla linea dell'*Ideologia tedesca*. Mi sembra rilevante, in questo passo, la affermazione engelsiana per cui «le vere forze motrici che lo muovono […] rimangono sconosciute» al soggetto. In linea con quanto Engels andava facendo in quegli anni per correggere il determinismo economicistico del pensiero marxista – attività che Gramsci conosce, apprezza e valorizza nei Quaderni – nella sua lettera vi è anche la polemica contro

> «la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremmo ad esse anche ogni *efficacia storica*. Vi è qui alla base la banale rappresentazione non dialettica di causa e effetto come poli che si oppongono l'un l'altro in modo rigido, l'assoluta ignoranza dell'azione e reazione reciproca. Il fatto che un fattore storico, non appena generato da altre cause in ultima istanza economiche, reagisce a sua volta e può esercitare una pressione sull'ambiente che lo circonda e perfino sulle sue proprie cause, questi signori lo dimenticano spesso in modo quasi premeditato»[17].

«Ideologo», detto in modo polemico e forse non senza qualche sarcasmo, è qui per Engels chi nega l'«efficacia storica» delle ideologie, la loro autonomia relativa, la loro azione (o, per Engels, reazione[18]) con cui è possibile persino modificare «le vere forze motrici», gli assetti del mondo socio-economico. Sono concetti che giungono a Gramsci anche tramite Labriola, fin dagli anni del *Grido del popolo*, nel quale il giovane socialista sardo pubblica il terzo paragrafo del saggio labriolano *Del materialismo storico* (in cui si ragiona sul concetto, presente nel ragionamento engelsiano, di «ultima istanza»), intitolandolo *Le ideologie nel divenire storico*. Ma già con Engels eravamo a un passo da Gramsci, dall'inizio del suo discorso sull'ideologia. È combinando una lettura 'dilatata' della «Prefazione del '59» con le fondamentali *Tesi su Feuerbach* e con la lezione dell'ultimo Engels che Gramsci giunge nei *Quaderni* alla sua concezione 'positiva' dell'ideologia.

Non sorprende che, accanto a un uso più tradizionale e spregiativo del termine (che in genere si fa risalire addirittura a Napoleone e alla sua

[17] *Ibid.*, p. 111.

[18] Althusser contesterà esplicitamente la idea engelsiana delle sovrastrutture che «reagiscono» sulle strutture: quella delle sovrastrutture non è una «azione di ritorno», «poiché la sovrastruttura intrattiene con l'infrastruttura questo rapporto specifico di riprodurre le condizioni di funzionamento dell'infrastruttura» (Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. 165). Un rapporto organico, dunque, che valorizza ulteriormente il ruolo delle sovrastrutture e dunque dell'ideologia.

avversione politica per gli *ideologues*), vi siano già nel giovane Gramsci formulazioni implicitamente 'positive' della ideologia, che del resto erano già presenti nel *Che fare?* di Lenin, dove è posta una secca alternativa tra «ideologia borghese» e «ideologia proletaria»[19]. Ugualmente il giovane socialista sardo trapiantato a Torino definisce, nel marzo 1918, il presidente Wilson e i massimalisti russi «estremo anello logico delle ideologie borghesi e proletarie»[20]. Per il giovane Gramsci Marx stesso è un ideologo, certo non in senso 'negativo', poiché se da un lato egli «irride le ideologie», dall'altro «è ideologo in quanto uomo politico attuale, in quanto rivoluzionario»[21]. Compare già qui una distinzione, destinata a essere riproposta nei *Quaderni*, tra due semantiche del lemma: «Le ideologie sono risibili quando sono pura chiacchiera, quando sono rivolte a creare confusione, ad illudere e asservire energie sociali, potenzialmente antagonistiche», ed è contro queste che – per Gramsci – si scaglierebbe Marx. Il quale però, «come rivoluzionario, cioè uomo attuale di azione, non può prescindere dalle ideologie e dagli schemi pratici, che sono entità storiche potenziali, in formazione»[22].

2. *Il concetto di ideologia nei* Quaderni del carcere

È nel *Quaderno 4*, per la precisione nella sezione che s'intitola *Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Prima serie*, che Gramsci inizia il confronto con il marxismo e lo scontro con Croce. Esso ha per posta anche il tema dell'ideologia[23]. L'intento di Gramsci è in primo luogo quello di 'difendere' Marx dalla distorta e interessata lettura fattane da Croce, che da una parte, negli *Elementi di politica*, affermava che «il fondatore della filosofia della praxis» aveva ridotto le superstrutture ad «apparenza e illusione» e dall'altra – scrive Gramsci – si appropriava di una parte della teoria dell'ideologia di impronta marxiana[24]. Nel § 15 del *Quaderno 4* Gramsci afferma che per Marx «le "ideologie" sono tutt'altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante», anche se non sono

[19] V.I. Lenin, *Che fare?*, Editori Riuniti, Roma 1969², pp. 73-75.
[20] A. Gramsci, *Wilson e i massimalisti russi*, ora in Id., *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, p. 691.
[21] Id., *Astrattismo e intransigenza*, in Id., *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi 1984, p. 17.
[22] *Ivi*.
[23] Id., *Quaderni del carcere*, cit., p. 422.
[24] *Ibid.*, pp. 436-437.

«la molla della storia»: la lettera di Engels del 1893 respingeva la tesi della non efficacia storica delle ideologie e Gramsci appoggia la propria interpretazione alla correzione antideterministica che l'ultimo Engels apporta al marxismo. Inoltre viene richiamato il Marx del '59, che Gramsci legge fondandovi la possibilità di una concezione 'positiva' dell'ideologia. Il marxismo diventa una ideologia tra le altre, avente lo scopo di «far prendere coscienza» a una classe, il proletariato; e la parte critica della teoria dell'ideologia di Marx è da riservare – per Gramsci – alle teorie avversarie, «strumenti pratici di dominio politico» e «prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale». Se si va a confrontare il corrispondente testo C del passo in esame, la differenza tra il marxismo e «le altre ideologie» viene meglio individuata grazie al fatto che queste sono «inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori», mentre il marxismo «non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni […] anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni»[25].

L'ideologia per Gramsci non è in sé negativa, e non tutte le ideologie sono uguali. Esse costituiscono il terreno comune e necessario della coscienza e anche della conoscenza, ma la superiorità dell'ideologia marxista è data dalla consapevolezza del proprio carattere non assoluto e non eterno: consapevolezza di parzialità, legata come è a una classe e a un momento storico. Il marxismo è una ideologia tra le altre, ma a differenza delle altre non nega le contraddizioni, anzi le palesa, le analizza. Ha in comune con le altre ideologie il rivestire una determinata utilità per un gruppo sociale. Ma non si spaccia per qualcosa al di sopra o al di là della storia. Rielaborando un altro testo di questo quaderno, in seconda stesura Gramsci scriverà: «La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era […] la liberazione totale da ogni "ideologismo" astratto»[26].

Storicamente, le ideologie sono cosa ben diversa a seconda se sono «necessarie» e «organiche», o meno. E non è questione che riguardi solo il marxismo. Infatti, rileverà Gramsci, erroneamente «si dà il nome di ideologia sia alla soprastruttura necessaria di una determinata struttura, sia alle elucubrazioni arbitrarie di determinati individui. Il senso deteriore della parola è diventato estensivo e ciò ha modificato e snaturato l'analisi teorica del concetto di ideologia»[27]. Occorre distinguere «tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche, "volute"». E «in quanto storicamente

[25] *Ibid.*, pp. 1318 segg.
[26] *Ibid.*, p. 1864.
[27] *Ibid.*, p. 868.

necessarie […] esse "organizzano" le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.»[28]. Eccoci tornati alla *Prefazione* del '59, che qui Gramsci parafrasa e interpreta alla luce delle sue convinzioni.

Nella battaglia per ribadire la «validità delle ideologie», Gramsci si appella anche ad altri luoghi di Marx, presenti nel *Capitale* e nell'*Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*:

> «*Validità delle ideologie*. Ricordare la frequente affermazione che fa il Marx della «solidità delle credenze popolari» come elemento necessario di una determinata situazione […] Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L'analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione di «blocco storico», in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali»[29].

Siamo nell'ambito di una lettura antideterministica e antieconomicistica di Marx. Nella sua rivalutazione delle ideologie, non si può però nascondere il sostanziale scarto che Gramsci compie rispetto al pensatore tedesco, relegando la teoria 'negativa' dell'ideologia a carico dei soli «gruppi avversari». La teoria dell'ideologia, largamente presente nei *Quaderni* come concezione del mondo e luogo di costituzione della soggettività collettiva, riguarda per Gramsci positivamente tutti i «gruppi sociali», perché intorno a essa ruota la «guerra di posizione» e la lotta per l'egemonia che attraversa l'intera società.

3. *Ideologia ed egemonia*

Il lemma «ideologia» ha una accentuata polisemicità. Terry Eagleton[30] ha enumerato sei differenti modi di usare il lemma, Ferruccio Rossi-Landi[31] undici. Entrambi fanno riferimento a Gramsci, lo considerano un autore fondamentale per la ridefinizione del significato della parola. La distinzione

[28] *Ibid.*, pp. 868-869.
[29] *Ibid.*, p. 869.
[30] Eagleton, *Che cos'è l'ideologia*, cit., pp. 52 segg.
[31] F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Mondadori, Milano 1982[2], pp. 37 segg.

di fondo che molti studiosi dell'ideologia pongono come fondamentale è quella tra ideologia come falsa coscienza e ideologia come visione o concezione del mondo. Gramsci si situa soprattutto sul secondo versante. Anche in Gramsci è presente un uso negativo o spregiativo del termine, ma è presente pure, fin dai primi anni di riflessione carceraria, l'ideologia intesa come sistema di idee politiche. Il lemma è usato anche in riferimento a ceti e gruppi sociali[32], e Gramsci collega l'ideologia alla religione (popolare), al folclore e al senso comune; auspica una «coscienza collettiva» che superi e sostituisca l'ideologia dominante e ritiene che per far ciò sia necessaria un'azione organizzata che sappia dialetticamente tener conto del «senso comune» al fine però di superarlo e creare un nuovo senso comune; e afferma che «ogni strato sociale» ha «la sua coscienza e la sua cultura», cioè la sua ideologia. Si è in presenza di una concezione dell'ideologia come sistema di idee non immediatamente politico, ma «visione» o «concezione del mondo» intesa in senso più largo. Riflettendo sulla religione come sul romanzo d'appendice, sull'Italia meridionale come sull'America latina, i *Quaderni* cercano di mettere a fuoco come si forma una ideologia 'diffusa', non solo politica, essenziale per la conquista e il mantenimento del potere. «Blocco ideologico» è un concetto che Gramsci approfondisce nel *Quaderno 3*, interrogandosi su come sia articolata la «struttura ideologica» di una classe dominante:

> «Uno studio di come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante: cioè l'organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il «fronte» teorico o ideologico […] La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste. […] Cosa si può contrapporre, da parte di una classe innovatrice, a questo complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante? Lo spirito di scissione, cioè il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica, spirito di scissione che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleate potenziali: tutto ciò domanda un complesso lavoro ideologico»[33].

La lotta per l'egemonia è dunque lotta di ideologie. Da una parte la «struttura materiale dell'ideologia» della classe al potere: la lotta ideologica

[32] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 33.
[33] *Ibid.*, pp. 332-333.

non è solo «battaglia delle idee», queste idee hanno una «struttura materiale», si articolano in apparati. È dunque, contrariamente a quello che si potrebbe pensare se non si impostasse correttamente la lettura del rapporto gramsciano Stato-società civile come rapporto di compenetrazione dialettica, l'ideologia non abita la società civile ma lo Stato («allargato» o «integrale»[34]), e «dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato»[35] poiché la prima (gramscianamente intesa) è una componente del secondo, costituisce parte rilevante del suo apparato egemonico. D'altra parte Gramsci evoca il soreliano «spirito di scissione», interpretato però come «il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica»: è grazie all'ideologia che un soggetto collettivo diviene cosciente di sé e dunque può contrapporsi all'egemonia avversaria: l'ideologia come luogo di costituzione della soggettività piena in quanto cosciente di sé e del proprio ruolo. Ciò non toglie che se non si capisse poi che questo soggetto, divenuto cosciente di sé e in grado di intraprendere la propria lotta per l'egemonia, deve dotarsi di propri «apparati egemonici» (in primo luogo il partito comunista, per Gramsci), e combattere la sua lotta nelle concrete «fortezze e casematte» dello «Stato integrale», si resterebbe fermi a una concezione idealistica e insieme razionalistico-illuministica. Il pensiero invece, l'ideologia, dà forza, nel momento in cui viene organizzato, anche alle classi subalterne che vogliono divenire egemoniche.

Ideologia in Gramsci è dunque la rappresentazione della realtà propria di un gruppo sociale. Il soggetto individuale ha una sua visione del mondo che non è solo sua, ma è del gruppo di cui fa parte o, a volte sincreticamente, partecipa a più visioni del mondo. Le ideologie sono «il terreno su cui gli uomini si muovono». I soggetti collettivi sono definiti dalle ideologie. Senza ideologie niente soggetti. L'ideologia è il luogo di costituzione della soggettività collettiva, ma anche – in modo più contraddittorio – di quella individuale, nell'ambito della lotta egemonica.

Ideologie dunque come concezioni del mondo che si articolano in forme e gradi diversi, dai più complessi (la filosofia) ai più pervasivi e diffusi (il linguaggio, il senso comune, la religione popolare). Concezioni del mondo che si modificano con il procedere della storia, con la lotta delle classi, anche con la azione che la classe al potere svolge per conformare a sé

[34] Come è noto, Gramsci usa ripetutamente l'espressione «Stato integrale», anche se in un'occasione (Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 763) parla di «Stato in senso organico e più largo». L'espressione «Stato allargato» è stata introdotta, divenendo molto usata, dalla studiosa di Gramsci allieva di Althusser C. Buci-Glucksmann, nel suo libro *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1976.

[35] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1306.

il resto della società e con la resistenza attiva o passiva che, con diversi gradi di elaborazione e consapevolezza (lungo una scala vastissima, che va – si può dire pur semplificando – dal folclore alla filosofia della praxis), le classi subalterne oppongono a tale opera di conformazione della classe dominante.

L'ideologia, essendo qualcosa che non si può non avere, sembra venire prima delle scelte politiche individuali ponderate[36] e dei comportamenti più legati alla volontà. Condiziona, a volte silenziosamente, tali scelte e tali comportamenti. È con essi in un rapporto dialettico, nell'ambito del quale sembra però essere spesso determinante. Si esplica nelle forme della vita quotidiana. Siamo fuori da qualsiasi concezione razionalistica. Le ideologie vivono a prescindere dalla volontà e dai comportamenti dei singoli. Si modificano, ma non possono essere totalmente né autodirette né eterodirette, perché nessun soggetto è in grado di controllarne del tutto il processo e l'esito. Sono il risultato della lotta egemonica e dello scontro tra le classi, ma anche della parzialità del punto di vista dell'attore sociale e del suo bisogno connaturato di identità. Al tempo stesso, vengono organizzate e diffuse, sono innervate in apparati, «trincee e casematte», vengono rielaborate, adattate, propagate – oltre che, come Gramsci ricorda, dalla stampa, dall'editoria, dalla scuola, dai «circoli e clubs» di vario genere, – dall'industria culturale, diremmo oggi, dai *mass media*, dall'enorme espansione della cultura popolare internazionalizzata. Oltre che, ancora, dalla religione e dalla fede, intese non solo in senso laico[37]. Gramsci, che pure per alcuni versi è pensatore per il quale ha grande importanza l'elemento della volontà, ritiene che la volontà abbia limiti precisi. Non solo perché agisce in una situazione caratterizzata da «rapporti di forze» che ne delineano l'orizzonte di possibilità, ma anche perché il soggetto è il prodotto di una combinatoria materiale e immateriale complessa e di cui è arduo avere completa coscienza. Da qui la grande difficoltà che sempre incontro lo «spirito di scissione», il «progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica», la lotta continua delle forze rivoluzionarie per non farsi riassorbire da una «concezione del mondo», da un «senso comune» che la società data produce e diffonde incessantemente.

[36] «È una ubbia da intellettuali fossilizzati credere che una concezione del mondo possa essere distrutta da critiche di carattere razionale» (*ibid.*, p. 1292): una affermazione che rimanda a Sorel e a Pareto.

[37] Si veda su questi temi anche F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010.

4. *Apparato egemonico e AIS*

Non si può negare la somiglianza del concetto di «Apparati ideologici di Stato» (AIS) presente nel testo althusseriano del 1969 con il concetto gramsciano di «Apparato egemonico», che torna ripetutamente nei *Quaderni*, e che rientra nella visione gramsciana dello «Stato integrale», concetto che esclude – è bene ricordarlo – la esistenza autonoma e separata, nella realtà capitalistica del Novecento, di Stato e società civile[38]. A questo proposito, va notato come anche per Althusser gli AIS possano essere indifferentemente pubblici o privati[39], il che richiama la concezione gramsciana della differenza 'metodica' e non 'organica' che vi è tra società civile e Stato. In generale le suggestioni tratte dalla riflessione gramsciana venivano utilizzate da Althusser per 'allargare' il concetto di Stato, non più solo macchina repressiva. Gli eventi del 'maggio '68', come ho già ricordato, la capacità di tenuta allora dimostrata dalle istituzioni francesi sul terreno del consenso prima che su quello della repressione, avevano riportato al centro della riflessione di Althusser la questione egemonica, tradotta però nei termini della 'problematica' del filosofo francese. Con la nozione di «apparato» Althusser sottolineava un aspetto che, applicato alla teoria gramsciana dell'egemonia, avrebbe portato a evidenziare il fatto che l'egemonia ha una propria materialità, si avvale di istituti appositi (scuole, chiese, ecc.), elemento ben presente in Gramsci ma non molto evidenziato, prima del libro di Buci-Glucksmann, l'allieva di Althusser che a inizio anni '70 si sarebbe dedicata a rileggere i *Quaderni* alla luce di alcune delle indicazioni teoriche del suo maestro. Voglio sottolineare in altre parole come vi sia stato in una certa misura uno 'scambio' tra le elaborazioni di Gramsci e Althusser proprio sul terreno della ideologia e dei suoi apparati, scambio parziale ma rilevante, poiché ciascuna di esse ha fornito all'altra un apporto proficuo. Paradossalmente ciò non è avvenuto solo in una direzione, a favore del filosofo francese, che ha potuto conoscere gli scritti gramsciani; ma anche viceversa, in quanto alcune tematizzazioni althusseriane – la nozione di apparato, che aiuta a mettere a fuoco la materialità della concezione gramsciana dell'ideologia e del senso comune – sono state importanti per comprendere meglio la teoria dell'egemonia e dell'Apparato egemonico formulata dal marxista sardo.

Tuttavia va anche aggiunto che in questa opera di 'traduzione' concettuale compiuta da Althusser molte cose non appaiono convincenti. Ne

[38] Mi sia permetta il rinvio al mio *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006, pp. 13-42.
[39] Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. 84.

segnalo due. In primo luogo, il concetto gramsciano di egemonia non permette l'utilizzo del concetto di «ideologia dominante» usato da Althusser. Il concetto di ideologia dominante sembra infatti rendere impossibile una vera dialettica nel campo delle sovrastrutture. In altre parole, sembra non esservi spazio reale, negli AIS, per la «lotta di classe», come pure Althusser pretenderebbe. Con l'uso del concetto di «ideologia dominante», infatti, Althusser ricade in una concezione strumentale dello Stato: negli «apparati» di cui egli parla non vi è spazio per una reale contesa egemonica, per una lotta per l'egemonia. In Gramsci l'«Apparato egemonico» è finalizzato alla produzione e diffusione di un «senso comune» che assicuri il consenso (passivo o attivo) delle masse alla società data[40]. «Senso comune» in Gramsci fa parte della famiglia concettuale dell'ideologia intesa come concezione del mondo, è uno dei segmenti più semplici della piramide in cui si articola il concetto di ideologia, e anche per questo è la forma di ideologia più diffusa. Se «l'Apparato egemonico» «si screpola»[41], nei periodi di crisi egemonica, non solo è possibile lavorare alla creazione di un «nuovo senso comune»[42] che si distacchi e contrapponga al senso comune tradizionale, ma – in presenza di una «volontà politica collettiva antagonistica»[43] – tale senso comune può imporsi e accompagnare l'affermarsi di un nuovo potere politico e sociale.

In Althusser invece la concezione strumentale dello Stato, più volte ribadita, determina il fatto che si affermi che la lotta di classe attraversi anche gli AIS, ma resta difficilmente comprensibile come il partito di classe e il sindacato di classe possano far parte rispettivamente dell'AIS politico e dell'AIS sindacale senza 'tradire' il loro ruolo, o inversamente come la «loro ideologia» possa essere davvero «antagonista rispetto all'"Ideologia di Stato borghese"»[44] senza pregiudicare la concezione dello Stato come strumento di classe. Non a caso, facendo un altro esempio, Althusser afferma che è vero che nell'AIS più importante dei tempi in cui scriveva, quello scolastico, alcuni insegnanti rivoluzionari combattono l'ideologia dominante (l'ideologia della classe dominante), ma essi vengono definiti dal filosofo francese «una specie di eroi»[45], a significare l'eccezionalità del loro andare controcorrente: in un Apparato ideologico di Stato non vi è possibilità di una vera sfida egemonica, di una lotta per l'egemonia. Né

[40] Cfr. G. Liguori, *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006, pp. 69-88.
[41] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1638.
[42] Cfr. ad esempio *ibid.*, pp. 1071, 1400.
[43] *Ibid.*, p. 912.
[44] Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. 98.
[45] *Ibid.*, p. 149.

infatti si capisce come e perché essa potrebbe sorgere e affermarsi, nella visione althusseriana, vista la concezione dello Stato piuttosto tradizionale (secondo la tradizione marxista) che vi si trova. La «lotta di classe nelle sovrastrutture» è invece pienamente comprensibile nella concezione gramsciana, dove lo Stato («integrale» o «allargato») è non un semplice strumento della classe dominante, ma piuttosto un terreno di lotta. Nel *Quaderno 15* si trova una definizione complessa di Stato: «Stato – scrive Gramsci – è tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio non solo ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governati»[46]. Gramsci prospetta anche qui un modello interpretativo dello Stato dinamico e processuale, non meramente strumentale, perché tendente a ottenere un consenso «attivo», che non appare scontato. È in questa differente concezione dello Stato che sembra trovare origine anche la possibilità di sviluppare una teoria dell'ideologia funzionale o meno alla lotta egemonica.

Il secondo punto che appare problematico nel testo di Althusser è il passaggio dall'esame del funzionamento degli AIS alla concezione dell'ideologia *tout court. Non ci torno perché è stato sottolineato da più di uno studioso*[47]. Rilevo solo che ci si imbatte qui in una definizione dell'ideologia come inconscio, come immaginario atemporale: è palese come questa concezione dell'ideologia non possa sposarsi con una teoria degli Apparati ideologici di Stato, ben calati nella storia e nella politica, concezioni del mondo collettive, ad alcune delle quali ogni singolo partecipa contemporaneamente e anche sincreticamente, propagate da apparati e incarnantesi in usi e costumi, riti e – direbbe Gramsci – senso comune. Per cui, nella teoria degli AIS e della ideologia che a essi fa capo, il soggetto (individuale) crede di essere tale, ma in realtà è un «non soggetto» poiché è agito dalle forze egemoniche. Seguendo Finelli, possiamo cioè dire che per Althusser l'ideologia (degli AIS) è anche «la rappresentazione immaginaria, prodotta da una pratica e da una ritualità sociale, che l'individuo ha di sé: l'ideologia cioè consiste nell'apparato collettivo che induce l'identità fallace del soggetto individuale». Il quale, nel concepirsi come soggetto, è dunque un «falso soggetto»[48].

Se tale concezione althusseriana venisse accolta in modo assoluto e totalizzante, nascerebbero – ritengo – molti problemi concernenti i processi di soggettivazione e in ultima analisi se ne potrebbe dedurre una vera

[46] Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1765.
[47] La problematicità di questo passaggio è segnalata tanto da C. Mancina, *Introduzione* a Althusser, *Freud e Lacan*, cit., che da Finelli, *Introduzione. Una soggettività immaginaria*, cit.
[48] *Ibid.*, cit., p. XXII.

e propria impossibilità della lotta per l'egemonia. Se invece essa venisse accolta parzialmente, come sottolineatura di quanto il soggetto sia sottoposto costantemente alla pervasività dell'«Apparato egemonico» e come debba incessantemente lottare (anche contro se stesso, contro il «senso comune» che ha introiettato) per emergere come soggetto antagonista rispetto alla società esistente, sulla base dell'insoddisfazione che intimamente prova per «lo stato di cose presente», saremmo più vicini a Gramsci e anche più consapevoli del debito che il filosofo comunista francese ha contratto, pur in modo contraddittorio, col grande pensatore italiano.

Jamila Mascat

Elogio della totalità. Cartografie del presente e astrazione reale

«But if society has no form how can
we architect build the counterform?»

Aldo van Eyck

In *Marxism and Totality*, Martin Jay osserva che il discorso sulla totalità rappresenta un *Leitmotiv* tradizionale della riflessione marxista novecentesca, tanto che, sulla base dei diversi tentativi di accogliere, respingere e dispiegare questa figura speculativa, sarebbe possibile stabilire una sorta di classificazione delle distinte – e spesso discordanti – declinazioni teoriche del marxismo del secolo scorso[1].

Nella genealogia marxista la passione olistica rinvia manifestamente a Hegel[2], come pure la lunga e variegata schiera dei detrattori della totalità, che nel filosofo tedesco rinvennero, sulla scia di Popper, un «profeta del totalitarismo», tracciando una filiazione diretta e senza soluzione di continuità tra

[1] M. Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984, pp. 1-20.

[2] Il «bisogno di filosofia» evocato da Hegel nella *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e Schelling*, che nasce «quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca», esige il ripristino della totalità – «la filosofia come una totalità del sapere prodotta mediante la riflessione diviene un sistema, un tutto organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto ma la ragione» – la quale intrattiene una rapporto peculiare e per così dire terapeutico, con i mali del proprio tempo – «Una filosofia procede certamente dal suo tempo, e, se si vuole comprendere la disunione del tempo come un'immoralita, dall'immoralità, ma per ricostituire a partire da sé l'uomo contro la disgregazione del tempo, e per conseguire la totalità che il tempo ha lacerato» (G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 28).

l'Assoluto hegeliano e i gulag sovietici[3]. In realtà anche all'interno della costellazione del marxismo occidentale – da Lukács a Goldmann, da Adorno a Sartre, da Lefebvre a Althusser – la riflessione sulla totalità non intrattiene un rapporto univoco con l'impronta hegeliana, né permette di tracciare una divisione netta tra i fautori dello hegelo-marxismo e i paladini del marxismo antihegeliano, a riprova dei molteplici usi e significati cui è stato puntualmente destinato tale concetto.

Adottando il filtro dell'impronta hegeliana, nelle pagine che seguono rileggeremo per sommi capi i contributi di tre pensatori francesi degli anni Sessanta sul tema della totalità – Henri Lefebvre, Louis Althusser e Jean-Paul Sartre – ricostruendo *ex post* i possibili esiti di un dialogo non avvenuto per evidenziarne gli accenti complementari.

Dapprima proveremo a sviluppare un argomento a favore della totalità, cercando di esplicitare, attraverso la riflessione di Lefebvre, le ragioni e le implicazioni teorico-politiche correlate a questo progetto. Dopo aver indagato preliminarmente lo spazio delle ragioni che consentono la riproposizione di un tema all'apparenza obsoleto e improponibile[4], tenteremo

[3] F. Jameson, *Cognitive Mapping*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson e L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, p. 354.

[4] Si veda B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford 2002. Per una critica della prospettiva adottata da Latour rinviamo a A. Toscano, *Seeing it Whole: Staging Totality in Social Theory and Art*, in «The Sociological Review», vol. 60, S1, 2012, pp. 64-83: «The 'question of staging the totality' […], as Mills and Jameson stressed, is a crucial question of the imagination, of aesthetics, of method and of politics. But Latour's way of localizing the global, in the name of a methodological ethics of flattening […], proves to misunderstand both staging and totality. Speaking of modernist masters of the panorama like Hegel and Marx, Latour writes: "They design a picture which has no gap in it, giving the spectator the powerful impression of being fully immersed in the real world without any artificial mediations or costly flows of information leading from or to the outside. Whereas oligoptica are constantly revealing the fragility of their connections and their lack of control on what is left in between their networks, panoramas give the impression of complete control over what is being surveyed, even though they are partially blind and nothing enters or leaves their walls except interested or baffled spectators […]. Most of the time, it's this excess of coherence that gives the illusion away" […]. But the modern panorama (there is no other kind) is precisely not the static, mastered totality that Latour wants to stage. As the cases of Mills and Jameson suggest, it is only those who believe that theories of the totality conform to a Stalinist caricature of 'dialectical materialism' that would tax them with an 'excess of coherence'. A social theory of capitalism as a totality, and the imaginations and aesthetics that strive toward it, could only be marked by an 'excess of coherence' to the extent that it papered over the incoherence (or contradic- toriness, difference, unevenness) in its object, and refused to acknowledge its own theoretical activity – with all of its highly artificial stylistic, political and methodological devices» (*ibid.*, p. 74).

di accostare la critica althusseriana della *totalité* e il dispositivo sartriano della *totalisation*, due esperimenti teorici lontani benché coevi, che ad uno sguardo attento rivelano nondimeno alcuni significativi elementi di convergenza. Facendo tesoro di questo ipotetico confronto, interrogheremo la pratica della «mappatura cognitiva» evocata da Fredric Jameson per riflettere sulle premesse e le potenzialità di un'estetica della totalità' concepita al presente. Infine ragioneremo sulla possibilità di ricollocare al centro dell'impresa «totalistica»[5] il vettore dell'astrazione reale, ovvero il capitale quale autentica matrice di totalizzazione del nostro tempo.

1. *Le ragioni della totalità e i difetti della struttura secondo Lefebvre*

A partire dalla seconda metà del secolo scorso, il pensiero poststrutturalista francese ha denunciato e avversato con piglio combattivo le derive dogmatiche delle istanze totalistiche tanto sul piano filosofico quanto su quello politico, contribuendo a discreditare il discorso sulla totalità. Il compito di ripensare e riattualizzare questa opzione teorica non può pertanto prescindere dalle obiezioni formulate per esautorare una figura concettuale ripetutamente tacciata di illibertà e panopticismo. Coerentemente, perciò, si tratta, per un verso, di scindere il nesso improduttivo tra totalità e totalitarismo[6], perseguendo la scommessa di un disegno olistico più fecondo e capace di coltivare, parafrasando Adorno, «simpatia per l'utopia del particolare»[7]. D'altra parte, è altrettanto fondamentale fornire delle buone ragioni congiunturali per avviare la riproposizione di un simile disegno: si tratta di chiedersi, in altre parole, non solo cosa significhi e come sia possibile filosofare *sub specie totalitatis*, ma anche per quale motivo un'impresa del genere dovrebbe essere considerata necessaria per concettualizzare il pensiero e l'agire del nostro tempo.

Nell'itinerario multiverso della filosofia francese del dopoguerra incontriamo diversi autori che hanno avanzato una riflessione in questa direzione. Henri Lefebvre è tra questi. In un articolo del 1955 su *La notion de totalité dans les sciences sociales* Lefebvre parte dall'assunto che, in assenza di tale concetto, non si dia possibilità di alcuna filosofia, dal momento che

[5] Il termine «totalistico», di raro uso in italiano, è qui un calco letterale dell'inglese «totalistic», adoperato tra gli altri da Jay, *Marxism and Totality*, cit.

[6] Cfr. H. Lefebvre, *La notion de totalité dans les sciences sociales*, in «Cahiers internationaux de sociologie», vol. 18, (Janvier-Juin) 1955, p. 55; F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, Verso, London 2010, p. 211.

[7] Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 285.

ogni opzione filosofica – tanto l'empirismo quanto il dogmatismo, tanto lo strutturalismo quanto il marxismo – sottintende lo sforzo di concepire l'universo in guisa di totalità. Nel *Manifesto differenzialista* (1970) – e già nella *Critica della vita quotidiana* (1961) – l'autore addita le conseguenze pericolose di un sapere che s'illuda di poter prescindere dall'orizzonte della totalità: da una parte il rischio di andare in briciole, dall'altra, l'opzione inaccettabile di restituire nella teoria e nella pratica «le cose così come sono: frammentarie, divise, irrelate»[8].

La concezione della totalità elaborata da Lefebvre prende corpo e forma *via negativa*, attraverso il confronto polemico con due distinti paradigmi teorici in voga nel panorama del marxismo francese dell'epoca, il dogmatismo positivista e lo strutturalismo, definendo allo stesso tempo in positivo i caratteri di un'ipotesi totalistica da perseguire[9]. Lefebvre rivendica in primo luogo una concezione della totalità 'aperta' contro ogni chiusura dogmatica insistendo sulla funzione euristica della dialettica, che impedisce l'arresto del pensiero impegnandosi sul terreno della scoperta e dell'imprevisto[10]. Lo sforzo titanico condotto dal sistema hegeliano, in questo senso, è un esempio evidente delle contraddizioni che sorgono all'intreccio di dialettica e totalità. Da un lato la dialettica, impulso vitale e dinamico, preme per l'espansione del conoscere oltre il perimetro di un sapere compiuto e immobile. Dall'altro, il sistema veicola quell'esigenza di definitività e completezza che tenderebbe a contrastare il carattere propulsivo dell'attività dialettica, ovvero si pone come totalità «chiusa», ultimo atto della storia del pensiero e corpo monolitico non suscettibile di crescita né di alterazione[11]. Il dogmatismo che privilegia il sistema contro la dialettica è destinato perciò a esaurirsi per forza di inerzia.

Nella polemica con lo strutturalismo, invece, Lefebvre si sofferma sull'analisi dell'idea di «struttura». Il pericolo insito nella struttura, intesa come entità autonoma dotata di senso, è precisamente la deriva verso l'ipostatizzazione che minaccia di precludere ogni sorta di movimento. Allo strutturalismo, per il quale «la totalità si compone di unità discrete, distinte e discontinue» e che ha il merito di aver messo a tema le condizioni per pensare la compiutezza e la coerenza interna dei costrutti sociali e speculativi, Lefebvre imputa la colpa di aver penalizzato la 'congiuntura' a

[8] H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. II, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, L'Arche, Paris 1961, p. 184.
[9] Si veda la ricostruzione condotta da V. Mencucci, *Totalità dialettica in Henri Lefebvre*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», vol. LX, n. 6, 1968, pp. 555-579.
[10] Lefebvre, *La notion de totalité dans les siences sociales*, cit., p. 76.
[11] *Ibid.*, p. 57.

beneficio della 'struttura', laddove l'una e l'altra necessiterebbero di essere dialettizzate e articolate in un pensiero congiunto del divenire che superi l'unilateralità di entrambe[12].

Nel concetto di totalità, assunto in forma «ontologica, normativa, speculativa», il rischio della totalizzazione dogmatica è sempre presente[13]. D'altro canto, nemmeno l'impostazione strutturalista è immune dai vizi del dogmatismo. È la dialettica, in opposizione alla rigidità della chiusura e alla fissità della struttura, a rivelare il carattere mutevole e non concluso del divenire e ad indicare che è sempre possibile misurarsi con nuove configurazioni compiute e totali, puntualmente trasformate dalla spinta delle contraddizioni che ne costituiscono la trama. In tal modo l'orizzonte temporale della totalità appare quello di un sentiero *in fieri*, continuo eppure frastagliato dalla condensazione di assetti contingentemente stabili e tuttavia destinati ad andare incontro a ulteriori modificazioni. Il vantaggio della totalità consiste pertanto non nella definitività del risultato raggiunto quanto piuttosto nella valenza critica dei nessi che la figura della totalità perviene a stabilire tra i suoi termini.

Sembra valere per Lefebvre il noto adagio hegeliano secondo cui «il vero è l'intero» – ossia la consapevolezza che ogni restituzione della realtà incapace di cogliere i rapporti essenziali tra i suoi termini sia destinata a fallire nel compito di rendere conto criticamente dell'esistente – una correlazione, quella tra totalità e critica, su cui tornerà ad insistere anche Jameson. Il pensiero che sceglie di abbandonare la forma della totalità è quindi per Lefebvre un pensiero della disfatta che consegna il mondo a se stesso per rassegnarsi a lasciar essere le cose come sono.

Un'ulteriore precisazione in merito alla centralità speculativa del concetto di totalità viene sviluppata nelle pagine del già citato *Manifesto differenzialista*. E in questa sede per certi versi inaspettata, in cui Lefebvre dà voce a un appassionato *plaidoyer* del 'diritto alla differenza', che l'idea della totalità torna ad affacciarsi per innestarsi proprio nel cuore del differenzialismo. Se «il mondo della differenza si prefigura come un altro modo di pensare e di conoscere, d'agire e di vivere» contro il riduzionismo caricaturale dell''ortologia marxista', non è certo per rivaleggiare con il pensiero della totalità[14]. Anticipando i pericoli insiti nella trappola del pluralismo che l'ideologia neoliberale avrebbe sapientemente utilizzato a proprio vantaggio, Lefebvre colloca la totalità dal lato delle differenze e il pluralismo – la giustapposizione dei distinti – dalla parte del pensiero

[12] Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. 2, cit., pp. 161-169, 179-182.
[13] *Ibid.*, p. 190.
[14] Id., *Le manifeste différentialiste*, Gallimard, Paris 1970, p. 18.

unico dominante. Se «l'unità non deve mai nascondere la contraddizione e il conflitto più ricco e complesso», nota altrove Lefebvre, «a sua volta la contraddizione non deve far perdere d'occhio l'unità» e solo «i due aspetti nel loro rapporto dialettico formano la totalità»[15].

Secondo le indicazioni del *Manifesto*, quindi, abbracciare l'universo delle differenze significa «avvicina[re] ciò che si separa, e, viceversa, elimina[re] ciò che si avvicina esageratamente distinguendo ciò che tende alla confusione». A tale scopo, il metodo persegue l'unità nella differenza e consiste nel «*riunire* per *situare*»[16]. Non sfuggono le assonanze con le mappature jamesoniane di cui si tornerà a parlare nell'ultima sezione di questo capitolo.

2. Tout et totalisation: *il problema delle mediazioni tra Sartre e Althusser*

Il contributo di Lefebvre permette di delimitare il campo entro il quale avviare un confronto tra l'esperimento althusseriano di critica della totalità in funzione anti-hegeliana e l'invenzione sartriana della *totalisation* come prassi, tutta intrisa di risonanze hegeliane. Le considerazioni sviluppate da Lefebvre da un lato evidenziano il nesso intrinseco tra totalità e critica del reale e dall'altro forniscono una sorta di esposizione preliminare dei limiti della totalità – additati principalmente nella staticità della totalità-struttura e nella chiusura della totalità-sistema. A questo proposito, le piste teoriche percorse da Althusser e Sartre, pur non essendo state sviluppate espressamente per reagire ai problemi teorici formulati da Lefebvre, possono essere interpretate come il tentativo di rispondervi. Gli elementi che accomunano i percorsi dei tre filosofi intorno questo tema sono uno stesso assunto di partenza – la diagnosi della fase di stallo in cui versa il pensiero marxista degli anni Cinquanta-Sessanta – e una stessa missione – l'intenzione di contrastare un tale stato di cose[17]. La meditazione sulla

[15] *Ivi*.
[16] *Ibid.*, p. 186.
[17] Per Sartre le «carenze del marxismo» derivano dal formalismo astratto che rifiuta di «differenziare» in nome di un riduzionismo incapace di cogliere «le determinazioni concrete della vita umana» (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, Paris 1960, pp. 58-59). La teoria marxista, in quanto «movimento perpetuo *verso l'identificazione*» riflette «la pratica unificatrice dei burocrati» (*ibid.*, p. 40); Marx invece insegna a procedere dall'astratto al concreto, che consiste ne «la totalizzazione gerarchica delle determinazioni e delle realtà gerachizzate». Di fronte all'incapacità del pensiero marxista di integrare e articolare i saperi empirici – in particolare la psicanalisi e la sociologia – si tratta di «riconquistare l'uomo all'interno del marxismo» (*ibid.*, p. 59).

totalità si colloca su questo terreno e, anche nel caso di Sartre e Althusser, è inevitabilmente chiamata a fare i conti con il lascito di Hegel.

In un saggio del 1975 intitolato *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, Althusser nota:

> «Se mi è consentito di essere un po' provocatorio, mi sembra che si possa lasciare a Hegel la categoria di totalità, e rivendicare per Marx la categoria di tutto. Si dirà che non è altro che una sfumatura verbale; ma io non lo credo affatto. Se ho preferito per Marx la categoria di tutto a quella di totalità, è perché nel cuore della totalità è sempre presente una duplice tentazione: quella di considerarla come un'essenza attuale che abbraccia esaustivamente tutte le sue manifestazioni e (ciò che è poi la stessa cosa) quella di scoprire in essa, come in un cerchio o in una sfera (metafore che ci rimandano a Hegel) un centro che ne è l'essenza. […] Ecco perché ho parlato di un tutto, per sottolineare che nella concezione marxista di una formazione sociale tutto è collegato, che l'indipendenza di un elemento è sempre la forma della sua dipendenza, e che il gioco delle differenze è dominato dall'unità di una determinazione in ultima istanza; ma ecco perché non ho parlato di una totalità, perché il tutto marxista è complesso e ineguale e segnato di ineguaglianza da una determinazione in ultima istanza. È questo gioco, questa ineguaglianza, che permette di pensare che ad una formazione sociale possa accadere qualcosa di reale, e che la lotta politica di classe possa aver presa sulla storia reale. L'ho detto di passaggio: non si è mai vista una politica ispirata a Hegel. Infatti, dove si può far presa sul cerchio, se si è presi nel cerchio?»[18].

In queste righe Althusser sintetizza le sue ben note obiezioni alla presunta totalità spirituale hegeliana, concepita come un'unità semplice e priva di articolazioni all'interno della quale ciascun elemento esisterebbe alla stregua di un mero fenomeno dipendente dall'essenza da cui deriva. In alternativa al modello hegeliano della totalità, il filosofo propone la geometria marxiana del 'tutto' pensato invece come un «edificio» costruito su diversi «piani» che consentirebbe di render conto dell'autonomia e dell'interazione non meramente epifenomenica tra gli elementi eterogenei che partecipano della composizione dell'insieme sociale.

[18] L. Althusser, *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 143-145. In *Lire le Capital* Althusser aveva già precisato in più occasioni i vizi di forma e contenuto che interessano la totalità hegeliana, ovvero «la concezione hegeliana del tutto come totalità 'spirituale', più precisamente come totalità *espressiva* […] (in cui ogni parte è *pars totalis*, immediatamente espressiva del tutto che la abita)» (cfr. L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 17).

La distinzione tra «totalità spirituale» e «tutto strutturato» – *tout structuré* o *tout complexe structuré à dominante*[19] – non costituisce una mera sottigliezza nominalista, ma riguarda principalmente il meccanismo di causazione del secondo costrutto, non più riducibile alla linearità della causalità espressiva imputata alla dialettica hegeliana e operante nella prima figura. Con il concetto di «causalità strutturale» introdotto in *Leggere il Capitale*, Althusser stabilisce una relazione non meccanicistica e plurale tra le determinazioni storiche, economiche e culturali che concorrono a istituire l'universo sociale salvaguardando le differenze di ordine e rango che sussistono tra di esse. La causalità strutturale designa perciò il rapporto di immanenza (articolazione) e dominanza (gerarchia) che si instaura tra gli elementi della struttura e le sue leggi. Un tale rapporto trasforma sensibilmente la natura della totalità espressiva: non più un tutto-uno – «ridotto all'unità espressiva dell'essenza interiore con i suoi fenomeni» –, ma un 'tutto strutturato' contrassegnato dalla diversità di grado e di qualità dell'efficacia causale delle sue istanze determinanti[20]. O ancora adoperando le parole di Althusser nel *Pour Marx*: un tutto contrassegnato da una parte, «[dal]*la determinazione in ultima istanza da parte del modo di produzione (economico)*», dall'altra «[dal] *l'autonomia relativa delle sovrastrutture e la loro efficacia specifica*»[21].

Così la concezione althusseriana della struttura del tutto scongiura il pericolo della contemporaneità e quello del tempo lineare per far spazio alla 'discordanza dei tempi'[22]. Riconosce la compresenza differenziale di 'tempi propri' e storie 'relativamente autonome' – la storia economica, politica, della religione, della filosofia, dell'arte – e distingue diversi regimi di dipendenza. La totalità acquista 'ritmo' – un ritmo fatto di sviluppi ineguali, ritardi, sopravvivenze e anticipazioni – e si tramuta in un dispositivo teorico sofisticato per pensare ciò che Lefebvre considerava il paradosso impensato dello strutturalismo: la 'congiuntura'[23].

L'operazione condotta da Althusser contro Hegel rappresenta non tanto una rinuncia alla prospettiva della totalità quanto una radicale immanentizzazione e desoggettivazione della concezione totalistica che da un lato respinge il principio dell'unità semplice ascritto all'impianto dialettico hegeliano, dall'altro priva la prospettiva della struttura, in quanto

[19] L. Althusser, *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008, p. 179.
[20] Althusser, Balibar, *Leggere il Capitale*, cit., pp. 104-105.
[21] Althusser, *Per Marx*, cit., p. 102.
[22] Su questo tema rinviamo a *Tempora multa. Il governo del tempo*, a cura di V. Morfino, Mimesis, Milano 2013; e in particolare al contributo del curatore, *Sul non contemporaneo. Marx, Bloch, Althusser*, pp. 131-160.
[23] Althusser, Balibar, *Leggere il Capitale*, cit., pp. 106 segg.

articolazione dei processi reali, di qualsiasi istanza di trascendenza sintetica. Ciò che viene meno nella formulazione di Althusser del «tutto a dominante» non è pertanto la vocazione olistica né la sua capacità articolatoria, bensì l'elemento dell'unificazione sintetica che, tornando alle indicazioni di Lefebvre, plasma la funzione totalizzante di ogni autentica totalità[24].

È qui che Sartre, suo malgrado, va contro e incontro a Althusser. Sintesi, dialettica e mediazione risultano gli ingredienti fondamentali del concetto sartriano di *totalisation*, un concetto fortemente connotato in senso storico-pratico che il filosofo mette a punto nel tentativo di riattivare in seno alla teoria marxista il compito della «ricerca totalizzatrice» a scapito di quella «scolastica della totalità» rea di aver seppellito gli uomini, la storia, l'esistenza e l'agire sotto il peso di concetti vuoti e sclerotizzati. Nella *Critica della ragione dialettica*, redatta alla fine degli anni Cinquanta e perciò antecedente a *Pour Marx* e *Lire le Capital* (1965)[25], i punti di intersezione con il pensiero di Althusser appaiono particolarmente degni di nota e meritano di essere meditati con cura. Come nota G. Sibertin-Blanc (2007)[26], Sartre sviluppa la sua idea di totalizzazione in un modo che parrebbe fornire un complemento *ante-litteram* alle criticità individuate da Althusser nella sua ricognizione della «totalità espressiva» di Hegel (unità semplice, immediatezza del rapporto essenza-fenomeno, riduzionismo della causazione). Inoltre, sebbene in Sartre l'impronta di Hegel sia manifestamente presente, il concetto stesso di totalizzazione non costituisce un mero assemblaggio di suggestioni hegeliane, bensì un'originale invenzione teorica e politica. La totalizzazione, in antitesi alla totalità oggettiva esistente, che Sartre definisce «pratico-inerte» è 'prassi' sempre in corso. Per l'autore della *Critica*, i processi di totalizzazione nominano quei movimenti sintetici che consentono a fenomeni, eventi e determinazioni singolari di venire alla luce. Non si tratta di condizioni formali né trascendentali di possibilità, ma di strutture dinamiche che coagulano i molteplici elementi che le compongono trascendendoli nell'unità determinata

[24] A proposito delle critiche sviluppate da Lefebvre nei confronti dello strutturalismo, rinviamo a H. Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, Anthropos, Paris 1971; Id., *L'Idéologie structuraliste*, Seuil, Paris 1975; e infine al secondo tomo della *Critique de la vie quotidienne*, dove Lefebvre esamina approfonditamente il concetto di struttura (Id., *Critique de la vie quotidienne*, t. II, cit., pp. 160 segg.) e successivamente quello di totalità (*ibid.*, pp. 183 segg.).

[25] I due tomi della *Critique* sono stati pubblicati rispettivamente nel 1960 e nel 1985. Il secondo tomo, postumo, è incompiuto.

[26] Si tratta di un testo non pubblicato, intitolato *Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation* e presentato in occasione del seminario GRM 3 nel 20.10.07. Il contributo è reperibile online «grm.hypotheses.org/files/2013/01/GRM1er.3e-seance.pdf» (ultimo accesso 27.10.16).

della propria configurazione. Individui, gruppi, azioni, eventi, opere d'arte – Sartre si sofferma a lungo sull'esempio di Flaubert e *Madame Bovary*[27] – costituiscono altrettante esperienze di totalizzazione parziale.

La totalizzazione perciò non indica un dato naturale – una «sostanza in riposo» – ma l'esito in divenire di un progetto che approda alla generazione del concreto: è «totalizzazione d'avviluppo» (*totalisation d'enveloppement*), ovvero groviglio che coagula e articola gli elementi che sintetizza[28]. Il concreto e le sue determinazioni, secondo Sartre, rappresentano proprio ciò che il marxismo riduzionista relega fatalmente al caso, nell'impresa di conservare immutata l'armatura astratta dei suoi universali storici. Sulla scia di Marx, invece, Sartre ritiene che il concreto consista nella «totalizzazione gerarchica delle determinazioni e delle realtà gerarchizzate»[29]; occorre quindi stabilire una gerarchia delle mediazioni che operano all'interno del movimento della costituzione del concreto. Sibertin-Blanc nota che ponendo il «problema delle mediazioni», termine ancora una volta profondamente hegeliano, Sartre solleva il problema dell''eterogeneità' della totalità sociale, «eterogeneità *reale*» e quindi non risolvibile in un 'processo' totale; così facendo replicherebbe anticipatamente, per così dire, alla problematica althusseriana, e cioè al tentativo di Althusser di «costruire il concetto di una causalità strutturale capace di rendere conto del gioco complesso della determinazione del tutto sociale su ciascuna delle sue istanze»[30].

L'inversione cronologica nell'esposizione dei contributi dei due filosofi – prima Sartre, poi Althusser –, ci obbliga a chiarire in quale misura sia possibile impiegare le tesi sartriane per rispondere all'autore del *Per Marx*, dal momento che proprio Althusser in diverse circostanze ha manifestamente espresso una refutazione totale della prospettiva pratico-umanistica di Sartre[31]. Rimane cioè da comprendere se e come l'inversione cronologica che abbiamo suggerito possa considerarsi fruttuosa sul piano concettuale,

[27] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, cit., pp. 45-49, 89-103. A Flaubert Sartre dedica anche i tre tomi de *L'Idiot de la famille* (cfr. Id., *L'Idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 tt., Gallimard, Paris 1988).
[28] Id., *Critique de la raison dialectique*, t. II, Gallimard, Paris 1985, pp. 198 segg.
[29] Id., *Critique de la raison dialectique*, t. I, cit., p. 49.
[30] Sibertin-Blanc, *Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation*, cit., p. 17.
[31] A questo proposito rinviamo al breve testo polemico del 1972, Risposta a John Lewis, in cui Althusser sviluppa un'invettiva contro l'umanesimo menzionando esplicitamente Sartre in un paio di occasioni (cfr. L. Althusser, *Umanesimo e Stalinismo*, De Donato, Bari 1974). Quanto all'inversione cronologica operata dal nostro discorso, si veda anche Ch. Godin che segnala il carattere anticipatore del discorso che Sartre sviluppa nella *Critique* avendo quasi già di mira le obiezioni althusseriane (cfr. *La totalité. La philosophie*, 3 voll., Champ Vallon, Ceyzérieu 2000, p. 516).

a dispetto delle ben note accuse rivolte da Althusser a Sartre e all'esistenzialismo in generale[32]. Se il ragionamento sviluppato fin qui contravviene alla cronologia, infatti, è precisamente per approfondire le condizioni di pensabilità e funzionalità del costrutto speculativo della totalità.

Ad Althusser come a Sartre interessano i nessi e le gerarchie che costituiscono la trama dell'universo sociale concepito come un intero. Ma nel corso dell'approfondimento di questa trama vengono puntualmente mobilitati elementi e argomenti diversi. Althusser insiste sulla necessità di pensare un'articolazione della congiuntura, e lo fa attraverso la categoria di «surdeterminazione» quale necessaria alternativa all'andamento lineare della dialettica hegeliana dell'*Aufhebung* e nel tentativo già ricordato di pensare l'efficacia specifica e autonoma delle sovrastrutture e di altre circostanze in relazione alla determinante economica 'in ultima istanza'.

Sartre invece si dedica ad esaminare le forme di realizzazione delle sintesi totalizzanti e la loro portata d'intellegibilità storica. Se la Storia è 'la serie delle totalizzazioni che si totalizzano senza sosta', «i fatti particolari non significano nulla, e non sono né veri né falsi finché non vengono rapportati alla mediazione delle diverse totalità parziali con la totalizzazione in corso»[33]. Il metodo regressivo-progressivo caldeggiato dalla «dialettica critica» presuppone pertanto un «andirivieni proficuo tra l'oggetto (che contiene tutta l'epoca come significati gerarchizzati) e l'epoca (che contiene l'oggetto nella sua totalizzazione)», 'andirivieni' (*va et vient*) capace di tessere insieme biografia, storia, cultura e struttura sociale[34].

Sartre opera una distinzione fondamentale tra totalità e totalizzazione. Per l'autore della *Critica*, infatti, «il tutto non si dà in partenza come potenza, bensì al termine, come possibilità»[35], è quindi *totalisation*. Se la totalità non è altro che una figurazione astratta, e nel peggiore dei casi, un'entità metafisica immobile incapace di trasformazione, la totalizzazione – intesa come prassi e comprensione della prassi storica – è un processo situato e direzionato, che guadagna un primato assoluto nei confronti della totalità-struttura.

«*Chi* totalizza? E *cosa*?» si chiede Sartre[36]. Il primo tomo dell'opera – *Teoria degli insiemi pratici* – risponde parzialmente alla domanda ricostruendo lungo una traiettoria ascendente l'esperienza della prassi individuale, la

[32] Su questo si veda F. Caeymaex, *Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme*, in «Les Temps Modernes», n. 658-659, 2010/2, pp. 143-158.
[33] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, cit. p. 36.
[34] *Ibid.*, p. 92.
[35] Id., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983, p. 479.
[36] *Ibid.*, p. 165.

formazione dei collettivi e delle serie, e la costituzione dei gruppi quali soggetti storici. Il carattere totalizzante dell'essere umano in quanto *dépassement* appare dunque a fondamento di ogni percorso di totalizzazione, e su di esso riposa la dialettica storica[37]. Al tempo stesso la storia è un campo pratico abitato e animato da istanze distinte non semplicemente riconducibili al denominatore delle soggettività agenti. Per questo, la prassi non corrisponde a un processo generativo senza resti al termine del quale l'individuo torna a coincidere con se stesso; essa designa piuttosto un «passaggio dall'oggettivo all'oggettivo attraverso l'interiorizzazione» o ancora, un doppio movimento di interiorizzazione dell'esteriorità e di esteriorizzazione dell'interiorità[38].

Se il progetto appare come l'unità motrice della soggettività e dell'oggettività che supera l'oggettività esistente verso le condizioni di un'oggettività possibile[39], l'azione umana è destinata a essere trasformata per mezzo dell'atto che la realizza deviandola. L'inerte, in altre parole, ricondiziona e determina la prassi intenzionale.

Su questo sfondo, la «totalizzazione di avviluppo» non va intesa come un astratto ideale regolativo, bensì come «una prassi-processo» sovra-individuale che sintetizza, unificandole, le sue incarnazioni particolari. Essa perciò non può coincidere con un soggetto né con un'incarnazione singola.

Attraverso una lettura puntuale del secondo tomo della *Critique*, F. Cambria propende per una lettura tendente a desoggettivare la totalizzazione di avviluppo e a fare del «movimento laborioso» temporalizzante, ovvero del «lavoro che, oggettivandosi, pone la possibilità stessa della temporalizzazione», «il vero agente della prassi in corso», una prassi definita anonima e il cui tessuto connettivo sarebbe costituito da «uno sfondo di immanenza»[40].

Questa pista potrebbe essere ulteriormente avvalorata dalle conclusioni del primo tomo della *Critique* che, introducendo il problema dell'intellegibilità della storia, a cui è consacrato il volume successivo, evoca l'ipotesi di una «totalizzazione senza totalizzatore»:

[37] *Ivi*.
[38] *Ibid.*, p. 64.
[39] *Ibid.*, p. 66.
[40] Cfr. F. Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Edizioni ETS, Pisa 2009, pp. 116 segg. Cambria sottolinea l'originalità del secondo tomo della *Critique* rispetto ai contenuti della filosofia sartriana precedente. Più precisamente, ritiene che la questione dell'intellegibilità della storia a cui il secondo tomo è dedicato, culmini nell'ipotesi di una totalizzazione senza totalizzatore da intendersi come «relazione pratica costituente che si caratterizzi come movimento di macro-integrazione entro un orizzonte di efficacia e di senso debordante i progetti e gli agenti determinati e situati» (*ibid.*, p. 20).

> «Si, en effet, celle-ci [histoire] doit être en vérité la totalisation de toutes les multiplicités pratiques et de toutes leurs luttes, les produits complexes de conflits et des collaborations de ces multiplicités si diverses doivent être eux-mêmes intelligibles dans leurs réalités synthétiques, c'est à dire qui doivent pouvoir être compris comme les produits synthétiques d'une praxis totalitaire. Ce qui revient à dire que l'Histoire, est intelligible si les différentes pratiques qu'on peut découvrir et fixer à un moment de la temporalisation historique, apparaissent à la fin comme partiellement totalisantes et comme rejointes et fondues, dans leurs oppositions mêmes et leurs diversités, par une totalisation intelligible et sans appel. C'est en cherchant les conditions de l'intelligibilité des résultats et vestiges historiques, que *nous parviendrons pour la première fois au problème de la totalisation sans totalisateur et des fondements mêmes de cette totalisation. C'est à dire de ses moteurs et de son orientation non circulaire*»[41].

È qui, dove Sartre viene risospinto sul versante della riflessione di Althusser per nominare il 'problema della totalizzazione senza totalizzatore' e della sua 'non-circolarità' intesa come non-coincidenza, che si chiarifica il senso dello *hysteron proteron* argomentativo che abbiamo adottato. L'esigenza della sintesi dialettica in un senso molto preciso è proprio ciò che distingue e oppone le prospettive dei due autori. Per Sartre ogni totalizzazione parziale rimanda all'individuazione di un soggetto (individuale o collettivo) agente di senso, critica e prassi. La totalizzazione di avviluppo, pur non avendo carattere individuale, ma sovra-individuale, e pur essendo tanto oggettiva quanto soggettiva, «sintesi passiva» di inerzia e progettualità, rimane pur sempre un'attività sintetica e dialettica (e come tale negativa e progettuale). Il «corpo della prassi» non è la risultante della somma dei corpi agenti[42], né allude a una qualche sorta di iper-oganicismo[43], Sartre è esplicito a questo riguardo, ma va intesa come la «realizzazione *umana* dell'uomo dall'inizio alla fine», dal momento che – è l'autore a specificarlo – la struttura della temporalizzazione che la sostiene è prassi eminentemente umana: «[…] toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique»[44]. Parimenti la questione dell'intellegibilità della storia è segnata dal primato della prassi. La 'totalizzazione in corso' è il punto di sutura tra Storia e Verità; essa designa tanto l'esperienza storica – la prassi umana – quanto la comprensione della verità storica.

[41] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. I, cit., p. 754.
[42] Id., *Critique de la raison dialectique*, t. II, cit., p. 241.
[43] *Ibid.*, p. 256.
[44] Id., *Critique de la raison dialectique*, t. I, cit., p. 165.

Tuttavia la prassi non coincide con la libertà pura né consiste in un mero esercizio di negazione dell'esteriorità; al contrario l'esteriorità, nel rapporto con la prassi intenzionata, si rivela costitutiva dell'umano. La totalizzazione appare in questo senso «anti-umana», ovvero contrassegnata da un rapporto di tensione permanente tra i moventi della progettualità agente e le istanze del campo pratico-inerte[45] il quale a sua volta altera, devia e disloca, trasfigurandoli, i risultati dell'operare individuale: «*Ainsi c'est l'acte debordant l'homme qui se totalise*»[46].

La totalizzazione si presenta perciò come un'impresa orientata e intenzionale di riunificazione, destinata costantemente ad essere 'sopraffatta', ovvero determinata nell'incontro – spesso conflittuale – tra le proprie finalità e le controfinalità esteriori. «La dialettica appare come ciò che vi è di veramente irriducibile nell'azione: tra la sintesi inerte e l'integrazione funzionale, afferma il suo statuto ontologico di sintesi temporalizzante che si unifica unificando e per unificarsi e che non si lascia mai definire dal risultato, qualsiasi esso sia, che ha ottenuto»[47].

Sembra che ci sia qualcosa nel dispiegamento del movimento appena ricostruito – movimento di *déviation* e *débordement* che descrive la sovrainscrizione di istanze non intenzionate sul corso della prassi, che risuona con la causalità per sovradeterminazione prefigurata più tardi da Althusser.

Un ultimo frammento di dialogo tra i due autori costruito ancora una volta all'insegna dello *hysteron proteron*, ci consente di accennare brevemente al confronto sul tema del 'motore' della storia: 'prassi' secondo Sartre, 'processo senza soggetto' secondo Althusser.

Nella *Réponse à John Lewis* (1973) Althusser riassume in modo sintetico e categorico le conclusioni del suo antiumanesimo teorico: «L'histoire est un *processus sans sujet*. La question de savoir comment «l'homme fait l'histoire disparaît complètement; la théorie marxiste la rejette définitivement dans son lieu de naissance: dans l'idéologie bourgeoise. Et avec elle disparaît la 'nécessité' du concept de 'transcendance', dont l'homme serait le sujet»[48]. Il 'tutto' althusseriano pare andare incontro alla stessa sorte: «processo senza soggetto», che lascerebbe peraltro elusa la questione del punto di vista[49].

[45] Id., *Critique de la raison dialectique*, t. II, cit., p. 293.
[46] *Ibid.*, p. 249.
[47] *Ibid.*, p. 401.
[48] L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspéro, Paris 1973, p. 31.
[49] La questione del punto di vista della totalità è stata notoriamente sviluppata da Lukács in *Storia e coscienza di classe* (Mondadori, Milano 1973). Dal Marx della *Critica della filosofia del diritto di Hegel* il filosofo ungherese mutua la centralità dello *Standpunkt des Proletariats*: «Già nella sua prima crititca alla filosofia hegeliana del diritto, Marx ha

Sartre, da parte sua, rimprovera lo strutturalismo per aver privato il marxismo «delle sue possibilità totalizzatrici[50], accordando un primato alla funzione delle strutture.

In un'intervista del 1966, l'autore constata il *deficit* di comprensione storica a cui sembra condurre inevitabilmente il paradigma strutturalista: la stratificazione ordinata delle sequenze non permette di intendere come gli individui possano passare dall'una all'altra, il movimento svanisce tramutandosi in una «successione di immobilità» (come nel caso dell'archeologia foucaultiana, una 'geologia' piuttosto), la storia, in ultima istanza, rimane un impensato[51]. Sartre non contesta l'esistenza delle strutture, che riconosce come momenti del pratico-inerte, ma obietta che ogni struttura reca in sé la traccia di pratiche di totalizzazione che la filosofia ha il compito di rinvenire e rendere intellegibili[52].

chiaramente espresso la particolare posizione del proletariato rispetto alla società ed alla storia, il punto di vista a partire dal quale esso si afferma, nella sua essenza, come soggetto-oggetto identico del processo di sviluppo storico-sociale: "Se il proletariato annunzia la dissoluzione dell'ordinamento anteriore del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione di fatto di questo ordinamento del mondo". L'autoconoscenza del proletariato è quindi al tempo stesso conoscenza oggettiva dell'essenza della società. Il perseguimento dei fini di classe del proletariato significa anche cosciente realizzazione dei fini dello sviluppo oggettivo della società: senza il suo intervento cosciente, essi sono destinati a rimanere possibilità astratte, limiti oggettivi» (*ibid.*, p. 197). Il punto di vista del proletariato coincide con il punto di vista della totalità, nella misura in cui esso è l'esito di un processo di dereificazione dei rapporti sociali e delle forme di conoscenza. Il primato epistemologico e politico del proletariato riposa sul principio del *verum/factum*, quindi su una concezione vichiana della totalità quale artificio conoscibile dal suo artefice. Martin Jay sottolinea la premessa e l'inclinazione soggettivista di una simile impostazione che sarebbe stata controbilanciata, nella produzione del tardo Lukács, da un rinnovato accento sull'inerzialità dell'oggettivo (Jay, *Marxism and Totality*, cit., pp. 111, 127). In *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, S. Homer analizza la presenza di Lukács nel pensiero di Jameson paragonandola a quella di Adorno. Secondo Homer, Jameson opererebbe una sintesi non contraddittoria delle rispettive concezioni della totalità dei due autori, cfr. S. Homer, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Routledge, New York 1998, pp. 162-163.

[50] J.-P. Sartre, *Situations IX*, Gallimard, Paris 1990, p. 288.

[51] Id., *Jean-Paul Sartre répond*, in «L'Arc», n. 30 (*Sartre aujourd'hui*), 1966, p. 94. «Je ne comprends donc pas qu'on s'arrête aux structures : c'est pour moi un scandale logique» (*ivi*).

[52] «C'est le moment de la structure, où la totalité apparaît comme la chose sans l'homme, un réseau d'oppositions dans lequel chaque élément se définit par un autre où il n'y a pas de terme, mais seulement des rapports, des différences. Mais cette chose sans l'homme est en même temps matière ouvrée par l'homme, portant la trace de l'homme. […]. La structure ne s'impose à nous que dans la mesure où elle est faite par d'autres. Pour comprendre comment elle se fait, il faut donc réintroduire la praxis, en tant que processus totalisateur. L'analyse structurale devrait déboucher sur une compté dialectique» (*ibid.*, pp. 89-90).

In questa risposta *avant la lettre* alle accuse di umanesimo e storicismo mosse da Althusser, Sartre ribadisce la centralità della prassi – non il soggetto, ancor meno il concetto di 'uomo', di cui Marx, già prima di Foucault e Lacan, aveva decretato l'inconsistenza, secondo Sartre – nell'economia della sua riflessione sulla storia, e nel contesto del suo progetto di fondazione politica di un'antropologia marxista. Intesa come processo di totalizzazione che eccede i confini delle finalità umane, la prassi assurge quindi a motore e cifra d'intellegibilità degli eventi in una dialettica di condizionamenti e ricondizionamenti reciproci che intrecciano l'agire e le strutture nel giogo del 'disordine razionale' della storia.

3. *Mappare, storicizzare, rappresentare. Jameson e la forma della totalità*

Un intervallo generazionale non trascurabile separa Jameson da Althusser, Sartre e Lefebvre. Se questi ultimi meditano e operano nel contesto di una stagione teorica che ancora si interroga sulle possibilità di articolare una totalità a misura del proprio mondo, Jameson, a distanza di almeno due decenni segnati tra l'altro dalla «guerra alla totalità»[53], va alla ricerca di un concetto perduto, esautorato, squalificato per eccesso di coerenza, e perfino demonizzato. La sua proposta – la riattivazione di un pensiero marxista della totalità, senza la quale nessuna comprensione del nostro presente postmoderno sarebbe possibile e senza la quale nessuna articolazione del conflitto, nessuna politica del posizionamento e nessuna teoria della rivoluzione concepibile – matura nel segno dei tempi ma anche in significativa dissonanza con essi. Per questa ragione Jameson reintroduce il tema della totalità a partire da un'analisi della fase tardocapitalista che contempla come ipotesi anche l'impossibilità storica del progetto totalistico. L'orizzonte della totalità, quale cornice di rappresentazione del reale, appare perciò necessario eppure non altrettanto necessariamente possibile.

Analizzando le condizioni di realizzabilità – storiche prima che metodologiche – di un simile progetto, Jameson interpreta la totalità quale frutto dell'esigenza esperienziale, concettuale e politica di mediare un universo fratto e diviso, un universo in crisi in cui, per dirla con Gramsci, «il vecchio muore e il nuovo non può nascere»[54].

Se dunque la totalità è un risultato delle epoche di transizione che

[53] J.-F. Lyotard, *The Posmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, p. 82.

[54] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. 1, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 311.

sperimentano la compresenza di modi di produzione, socializzazione e temporalizzazione distinti che si fronteggiano senza amalgamarsi, il problema che tocca in sorte alla contemporaneità è precisamente quello di immaginare e reinnescare un'istanza totalistica in un'era che sembrerebbe aver occultato e perduto la percezione delle proprie fratture divisive insieme alla capacità di storicizzare il presente.

Storicizzare sempre – *always historicize!* – è non a caso l'imperativo fondamentale che scandisce il registro della critica culturale di Jameson[55]. Benché la storia non costituisca quel monolite lineare e teleologicamente orientato di hegeliana memoria che il materialismo aleatorio di Althusser tentava di smantellare, Jameson rivendica l'esigenza di una narrazione capace di dotare di senso il presente e fungere da bussola per il futuro.

La storicizzazione è allora il compito della totalità. Questo assunto fa eco al ragionamento di Sartre in almeno due sensi. Da un lato, la storicizzazione risponde a un'esigenza di verità in quanto processo di restituzione di un elemento dato alla sua relazione costitutiva e fondante con il tutto di cui è parte, senza la quale ciascun oggetto sarebbe costretto a rimanere sospeso in un limbo di immediatezza astratta e priva di significato. Dall'altro, la storicizzazione è sintesi trascendente che proietta il prisma della conoscenza oltre l'eterno presente a cui rinvia e condanna il capitalismo globale contemporaneo. Proprio del capitalismo è il processo di nascondimento e rescissione del tracciato storico; tipica dell'estetica tardocapitalista e della cultura postmoderna è la perdita di allenamento a pensare storicamente («an age that has forgotten how to think historically in the first place»[56]). Il risultato di questa *impasse* è la tragica impossibilità – o meglio la rimozione – del pensiero del cambiamento che si condensa nel paradosso richiamato da Jameson secondo cui sarebbe più semplice immaginare la fine del mondo che concepire la fine del capitalismo.

A questo riguardo, la totalità intesa come un dispositivo di storicizzazione incarna un monito teorico-pratico che invita in primo luogo a sintetizzare e trascendere le molteplici forme di vita contemporanee per ancorarle al pensiero del nostro tempo.

Tuttavia, l'aspetto più originale dell'elaborazione di Jameson risiede nella peculiare destinazione «estetica» in cui l'autore inscrive il traguardo della totalità. Un'estetica della totalità è *in primis* una pratica storico-culturale che necessita di un apparato strumentale adeguato, rinnovato

[55] F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Routledge, London-New York 2001, p. IX.
[56] Id., *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991, p. IX.

in base al canone della condizione postmoderna. Componente essenziale di questa dotazione da ricostruire è il concetto di *cognitive mapping* – originariamente mutuato dall'urbanista Kevin Lynch autore di *The Image of the City* (1960) – contaminato e arricchito di nuovi significati nella sperimentazione di Jameson.

Riformulando la concezione della «mappatura cognitiva» Jameson convoca, incorpora e ricompone più o meno direttamente alcuni temi fondamentali sviluppati dai suoi predecessori nel solco del discorso sulla totalità: l'istanza di sintesi presente nell'idea sartriana di totalizzazione, la critica di Althusser alla linearità teleologica e al presentismo sincronico, la valorizzazione della dialettica in senso critico sviluppata da Lefebvre[57]. Infine, in modo esplicito e assai più pregnante, la nozione di mappatura rinvia alla definizione althusseriana di ideologia quale «rappresentazione immaginaria del rapporto del soggetto alle sue Reali condizioni di esistenza», che per un verso ha la funzione di rilevare l'intervallo esistente «tra il posizionamento locale del soggetto individuale e la totalità delle strutture di classe in cui è situato, un intervallo tra la percezione fenomenologica e una realtà che trascende tutto il pensiero e l'esperienza individuale» e, per un altro, svolge precisamente una mansione di ricognizione delle coordinate dello spazio sociale[58].

Mappare – o 'cartografare'[59] – e storicizzare costituiscono le due distinte declinazioni di una stessa esigenza cogente di riorientamento e rilocalizzazione determinata dal senso di smarrimento che suscita il «caleidoscopio» postmoderno totalizzato dalla produzione di una catena di significanti senza fine, eppure recalcitrante ad ogni tentativo di sintesi totale[60]. La totalità diventa allora una questione eminentemente 'estetica', è materia di sensazioni ed esperienza e rimanda a un'analisi delle condizioni contemporanee della percezione e della rappresentazione collettiva. La mappa non è semplicemente immagine, copia, fotografia panoramica,

[57] Per un approfondimento della rivisitazione da parte di Jameson di questo tema rinviamo a K. Goonewardena, *The Urban Sensorium: Space, Ideology and the Aestheticization of Politics*, in «Antipode», 2005, vol. 37, 1, pp. 46-71.

[58] F. Jameson, *Cognitive Mapping*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson e L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1988, p. 353. La definizione del concetto di ideologia riportata da Jameson, opera una leggera variazione della formulazione althusseriana secondo cui «l'idéologie est une 'réprésentation' du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence» (cfr. L. Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, Paris 1976, p. 101).

[59] F. Jameson, *Cartographies of the Absolute*, in Id., *The Geopolitical Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington 1995, p. 3.

[60] Id., *Postmodernism*, cit., p. 86.

ma dispositivo che consente ad una totalità altrimenti non visibile, perché all'apparenza scomposta nel fluire di composizioni disarticolate, di emergere. «Il concetto di 'mappatura cognitiva' – osserva Jameson – consente una rappresentazione situazionale da parte dell'inviduo esposto a quella immensa totalità, propriamente irrappresentabile, costituite dall'insieme delle strutture della società concepite come un intero»[61]. Mappare è un atto di mediazione che supera l'immediatezza frastagliata del quotidiano. La mappa in altre parole ricuce lo iato tra l'esperienza locale e la struttura totale che abitiamo, rendendo quest'ultima congiunturalmente intellegibile in quanto spazio sociale attraversato dalle contraddizioni e dai rapporti di classe. L'assenza della capacità di mappare la totalità indica pertanto una carenza politica significativa impregnata di conseguenze rovinose: senza totalità non c'è storia, senza storia non c'è mappa, e senza mappa non c'è critica del presente. Come in Lefebvre l'orizzonte della totalità è al servizio del pensiero critico e del cambiamento, di cui costituisce il requisito imprescindibile.

D'altra parte il progetto di un'estetica delle mappature cognitive non designa una missione meramente estetica, benché solidamente ancorata al campo dell'*aisthesis* e delle percezioni. Si tratta piuttosto della scommessa di «contrastare gli effetti oggettivi, materiali del regime di rappresentazione dominante» abbracciando un'operazione culturale e politica che non si prefigge lo scopo di arrestare le tendenze disgreganti del postmodernismo sul piano rappresentazionale, ma di rifletterle, rielaborarle e sintetizzarle in una nuova visione della realtà globale[62].

L'invito a mappare la totalità suona pertanto come un'esortazione strategica[63] che deve misurarsi con le difficoltà di questo compito, la sua obsolescenza, la scarsa attrattiva teorica e non in ultimo «the deep cultural conviction that the lived experience of our private existences is somehow incommensurable with the abstractions of economic science and political dynamics»[64].

[61] *Ibid.*, p. 51.
[62] Toscano, *Seeing it Whole*, cit., p. 10.
[63] È un compito che tuttavia Jameson non svolge fino in fondo; e ciò secondo alcuni (cfr. A. Toscano, J. Kinkle, *Cartographies of the Absolute*, Zero Books, Winchester-Washington 2015, p. 22) costituirebbe il principale merito della sua impostazione: «Jameson's formulation can still function as a cue for thinking about the present precisely because it does not provide a method, or advance a concept; rather, it poses a problem which is at once political, economic, aesthetic and existential».
[64] F. Jameson, *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, in «Social Text», n. 15, 1986, p. 69.

4. *Rappresentazioni e fantasie. Per un'estetica della totalità*

La categoria della totalità interseca un'altra coppia concettuale fondativa del patrimonio teorico marxiano e già prima hegeliano: la diade dell'astratto e del concreto.

Ciò avviene principalmente in due sensi. Sul piano metodologico il nesso rimonta alla critica hegeliana dell'immediatezza quale espressione di un sapere astratto – astratto proprio perché attinto per sé e non in quanto momento di un'articolazione concreta complessa. La datità immediata che parrebbe massimamente concreta si rovescia perciò nel risultato di un pugno di astrazioni – «Le concret tant cherché s'enfuit», osserva Lefebvre, «L'hyper-concret est aussi abstrait que les généralités philosophiques»[65].

Sul piano storico-pratico, invece, il tema dell'astrazione si impone con una specifica connotazione moderno-borghese in quanto tratto costitutivo del modo di produzione capitalista. L'astrazione 'praticamente vera' è 'realmente concreta' nella misura in cui organizza e dispone la struttura dei rapporti sociali su scala globale. Il prodigio inaudito del capitale è proprio quello di incarnare un'astrazione impersonale capace di informare concretamente i legami sociali e riverberarsi nelle forme di vita, pur rimanendo invisibile e inesperibile se non nei suoi effetti disparati. Come concepire allora – ovvero cogliere e sintetizzare – gli ingranaggi di questa astrazione?

Il concetto di totalità si candida ad essere quel «concetto astratto», per dirla ancora con Lefebvre, capace di cogliere il «contenuto concreto» generato da un'astrazione[66]. In assenza di un simile strumento non restano che le teorie della cospirazione, ovvero tentativi di totalizzazione concettualmente impoveriti e praticamente inutili.

Il problema non è squisitamente teorico, bensì, come si diceva, strategico, dal momento che ne va dell'esistenza di qualsiasi progetto ed esercizio di trasformazione della società: se infatti il capitale non si dà a vedere, se il capitalismo non si dà a comprendere, come è possibile inventare e inscenare una politica anticapitalista?

È proprio perché la totalità designa in tal senso un antidoto teorico-pratico all'astrazione reale del capitale – la principale matrice di totalizzazione sociale del nostro tempo – che il destino del marxismo, della teoria critica e della pratica rivoluzionaria appare profondamente legato al destino della totalità.

Da un assunto simile parte Roberto Finelli in un breve saggio dedicato a indagare attraverso la storia delle idee del secondo Novecento le origini del

[65] Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, t. II, cit., p. 184.
[66] Id., *Manifeste différentialiste*, cit., p. 34.

«disagio della totalità». Interrogandosi sul fallimento di questo orizzonte di pensiero e sull'esito di captazione neoliberale a cui nell'immediato post-68 sono stati consegnati gli ideali d'emancipazione e libertà, Finelli individua nello scenario inaugurato dallo strutturalismo e poi dal poststrutturalismo francese alcuni snodi teorici significativamente colpevoli di aver generato un'«autoestenuazione» del patrimonio marxista, gettando le premesse per una sonora sconfitta culturale mai riscattata[67].

Finelli addita il mancato incontro «tra il marxismo della tradizione e le filosofie della liberazione individualizzante», e ne rinviene le ragioni in 'un *deficit* di totalizzazione' che avrebbe impedito la maturazione di una rinnovata egemonia marxista in grado di accogliere e articolare le nuove istanze emerse durante la stagione delle lotte degli anni Sessanta. In altre parole, non si è data una controffensiva teorica adeguata rispetto alle morse dell'inclusione messe in campo dalle culture del neoliberismo; è mancata un'«ideologia egemonica» capace di «riflettere dentro di sé la totalità della struttura economica con la sua logica contraddittoria» e di produrre per conto della propria parte quella che Gramsci definì come «l'elaborazione unitaria di una coscienza collettiva omogenea» e interpretò come il duplice compito di «trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità», – questa ai suoi occhi costituirebbe «la più essenziale qualità del critico delle idee e dello storico dello sviluppo sociale»[68].

La diagnosi di Finelli, attraverso Gramsci, sottolinea la vocazione fondamentalmente totalistica di ogni progetto egemonico. Per sua natura, un disegno controegemonico deve, sempre secondo le indicazioni di Gramsci, 'saper totalizzare', cioè non soltanto unificare, ma anche effettuare induzioni e deduzioni, distinguere, collegare, adattare, plasmare e non ultimo 'ripetere'; deve saper sintetizzare e riarticolare la cultura e il senso comune, farsi, per così dire, buon senso. Di fronte alla totalizzazione onnipervasiva del capitalismo contemporaneo l'impegno intellettuale al servizio di un'idea di società diversa è chiamato a produrre una totalizzazione superiore di segno contrario, ovvero al compito di circoscrivere, storicizzare e denaturalizzare il presente, per restituire la contingenza e la complessità delle tensioni che lo attraversano.

L'impresa non consiste nel ricollocare la totalità, come ideale regolativo, in cima alle priorità dell'agenda speculativa marxista, benché su questo versante, e in particolare in relazione alle reticenze del dibattito postmarxista,

[67] R. Finelli, *Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in *La crisi del soggetto*, a cura di G. Vacca, Carocci, Roma 2015, pp. 45-53.
[68] *Ibid.*, p. XX.

un lungo e paziente lavoro di riqualificazione di questo tema sia tutto da compiere. Né l'ostacolo è di tipo funzionale – valutare come e con quali mezzi sia possibile far riattecchire un discorso sulla totalità di fronte alla proliferazione pressoché incontrollata di dati, saperi e specialismi. Il nodo principale, brillantemente colto e esplicitato da Jameson, è piuttosto un problema di figurazione, di rappresentazione e d'esperienza.

Preso atto della «contraddizione crescente tra l'esperieza vissuta e la struttura, o tra la descrizione fenomenologica della vita di un individuo e un modello più propriamente strutturale delle condizioni di esistenza di quella esperienza»[69], come riuscire a rendere visibile la totalizzazione invisibile del capitale? Come riannodare sapere e sentire? Come tornare a riconnettere esperienza e verità, e fare della verità del capitalismo un'esperienza?

Jameson tenta di offrire una risposta a questo quesito al crocevia tra estetica e politica. La totalità, intesa non semplicemente come categoria bensì come 'forma della rappresentazione', è lo strumento che consente di misurarsi con i *décalages* spazio-temporali prodotti dalla totalizzazione tardocapitalista sul piano percettivo oltre che concettuale. Da un lato lo scarto di una presenza invisibile – il capitale che c'è ma non si vede – dall'altro il *trompe l'oeil* di distanza e prossimità che complica i processi di localizzazione all'interno del mondo globalizzato.

La 'mappatura' è questo mezzo di raccordo tra capitale e vita quotidiana, astrazione e concretezza, modo di produzione e modi di narrazione; è un'operazione che fornisce le coordinate per orientarsi e situarsi nello spazio sociale della contemporaneità, e in tal senso agisce come un'arma di disalienazione e dereificazione. Per Jameson una simile attività non si riduce a un esercizio di pura ricognizione, bensì indica un gesto che 'dà forma all'informe', un atto pratico costruttore di oggettività.

La crisi ideologica del marxismo appare da questa prospettiva come scaturita da una carenza di *media* – di mezzi estetico-concettuali e di mediazioni teorico-pratiche – all'altezza del compito di cartografare il presente.

L'itinerario delle avventure della totalità fin qui illustrate attraverso Lefebvre, Althusser, Sartre si chiude con Jameson tornando ad Hegel e, tuttavia, per certi versi contro Hegel con il coronamento della preziosa funzione di mediazione del pensiero rappresentativo, con l'elogio della *Vorstellung*. Di qui l'invocazione di una nuova estetica marxista prima che di una nuova teoria, da intendersi come prassi a tutto campo volta a intercettare e, ancora una volta, mediare l'esperienza concreta dei bisogni,

[69] Jameson, *Cognitive Mapping*, cit., p. 349.

dei desideri e dei legami sociali. In questo contesto la missione intellettuale di rappresentare la totalità si traduce precisamente nel compito di 'ri-presentarla', ossia renderla presente, ma anche immaginabile, per farne una 'fantasia' (nell'accezione greco-antica di contenuto privo del supporto della materia della sensazione) contro il 'fantasma' del capitale.

Alberto Gajano

Il problema della disuguaglianza

Conflitti crudeli si moltiplicano, cresce il numero degli esseri umani che rischiano la vita per fuggire dai loro paesi, come avviene fra Messico e USA, fra altri paesi occidentali e orientali, nel Mediterraneo. Siffatte tragedie possono essere spiegate, almeno parzialmente, dal crescere delle disuguaglianze[1]?

Delle molteplici disuguaglianze tra esseri umani esaminerò quelle che dipendono dalla classe sociale: esse implicano sfruttamento, oppressione, perdita di diritti e di dignità. Riconoscendo il debito nei confronti di Max Weber, Luciano Gallino afferma che «far parte di una classe sociale significa appartenere, volenti o nolenti, ad una comunità di destino, e subire tutte le conseguenze di tale appartenenza». Destino, spiega Gallino, «non è un termine astratto. Significa avere o no un buon livello di istruzione e poterlo trasmettere; poter scegliere o no dove e come abitare; vivere in salute più o meno a lungo; fare un lavoro gradito, professionalmente interessante oppure no; avere o non avere preoccupazioni economiche; dover temere oppure no che il più modesto incidente della vita quotidiana metta in serie difficoltà sé o la propria famiglia», e precisa che, com'è sempre stato nella storia, anche oggi «per ogni individuo appartenere a una comunità di destino risulta – se ne renda conto o meno – come una sorta di determinazione ineludibile, ferrea»[2].

[1] Vedi *Égalité / Uguaglianza* (Actes du Colloque franco-italien de philosophie politique), Roma, 21-22 novembre 1988, a cura di J. Ferrari e A. Postigliola, Liguori, Napoli 1990; *Égalité / Inegalité* (Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Biblioteca Comunale di Cattolica), Cattolica, 13-15 settembre 1989, a cura di A. Burgio, D. Losurdo e J. Texier, QuattroVenti, Urbino 1990; Th. Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Seuil, Paris 2013, p. 37; l'intervento del 17 aprile 2015 di A. Gurria, segretario generale dell'OCSE.

[2] L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, intervista a cura di Paola Borgna, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 4, 7-8.

Nel 2003 Gallino scriveva: «Sono fortemente cresciute, con una forte accelerazione negli ultimi vent'anni, le disuguaglianze di reddito ai due estremi della piramide della stratificazione. Secondo i dati via via riportati dai rapporti annuali del United Development Programme, nel 1960 il quinto più ricco della popolazione mondiale […] si divideva il 70,2 per cento del PIL del mondo, mentre al quinto più povero […] toccava il 2,3 per cento: il rapporto tra il primo e l'ultimo quintile era dunque di 30 : 1. […] nel 1997, cui si riferiscono i dati del rapporto 1999, il primo quintile è giunto a disporre dell'86 per cento del PIL mondiale, mentre il quintile più povero è sceso all'1 per cento. […] il rapporto tra i più ricchi e i più poveri, a livello mondo, è ora, in riferimento al PIL disponibile, pari a 86 : 1»[3].

Nell'aprile 2015 Angus Deaton ha affermato: «Abbiamo bisogno di comprendere meglio perché in questi anni i redditi più alti sono cresciuti tanto rapidamente, e quali conseguenze questo processo abbia avuto». Circa le conseguenze Deaton precisa: «Se la democrazia si trasforma in plutocrazia i non ricchi sono di fatto privati del diritto di voto […]. L'uguaglianza politica che la democrazia richiede è costantemente sotto la minaccia della disuguaglianza economica, e quanto più quest'ultima aumenta, tanto più la democrazia è in pericolo»[4].

La situazione in cui si genera il crescere delle disuguaglianze è presentata in un'indagine accolta nel 2011 nel sito della Cornell University Library[5], nel cui *abstract* si legge: «We present the first investigation of the architecture of the international ownership network, along with the computation of the control held by each global player. We find that transnational corporations form a giant bow-tie structure and that a large portion of control flows to a small tightly-knit core of financial institutions»[6].

Per Bihr e Pfefferkorn è essenziale non confondere le disuguaglianze con le 'differenze'. Questi autori, che lavorano a definire le diverse disuguaglianze, osservano che dopo gli anni '60 e '70 non solo è quasi scomparsa la critica delle disuguaglianze sociali (essi scrivono nel 1999), «mais surtout elle a cédé la place à des litanies déclinant sur tous les tons les vertus supposées de l'inégalité. Reprenant le discours traditionnel de l'extrême droite, qui tient l'inégalité pour […] une nécessité naturelle aussi bien que pour une vertu morale et politique […], la "nouvelle droite" s'est

[3] L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2003 (2000[1]), pp. 70-71. E vedi gli articoli di A.M. Merlo in «il manifesto», 22 maggio 2012, pp. 1-2.
[4] A. Deaton, *Disuguaglianza e progresso*, in «Il Sole 24 Ore», 26 aprile 2015, p. 25.
[5] S. Vitali, J.B. Glattfelder, S. Battiston, *The Network of Global Corporate Control*, 19 Sept. 2011, arXiv:1107.5728v2 [q-fin.GN], pp. 1-36.
[6] *Ibid.*, p. 1.

contentée de le remettre au goût du jour, en récupérant le thème du "droit à la différence"»[7]. Essi sottolineano che nell'ultimo quarto del secolo, nonostante la crisi, la Francia è del 50% più ricca di quanto fosse prima della crisi, eppure «le nombre des personnes pauvres, munies de ressources insuffisantes ou même démunies de toute ressource, n'a cessé d'augmenter. […] Les historiens futurs de la société française […] pourront retenir, parmi ses caractéristiques principales, le retournement de la tendance pluridécennale antérieure de réduction des inégalités qui l'a affectée. […] Ce retournement ne doit […] rien au hasard. Il a été l'œuvre de politiques néo-libérales de gestion de la crise économique qui se sont succédées et aggravées, de manière quasi continue, depuis près d'une vingtaine d'années, qu'elles aient été conduites par de soi-disant gouvernements de gauche ou par d'authentiques gouvernements de droite»[8].

Nel 2012 Joseph E. Stiglitz sperò che, al pari dei «momenti, nella storia, in cui sembra che tutti i cittadini del mondo insorgano», come nel 1848 e nel 1968, il 2011 potesse «rivelarsi un altro di tali momenti. Una rivolta giovanile iniziata in Tunisia […] si è estesa al vicino Egitto e poi ad altri paesi del Medio Oriente. […] Nel giro di breve tempo i popoli di Spagna e Grecia, Regno Unito e Stati Uniti, come quelli di altri paesi del mondo, hanno avuto anch'essi i loro motivi per scendere nelle strade. […] Condivisa era l'idea che per molti versi il sistema economico e politico avesse fallito e fosse fondamentalmente iniquo». Stiglitz intendeva concentrarsi «sull'eccessiva disuguaglianza che oggi segna gli Stati Uniti e alcuni altri paesi industrialmente avanzati», al fine di spiegare come «la disuguaglianza è causa, nonché conseguenza, del fallimento del sistema politico»[9]. Importante la critica della distorsione della democrazia che Stiglitz vedeva nelle rivolte giovanili[10].

Nell'*Introduction* al suo volume del 2013 Thomas Piketty scrive: «La répartition des richesses est l'une des questions les plus vives et les plus débattues aujourd'hui. Mais que sait-on vraiment de son évolution sur le long terme? La dynamique de l'accumulation du capital privé conduit-elle inévitablement à une concentration toujours plus forte de la richesse et du pouvoir […], comme l'a cru Marx au XIX^{e} siècle? Ou bien les forces équilibrantes de la croissance, de la concurrence et du progrès technique conduisent-elles spontanément à une réduction des inégalités et à une

[7] A. Bihr, R. Pfefferkorn, *Déchiffrer les inégalités*, Syros, Paris 1999, p. 13.
[8] *Ibid.*, pp. 11-12.
[9] Cito dalla traduzione italiana: J.E. Stiglitz, *Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro*, Einaudi, Torino 2014, pp. IX-XI.
[10] *Ibid.*, p. XXIII.

harmonieuse stabilisation dans les phases avancées du développement, comme l'a pensé Kuznets[11] au XX^e siècle? Que sait-on réellement de l'évolution de la répartition des revenus et des patrimoines depuis le XVIII^e siècle, et quelles leçons peut-on en tirer pour le XXI^e? […] La croissance moderne et la diffusion des connaissances ont permis d'éviter l'apocalypse marxiste, mais n'ont pas modifié les structures profondes du capital et des inégalités»[12].

Un accenno ai principali risultati che Piketty ritiene d'aver conseguito: «La première conclusion est qu'il faut se méfier de tout déterminisme économique […]: l'histoire de la répartition des richesses est toujours une histoire profondément politique […]. En particulier, la réduction des inégalités observée dans les pays développés entre les années 1900-1910 et les années 1950-1960 est avant tout le produit des guerres et des politiques publiques mises en place à la suite de ces chocs. De même, la remontée des inégalités depuis les années 1970-1980 doit beaucoup aux retournements politiques […], notamment en matière fiscale et financière. […] La seconde conclusion, […], est que la dynamique de la répartition des richesses met en jeu de puissants mécanismes poussant alternativement dans le sens de la convergence et de la divergence, et qu'il n'existe aucun processus naturel et spontané permettant d'éviter que les tendances déstabilisatrices et inégalitaires l'emportent durablement. Commençons par les mécanismes poussant vers la convergence, c'est-à-dire allant dans le sens de la réduction […] des inégalités. La principale force de convergence est le processus de diffusion des connaissances et d'investissement dans les qualifications et la formation»[13]. Della principale forza destabilizzante Piketty spiega nella *Conclusion* che essa «est liée au fait que le taux de rendement privé du capital r peut être fortement et durablement plus élevé que le taux de croissance du revenu et de la production g. L'inégalité r > g implique que les patrimoines issus du passé se recapitalisent plus vite que le rythme de progression de la production et des salaires. […]. Les conséquences peuvent être redoutables»[14].

[11] Citando saggi del 1953 e del 1955 dell'economista americano Simon Kuznets, Piketty scrive: «En passant des analyses de Ricardo et de Marx au XIX^e siècle à celles de Simon Kuznets au XX^e siècle, on peut dire que la recherche économique est passée d'un goût prononcé […] pour les prédictions apocalyptiques à une attirance non moins excessive pour les contes de fées, ou à tout le moins pour les "happy ends"» (Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, cit., p. 30 e cfr. p. 34; trad. it. *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014, p. 26 e cfr. p. 30).
[12] *Ibid.*, pp. 15-16; trad. it. p. 11.
[13] *Ibid.*, p. 47; trad. it. p. 43.
[14] *Ibid.*, p. 942; trad. it. p. 920.

Quale «orizzonte teorico e concettuale» della ricerca, Piketty cita la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, prendendo le distanze da movimenti che si siano in qualche modo richiamati ai successivi sviluppi della Rivoluzione Francese, fra cui il marxismo. Piketty rivendica l'eredità di grandi intellettuali francesi come Lucien Febvre, Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Françoise Héritier, Maurice Godelier, ed è significativo pure che si rammarichi che la disciplina economica non si sia mai liberata dalla «passione infantile per le matematiche e le speculazioni puramente teoriche, che spesso sono molto ideologiche, a scapito della ricerca storica e della parentela con le altre scienze sociali»[15].

In una recente intervista Alberto Asor Rosa osserva: «Dovremmo ragionare sul perché nonostante l'aumento delle disuguaglianze la questione sociale non vive nella coscienza della gente. Anche sui media assistiamo alla stessa disattenzione». All'intervistatrice, Raffaella De Santis, che gli obietta il successo di Piketty, egli risponde: «Piketty è un fenomeno puramente intellettuale che ha avuto un enorme successo ma non trasforma la teoria in coscienza della prassi. Il tema dell'ingiustizia sociale rimane […] assolutamente non popolare»[16]. Credo che a queste considerazioni Asor sia mosso dalla stessa amarezza che muove gli autori che si occupano delle disuguaglianze.

Il grande successo del libro di Piketty[17] ha interessato Marcello De Cecco come fenomeno sociale: «È comparso in francese nell'agosto del 2013, l'edizione inglese è stata pubblicata dalla Harvard University Press nell'aprile del 2014. Ed è soprattutto grazie ad essa che il libro è diventato un fenomeno sociale e il suo autore probabilmente l'economista meglio conosciuto del momento. L'edizione francese aveva avuto un buon successo. Ma le vendite di quella americana hanno dal primo mese assunto una dinamica travolgente […]. Sarà per il battage che al libro hanno fatto due principi del giornalismo economico, […] Paul Krugman che scrive sul New York Times e Martin Wolf che scrive sul Financial Times». E ancora: «Il libro di Piketty è un fenomeno sociale specialmente americano, che si innesta in un sentitissimo dibattito sulla distribuzione del reddito e della

[15] *Ibid.*, pp. 62-64; trad. it. pp. 57-59.
[16] A. Asor Rosa, *Siamo rimasti senza il popolo*, in «Repubblica», 28 dicembre 2014.
[17] Le «Annales» hanno dedicato un numero a esso: «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 1, 2015; J.E. Stiglitz ne ha parlato in *The Great Divide*; da Parigi F. Gambaro lo ha presentato in <repubblica.it>, 6 marzo 2014, prima che venisse tradotto in italiano; in tedesco un centinaio di pagine di discussione da parte di Stephan Kaufmann e Ingo Stützle, *Kapitalismus: die ersten 200 Jahre. Thomas Pikettys »Das Kapital im 21. Jahrhundert«. Einführung, Debatte, Kritik*, Bertz + Fischer Verlag, Berlin 2014 (ristampato più volte tra il 2014 e il 2015).

ricchezza che da qualche anno infiamma la classe media americana […]. Questi sono peraltro fenomeni non solo americani, purtroppo»[18]. Oltre all'ironica discussione di debolezze e pregi del libro da parte di De Cecco, «Quaderni storici» ne offre una valutazione positiva di Guido Ortona e un giudizio equilibrato di Giovanni Levi, il quale esprime pure una certa insoddisfazione con un'interessantissima riflessione ispirata a Braudel[19].

Qualche tempo fa Andrea Ginzburg mi scriveva del suo atteggiamento critico verso quelli che pur criticando la globalizzazione limitano la loro analisi al solo Occidente. Egli ricordava che «grandi paesi asiatici stanno da decenni affrontando gli effetti dell'industrializzazione (positivi in termini di riduzione o uscita dalla povertà, ma disastrosi dal punto di vista ambientale). So bene che l'esaltazione degli effetti positivi della globalizzazione è consueta fra gli apologeti del liberismo (dimenticando che le politiche adottate dai paesi asiatici sono del tutto diverse da quelle liberiste), ma questo non è un buon motivo per trascurare gli effetti di riduzione della povertà assoluta e delle disuguaglianze associati alle politiche asiatiche di apertura internazionale». Come esempio citava un articolo sulle politiche cinesi di riduzione delle disuguaglianze di reddito interne, cioè fra le zone costiere e le zone interne, molto più povere, *Spatial rebalancing and industrial convergence in China*, di Françoise Lemoine, Sandra Poncet, Deniz Ünal, che in apertura dichiarano: «Our study documents the recent narrowing of the coast-inland divide in China. We argue that this rebalancing reflects, with a time lag, the catching up process which has been at work in the industry of the inland region since the end of the 1990s. The pattern is in line with the rapid and unconditional convergence observed in China's manufacturing industry over this period. The convergence of labour productivity suggests that advanced coastal regions have transferred capital and technology to the interior»[20].

In effetti Gallino si riferisce all'Occidente e all'Europa, quando elenca la deindustrializzazione fra le componenti industriali della crisi apertasi dal 2007: «Quanto meno comprendono: il trasferimento di interi settori manifatturieri dai paesi sviluppati a quelli emergenti; la compressione dei salari reali, con relativa stagnazione della domanda interna, combattuta in molti paesi solo con l'esplosione del debito delle famiglie; una notevole riduzione degli

[18] G. Ortona, G. Levi, M. De Cecco, *A proposito di «Il capitale nel XXI secolo» di Thomas Piketty*, in «Quaderni storici», vol. 1, n. 148, 2015, pp. 297-298.
[19] Cfr. *ibidem*. Alle pp. 297-303 il testo complessivo di De Cecco; Ortona, pp. 283-291; Levi, pp. 292-296.
[20] F. Lemoine, S. Poncet, D. Ünal, *Spatial rebalancing and industrial convergence in China*, in «China Economic Review», vol. 34, July 2015, pp. 39-63.

investimenti in ricerca e sviluppo; il ritardo o l'abbandono di interventi a tutela dell'ambiente; il decadimento o il mancato sviluppo delle infrastrutture urbane, a cominciare dai trasporti pubblici. Precursore e modello in questo settore sono stati gli USA. Seguendo le strade sopra menzionate gli Stati Uniti hanno praticamente smantellato, in appena un ventennio, buona parte della loro industria manifatturiera. […] Casi analoghi di de-industrializzazione si sono avuti nel Regno Unito […] e in Canada». Così Gallino va avanti a parlare di altri paesi occidentali, fra cui l'Italia[21].

Occorre dire tuttavia che con le svalutazioni decise dal governo cinese a metà agosto 2015 le differenze con la Cina si sono attenuate. Le svalutazioni sembrano mostrare una difficoltà nella riduzione della povertà; dopo la seconda Mario Deaglio ha scritto: «Nel periodo più duro della crisi, l'espansione cinese, – e degli altri principali paesi emergenti – era stato il motore più importante della risicata espansione economica mondiale. Con i suoi incredibili tassi di crescita, allora tra l'otto e il dieci per cento all'anno, quest'espansione aveva impedito il crollo dell'economia mondiale. Le attuali difficoltà cinesi, pur in presenza di una crescita ancora robusta ma in rapido rallentamento, rimettono tutto in discussione. […] La doppia svalutazione cinese di ieri e dell'altro ieri […] è una mossa che si inquadra nel tentativo delle autorità centrali di riprendere il controllo della situazione, limitando i danni per l'economia reale e chiamando in causa i partner internazionali»[22]. Sullo stesso quotidiano Stefano Lepri sottolinea tali difficoltà: «Negli anni passati, la leadership di Pechino si era mostrata molto abile nel reagire alle novità; ripeteva di sapere benissimo che il pianeta è troppo piccolo perché un paese enorme come la Cina possa indefinitamente svilupparsi solo esportando. […] Ma la grande svolta verso una crescita affidata ai consumi interni si è rivelata ardua; tutta una struttura di potere consolidatasi negli anni resiste all'aumento dei salari che sarebbe necessario»[23].

Nell'*Introduzione* al convegno *Riformabilità o irriformabilità del Capitalismo? La ricostruzione della sfera pubblica democratica nella crisi permanente*, Roma, 19-20 febbraio 2015, Laura Pennacchi muove da una critica alle politiche monetarie ed economiche adottate in Europa, che nascono dalla «nefasta ortodossia restrittiva che sostiene che indisciplina di bilancio e scarsa flessibilità sono le cause delle difficoltà dei paesi europei più deboli, dimenticando così che ovunque, tranne la Grecia, il marasma

[21] L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, pp. 228-229.
[22] M. Deaglio, *Una mossa ispirata dalla politica*, in «La Stampa», 13 agosto 2015, pp. 1, 23.
[23] S. Lepri, *Pechino soffre e scarica i problemi su Europa e USA*, in «La Stampa», 13 agosto 2015, p. 5.

è avvenuto non per negligenza nella gestione della finanza pubblica o per scarsa flessibilità, ma per i comportamenti scellerati delle banche e degli operatori finanziari»[24]. Ella trova in Piketty una carenza di analisi strutturale del sistema capitalistico, ponendola in relazione proprio al determinismo: «Un libro pur importantissimo come quello di Piketty non intreccia l'analisi delle disuguaglianze con una osservazione degli elementi strutturali del funzionamento dell'accumulazione e della produzione del sistema economico capitalistico, si limita a una considerazione delle disuguaglianze come problema solo *distributivo* e *redistributivo* da trattare *ex post*, non anche problema *allocativo* da trattare *ex ante* perché attinente al funzionamento delle strutture, dell'accumulazione, della produzione. Forse c'è qualche correlazione tra questa mancanza e tratti "deterministici" della analisi di Piketty, la sbrigatività con cui vengono considerate le realizzazioni *politiche* – eredità del New Deal e della rivoluzione keynesiana – dei "trent'anni gloriosi" […], l'insufficiente chiamata in causa del neoliberismo (che è stato, invece, il movimento "politico" di destra che ha rovesciato i "trent'anni gloriosi")»[25].

Riassumendo l'andamento della crisi iniziata nel 2007, Gallino scriveva nel 2011: «A causa di politiche economiche pluridecennali orientate in primo luogo a comprimere i redditi da lavoro e ad accrescere le disuguaglianze, nonché di un'architettura che ha dimostrato di avere fondamenta gravemente difettose, il sistema finanziario è incorso in una crisi data dall'eccessivo ammontare di debito che aveva creato, sia a carico delle famiglie che a carico di sé stesso»[26]. In tale scritto egli studia le trasformazioni del sistema finanziario che, così trasformato, chiama *Finanzcapitalismo*. Per esso riprende da Lewis Mumford il concetto di mega-macchine sociali: «Mega-macchine sociali: così sono state definite le grandi organizzazioni gerarchiche che usano masse di esseri umani come componenti o servo-unità […]. Le piramidi dell'antico Egitto sono state costruite da una di esse capace di far lavorare unitariamente, appunto come parti di una macchina, decine di migliaia di uomini per generazioni di seguito. […] Il finanzcapitalismo è una mega-macchina che è stata sviluppata nel corso degli ultimi decenni allo scopo di massimizzare e accumulare, sotto forma di capitale e insieme di potere, il valore estraibile sia dal maggior numero possibile di esseri umani, sia dagli

[24] L. Pennacchi, *Dal riformismo degli Anni Trenta ad oggi: mercantilismo e nazionalismo che si ripropongono*, inedito.
[25] *Ivi*.
[26] Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, cit., p. 14. Mi ha aiutato a cogliere l'insieme dell'analisi di Gallino il testo inedito dell'intervento che Fiorinda Li Vigni ha pronunciato sul di lui libro nel corso di una discussione tenuta presso l'Istituto italiano per gli Studi filosofici, Napoli 2012.

ecosistemi […]. L'*estrazione* di valore è un processo affatto diverso dalla *produzione* di valore. Si produce valore quando si costruisce una casa o una scuola, si elabora una nuova medicina, si crea un posto di lavoro retribuito, si lancia un sistema operativo più efficiente del suo predecessore o si piantano alberi. Per contro si estrae valore quando si provoca un aumento del prezzo delle case manipolando i tassi di interesse o le condizioni del mutuo; si impone un prezzo artificiosamente alto alla nuova medicina; si aumentano i ritmi di lavoro a parità di salario; si impedisce a sistemi operativi concorrenti di affermarsi vincolando la vendita di un pc al concomitante acquisto di quel sistema, o si distrugge un bosco per farne un parcheggio»[27].

Gallino osserva che «il finanzcapitalismo persegue l'accumulazione di capitale facendo tutto il possibile per saltare la fase intermedia, la produzione di merci. Il denaro viene impiegato, investito, fatto circolare sui mercati finanziari allo scopo di produrre immediatamente una maggior quantità di denaro. La formula dell'accumulazione diventa quindi D1-D2»[28]. Egli descrive il sistema finanziario come un sistema di componenti visibili e invisibili[29]. Specialmente significativa appare la conclusione: «In forza delle […] componenti suindicate, che formano il suo braccio operativo e hanno avuto un esorbitante sviluppo a partire dagli anni '80 del secolo scorso, la mega-macchina del finanzcapitalismo è giunta ad asservire ai propri scopi di estrazione del valore ogni aspetto come ogni angolo del mondo contemporaneo. Un simile successo non è dovuto a un'economia che con le sue innovazioni ha travolto la politica, bensì a una politica che ha identificato i propri fini con quelli dell'economia finanziaria […]. In tal modo la politica ha abdicato al proprio compito storico, di incivilire, governando l'economia, la convivenza umana. Ma non si è limitata a questo. Ha contribuito a trasformare il finanzcapitalismo nel sistema politico dominante a livello mondiale, capace di unificare le civiltà preesistenti in una sola civiltà-mondo, e al tempo stesso di svuotare di sostanza e di senso il processo democratico»[30]. Ciò induce a riflettere sulla democrazia.

Sullo stato della democrazia

Ne *La democrazia tra crisi e trasformazione*, capitolo finale di *Democrazia*, Stefano Petrucciani registra che «il tasso di credibilità, ovvero la fiducia che i

[27] *Ibid.*, pp. 5-6.
[28] *Ibid.*, p. 7.
[29] *Ibid.*, pp. 9-11.
[30] *Ibid.*, pp. 12-13.

cittadini nutrono nelle istituzioni tradizionali della democrazia rappresentativa, è sempre più basso […]. Alla questione sono stati dedicati, nell'ultimo quindicennio, molti studi […]. La mia convinzione è che la crisi di fiducia sia ben motivata: che risponda cioè a un'effettiva situazione critica della democrazia contemporanea, almeno in Italia e in Europa»[31]. L'autore mette in rilievo «il processo di *regressione oligarchica della democrazia*: […] lo spostamento verso l'alto dei rilevanti centri decisionali, in forza del quale le decisioni politiche scivolano via dalle sedi più ampie e partecipate e si ritirano in luoghi meno accessibili […]. In sostanza la tendenza sembra quella di uno *spossessamento dei cittadini rispetto agli eletti, della base di partito rispetto ai leader, dei parlamentari rispetto all'esecutivo, dell'esecutivo stesso rispetto al premier* […]. E proseguendo lungo la stessa linea, ma forse è questo il processo più rilevante, agli stessi esecutivi vengono sottratti larghi ambiti di decisione, avocati da vari organismi sovranazionali caratterizzati da una più o meno marcata natura "tecnica" o sedicente tale»[32]. Petrucciani non trascura «fenomeni che vanno in direzione inversa, e in modo particolare […] lo sviluppo delle nuove modalità di comunicazione orizzontale e interattiva che la rete rende possibili», ma rileva la necessità di soffermarsi su «un altro fattore determinante […] se si vuole comprendere la crisi di fiducia che investe molte democrazie contemporanee: bisogna prendere atto che è saltata la rispondenza tra le forze politiche democraticamente confliggenti secondo la discriminante destra/sinistra e le aggregazioni delle classi e dei gruppi sociali […]. E il fatto che essa sia ormai sostanzialmente venuta meno lascia alcuni settori sociali – quelli in cui la sinistra aveva attinto i propri consensi (dai lavoratori dell'industria agli abitanti delle periferie urbane) – privi di rappresentanza politica». Tesi di Petrucciani è che se «la sinistra non è più riuscita a svolgere il suo compito storico, quello cioè di rappresentare la protesta e l'insoddisfazione degli strati subalterni della società, saldandole con le aspirazioni dei settori più aperti o in ascesa delle élites, intellettuali e non solo»; la prima ragione ne è che «le più importanti forze della sinistra non sono state in grado di proporre alternative vincenti alle avanzanti politiche neoliberiste, […] hanno finito per avallare, sia pure in versione più morbida e con molti distinguo, opzioni politiche che penalizzavano le loro aree sociali di riferimento, e hanno visto indebolirsi i legami che le univano a esse. La seconda ragione […] è che a subire gli svantaggi maggiori della globalizzazione economica sono state alcune aree di insediamento storico della sinistra».

[31] S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014, pp. 214-215.
[32] *Ibid.*, pp. 215-216.

Ne è conseguito «un restringimento, se non una chiusura, dei canali di rappresentanza attraverso i quali le istanze del malessere sociale possono arrivare al sistema politico per influenzare le decisioni»[33]. Petrucciani aggiunge: «Questo processo non può essere compreso indipendentemente dall'altra grande tendenza che ha segnato gli ultimi decenni, cioè la crescente *inadeguatezza delle arene democratiche nazionali* ad affrontare i problemi che trascendono la capacità di incidenza dei singoli Stati»[34].

A causa di tali processi, afferma il nostro autore «la politica democratica rischia di ritrovarsi schiacciata tra due alternative speculari e complementari. Da un lato la rinascita del vecchio fantasma del *populismo*, che altro non è, […] se non la capacità di elaborare una proposta politica in grado di scavalcare la dialettica democratica destra/sinistra. […] Ai populisti […] fa da contraltare la soluzione opposta e speculare della *tecnocrazia*: che scavalca anch'essa la dialettica democratica […] spacciando per scelte tecniche inevitabili alcune linee politiche ben precise»[35].

Quali terapie per una democrazia in affanno? Della discussione che Petrucciani dedica alla risposta riporto la parte finale che affronta un'antinomia: «Le istituzioni della democrazia fanno riferimento, come loro principio legittimante, al principio della eguaglianza politica, che nelle costituzioni moderne viene anche formulato come principio della sovranità popolare […]. Ma questo inevitabile riferimento ideale comporta delle conseguenze complesse; per un verso esso agisce come potente fattore di legittimazione delle procedure decisionali […]: le decisioni sono legittime in quanto prese da tutti i cittadini egualmente titolari della sovranità politica. Per altro verso esso contiene una forte se non dilacerante tensione: da un lato infatti le decisioni valgono come se fossero state prese da tutti su un piano di parità; ma dall'altro è evidente che, in tutte le democrazie esistenti, quelle che Dahl chiama "risorse politiche", cioè gli strumenti idonei a influenzare il processo democratico (ad esempio denaro, informazione, cultura, tempo, intelligenza, relazioni sociali), sono distribuite in modo fortemente ineguale. Quindi l'eguaglianza politica […] risulta un obiettivo estremamente difficile se non impossibile da raggiungere, e scarsamente compatibile con la presenza di assetti economici basati sul capitalismo di mercato […]. Si può dire dunque che, in certo modo, la democrazia politica pluralistica moderna vive di un paradosso; per un verso rinvia all'ideale di eguale sovranità dei cittadini, per un altro si intreccia in mille modi con ordinamenti sociali ed economici che minano fortemente questa

[33] *Ibid.*, pp. 218-220
[34] *Ibid.*, p. 220.
[35] *Ibid.*, p. 222.

eguaglianza. Ma c'è di più […] se le possibilità di influenza politica sono distribuite in modo sistematicamente diseguale, […] le decisioni politiche finiranno per privilegiare coloro che già in partenza dispongono di maggiori risorse, consolidando le loro posizioni di potere […] ci troviamo di fronte a un vero e proprio circolo vizioso: il processo democratico potrà produrre decisioni giuste (cioè rispettose parimenti degli interessi e dei bisogni di tutti) solo se avrà luogo nel contesto di una società che è già una società giusta […] non potrà produrre giustizia a partire da una società ingiusta»[36]. Petrucciani tuttavia, seguendo Iris Young, la studiosa che aveva parlato di circolo vizioso, confida che la discussione, la mobilitazione e il conflitto democratico possano dar luogo ad assetti sociali meno ineguali[37].

La lotta di classe dopo la lotta di classe

Nell'intervista con Paola Borgna, in rapporto alla situazione attuale Gallino precisa che per «definire una classe […] è necessario ma non basta dire che è una comunità di destino: rientra nella definizione anche la possibilità per chi vi appartiene di poter influire sul destino stesso, di poterlo in qualche misura cambiare». Per chi non riconosca quanto ostacola tale possibilità di cambiare, egli aggiunge: «Ci sono poi altri motivi che inducono molti, da tempo, ad affermare che le classi sociali non esistono più. Uno di essi è la relativa omogenizzazione dei consumi e dello stile di vita della classe operaia, o classe lavoratrice, e delle classi medie», infatti «altra cosa è la qualità del lavoro che un individuo svolge, la possibilità di crescita professionale, la probabilità di salire nella scala sociale, il fatto di avere o non avere qualcuno sulla testa che dice ad ogni momento che cosa devi fare». Infine, contro chi sostiene che le classi non esistono allegando il vecchio argomento, «grezzamente ideologico», che «suona così: operai, dirigenti e proprietari hanno tutti interesse a che un'impresa funzioni bene e faccia buoni utili», Gallino ricorda che quasi due secoli fa «Adam Smith aveva spiegato perfettamente perché l'idea che operai e padroni possano o debbano essere "complici" non sta in piedi: gli operai, per la posizione che occupano, vorrebbero sempre ottenere salari più alti; i padroni, per i mezzi di produzione che controllano, vorrebbero pagare sempre salari più bassi»[38].

Inoltre mancherebbe oggi, «anche in prospettiva, lo sviluppo, la formazione di una o più classi che, oltre ad essere oggettivamente determinate,

[36] *Ibid.*, pp. 229-230.
[37] *Ibid.*, p. 231.
[38] Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., pp. 4-5.

siano anche in grado di agire come soggetto per modificare in qualche misura il loro stesso destino. Nei termini della distinzione di origine marxiana […] manca cioè il passaggio dalla classe *in sé* alla classe *per sé*, intendendo con questo il passaggio della classe dallo stato di mera categoria oggettiva allo stato di soggetto consapevole e quindi capace di intraprendere un'azione politica unitaria»[39].

L'analisi proposta da Gallino chiarisce al lettore cosa egli intenda con «lotta di classe dopo la lotta di classe»: «Le classi dominanti si sono mobilitate e hanno cominciato *loro* a condurre una lotta di classe dall'alto per recuperare il terreno perduto […]. Si è puntato anzitutto a contenere i salari reali, ovvero i redditi da lavoro dipendente; a reintrodurre condizioni di lavoro più rigide nelle fabbriche e negli uffici; a far salire nuovamente la quota dei profitti sul Pil che era stata erosa dagli aumenti salariali, dagli investimenti, dalle imposte del periodo tra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni Ottanta»[40].

Dalle tesi di Gallino sulla lotta di classe segue la necessità di una ripresa del pensiero di Marx, che a mio parere dovrebbe procedere a uno studio critico dei diversi marxismi al fine di sviluppare un marxismo capace di affrontare la realtà attuale del capitalismo[41]. Farò due esempi di percorsi suscettibili di significativi sviluppi di ricerca in tale direzione.

Nel suo saggio sul *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels Eric Hobsbawm si dice persuaso che nel mondo trasformato dal capitalismo descritto nel 1848 «in frasi di cupa e laconica eloquenza, è riconoscibile il mondo nel quale viviamo centocinquant'anni dopo. Curiosamente l'ottimismo di due rivoluzionari di ventotto e trent'anni, pur politicamente irrealistico, si è dimostrato il punto di forza del *Manifesto*. […] I punti di forza del *Manifesto* sono due. Il primo è l'intuizione, proprio all'inizio della marcia trionfale del capitalismo, che questo modo di produzione non è permanente e stabile, non è "la fine della storia", ma una fase temporanea nella storia dell'umanità e, come le precedenti, destinata a essere soppiantata da un altro tipo di società (a meno che […] esso non sprofondi "nella comune rovina delle classi in lotta"). Il secondo è il riconoscimento delle tendenze storiche di *lungo periodo* dello sviluppo capitalistico. Il potenziale rivoluzionario dell'economia capitalistica era già evidente: Marx ed Engels non affermavano di essere

[39] *Ibid.*, p. 8.
[40] *Ibid.*, pp. 11-12.
[41] La sua complessità emerge bene dall'attività dell'*International Symposium on Marxian Theory*.

gli unici a riconoscerlo»[42]. Hobsbawm scrive che, sebbene nelle edizioni successive gli stessi «Marx ed Engels ricordassero ai lettori che il *Manifesto* era un documento storico superato sotto molti aspetti […] riconobbero che il testo restava un'importante esposizione dell'analisi che distingueva il loro comunismo da tutti gli altri progetti per la creazione di una società migliore […] Il suo nucleo era la dimostrazione dello sviluppo storico della società e specificamente della società borghese, che sostituì quelle precedenti, rivoluzionò il mondo e a sua volta, di necessità, creò le condizioni per il suo inevitabile superamento»[43]. Questa «necessità», a me pare importante che sia intesa in modo antideterminista da Hobsbawm: «Il *Manifesto* è stato letto principalmente come un attestato di ineluttabilità storica, ed effettivamente la sua forza deriva in larga misura dalla fiducia che ne ricavavano i lettori che il capitalismo fosse destinato a essere sepolto dai suoi becchini, e che le condizioni per l'emancipazione fossero presenti […]. Eppure […] nella misura in cui crede che il cambiamento storico proceda tramite gli uomini che si fanno artefici della propria storia, non si tratta di un documento che afferma il determinismo. Le fosse devono essere scavate dall'azione dell'uomo, o tramite essa»[44].

A questa pagina, che espone tesi classiche della teoria marxista della storia, aggiungerò un testo di Roberto Finelli, che intende mettere in luce aspetti peculiari della dialettica marxiana: anzitutto l'affermazione, entro una riflessione su Gramsci, che «l'ideologia egemonica deve implicare e riflettere dentro di sé la totalità della struttura economica con la sua logica contraddittoria»[45]. A un primo livello del discorso Finelli mira a spiegare un fenomeno italiano e non solo italiano, l'abbandono del marxismo da parte degli intellettuali alla fine degli anni '70[46]. Un fattore drammatico ne sarebbe stato il mancato incontro con la generazione del '68: «La *cultura del comunismo* della prima metà del Novecento, per diverse ragioni, non s'è incontrata con la cultura del desiderio e del riconoscimento del Sé della seconda metà del Novecento»[47]. Egli sintetizza il marxismo italiano che precede il '68, sia nella versione storicistica che nella versione

[42] Cfr. E. Hobsbawm, *Introduzione* a K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, BUR, Milano 2001, pp. 21-22.
[43] *Ibid.*, pp. 18-19.
[44] *Ibid.*, p. 36.
[45] R. Finelli, *Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani degli anni '70*, in «Critica marxista», novembre-dicembre 2014, p. 46b.
[46] *Ibid.*, p. 45a.
[47] *Ibid.*, p. 46a.

scientista, con la «formula sintetica di un *marxismo senza capitale*»[48]. Nel caso di Gramsci quella formula indicherebbe un «*deficit* strutturale riguardo ad una teoria critica del processo di lavoro capitalistico in quanto contemporaneamente processo di valorizzazione della ricchezza astratta nonché di produzione delle forme della coscienza collettiva […] insomma un'appartenenza a un marxismo iscritto ancora nel mito positivistico del progresso come sviluppo delle forze produttive»[49]. Analoga critica Finelli rivolge al marxismo di Galvano Della Volpe e Lucio Colletti: «*Marxismo senza capitale* anche qui […] perché, a ben vedere anche tale marxismo che ha preteso di opporre la concretezza dei fatti empirici e di un procedimento scientifico, purificato da ogni contraddizione, alle astruserie della tradizione dialettica, si è occupato assai poco del *Capitale* e della modernizzazione capitalistica»[50].

[48] *Ibid.*, p. 46b.
[49] *Ibid.*, pp. 47b-48a.
[50] *Ibid.*, p. 48a.

IN DIALOGO

Mario Pezzella

Socialismo o astrazione?
Note sul Parricidio compiuto *di Roberto Finelli*

1. Come rileggere Marx dopo la crisi economica del nostro presente e la rivoluzione passiva, che ha ricodificato in forma neoliberista le istanze di emancipazione degli anni Sessanta del Novecento? Questa è la domanda di partenza di Finelli che, di contro ai più tradizionali marxismi della 'contraddizione' e dell''alienazione', pone al centro dell'opera di Marx la visione di un crescente e totalitario affermarsi dell''astrazione' in ogni piega del reale. Il marxismo della contraddizione si muoveva secondo lo schema dialettico del rovesciamento e della negazione della negazione: esso sottolineava soprattutto il contrasto tra forze produttive e rapporti di produzione, che conduce di necessità al superamento dell'ordine capitalistico e al comunismo. Entro lo stesso capitale si sviluppano capacità tecniche, scientifiche, intellettive, che sono già oggettivamente 'generiche' e comuni e dunque incompatibili con l'appropriazione privata della ricchezza.

È la stessa 'forza lavoro' ad essere il motore necessario del rovesciamento, secondo uno schema evolutivo che ha trovato una delle sue più compiute espressioni in *Storia e coscienza di classe* di Lukács. Nel corso dello sviluppo del capitale, la forza lavoro perde, è vero, i suoi caratteri qualitativi, concreti, 'differenzianti'; ma proprio per questo – superando ogni limite individualistico – può risolversi in soggetto universale-collettivo all'altezza dei mezzi di produzione creati dal capitale stesso. A questo processo di rovesciamento e contraddizione risolutiva, si affianca – soprattutto nel primo Marx – l'idea dell'uomo come genere comune, comunità originaria, che il capitale ha dissolto con l'incremento della divisione del lavoro. Tuttavia, proprio questa 'origine alienata' può essere recuperata e liberata, nella forza lavoro compiutamente astratta, all'ultimo grado di sviluppo del capitale: «La sua potenza universale e fabbrile, per quanto negata attraverso la divisione del lavoro, non può comunque, per il suo

carattere consustanziale all'umano, essere annichilita»[1]; tanto che solo oggi «l'immanenza dell'universale in ogni esistenza umana individuale» diviene del tutto esplicita; con la creazione del mercato mondiale e l'affermazione della tecnica «si è infine imposta una universalità dell'umano che si è sottratta ad ogni fissità e limite propri invece della dimensione naturale»[2]. Per 'questo' marxismo, l'essere astratto della forza-lavoro può realizzare positivamente la sua antica potenza generica e universale: potenza che attende solo di essere 'disalienata', quasi per effetto automatico, in seguito alle contraddizioni che minano dall'interno lo sviluppo del capitale. Per Finelli, invece, l'idea di un genere umano e comune originario – e di una potenzialità emancipativa già implicita e compressa nella forza-lavoro asservita al capitale – è solo una figura mitica o un'immagine di sogno.

2. Dal 'marxismo della contraddizione' Finelli prende congedo, dopo averne ricordato le correnti, le fonti e i principali esponenti (e anche i meriti storici). Il fenomeno originante del capitale è invece l'astrazione, che svuota ogni essere umano, in quanto asservito come forza-lavoro; essa non lo fornisce affatto di una virtualità rivoluzionaria, neanche in potenza, ma tende a collocarlo in una dimensione di 'povertà assoluta', di totale desolazione della sua qualità corporea e psichica: «Non leggiamo la negazione, secondo cui il lavoro è *non-capitale*, come la capacità e la forza che apparterrebbe al lavoro di contrapporsi al capitale, ma come l'esclusione-liberazione dal mondo-ambiente, che lo fa povertà assoluta»[3], «soggettività povera, fino alla vuotezza di sé»[4].

L'enfasi del capitalismo attuale sull'individuo come 'imprenditore di se stesso', il passaggio dal lavoro corporeo al lavoro immateriale, non mutano – secondo Finelli – questo stato di crescente desolazione del lavoratore dominato: le nuove ideologie del capitale esaltano un''apparenza' sociale di liberazione, che appartiene ai tratti pertinenti di quella rivoluzione passiva o rivoluzione dall'alto, da cui il capitalismo di fine Novecento ha preso le mosse. Debord avrebbe detto tale apparenza spettacolare o fittizia, Finelli la definisce un 'simulacro', compiendo qui un gesto sottile di *détournement* rispetto a un termine molto amato dalla filosofia postmoderna: il simulacro non è in tal senso un alleggerimento dell'essere, ma un fenomeno sociale, prodotto dal capitale nel suo movimento di dominazione.

[1] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 74.
[2] *Ivi*.
[3] *Ibid.*, p. 123.
[4] *Ibid.*, p. 120.

È vero il sintomo riscontrato dal postmoderno – la superficializzazione dell'esistenza: ma è appunto 'solo un sintomo' sviante e una formazione di compromesso, a fronte del processo di astrazione, che è invece l'osso duro del meccanismo di produzione e circolazione delle merci.

Alla polarità del marxismo della contraddizione (forze produttive-rapporti di produzione), Finelli sostituisce quella caratteristica dell'astrazione: 'svuotamento' e 'dissimulazione'. Questa formulazione potrebbe ricordare alcune tesi di Debord: quanto più il concreto si svuota di qualità reale, tanto più splendente di apparenze luminose e fittizie è la sua immagine, come è esibita nella sfera della circolazione e della sua fantasmagoria pubblicitaria. Finelli estende questa concezione alla persona viva del lavoratore (fordista e poi mentale): quanto più la sua personalità globale è privata di individuazione e di irripetibilità, tanto più splende la sua apparenza come «libero imprenditore di se stesso»: simulacro solo economico di una persona complessivamente dissolta. Giacché quel «libero imprenditore» appartiene alle 'maschere del capitale', al gioco di ruolo in cui si alternano i 'tipi' che caratterizzano il suo modo di produzione.

3. Il movimento del capitale è caratterizzato dal ciclo del presupposto-posto, che Marx riprende da Hegel, per applicarlo al suo oggetto. L'astrazione del capitale, nel suo inizio non evidente, è ancora un in-sé non sviluppato, dominio solo 'formale'. Esso cresce fino a palesarsi come il vero presupposto 'reale' di tutto il suo modo di produzione. Il fenomeno originante del capitale è per Finelli quella merce particolare che è il lavoro astratto (più che la merce in generale, come in Benjamin e Adorno). Il presupposto è tale quando è posto in ogni piega del quotidiano e della produzione, quando il dominio del capitale diventa 'reale'.

L'astrazione diviene l'orizzonte epistemico, l'ordine del discorso, entro cui si dispone ogni linguaggio possibile. Tuttavia, il suo nucleo più profondo – il plusvalore di capitale attraverso il dominio del lavoro e il suo sfruttamento – resta il non-visibile, il sotteso inevidente, il dio nascosto (come la misteriosa potenza del denaro, che Simmel paragonava al dio di Cusano). Il meccanismo di produzione e incremento del capitale è il non-detto di ogni discorso che tutti li regge, il moderno 'mistero sacro' della sovranità. Al corpo duplice-ambivalente del Re, che secondo Kantorowicz personalizzava il potere premoderno, si è sostituito lo spirito immanente-invisibile del denaro. L'intenzione di Marx e della critica dell'economia politica è di rendere evidente questo nucleo invisibile, che inverte e distoglie tutte le rappresentazioni del reale. Come il re dev'essere mostrato nella sua nudità di corpo e nella sua imbecillità interdetta (diceva Lacan),

così il danaro nella corposa e violenta materialità del dominio, che è alla base delle sue eteree moltiplicazioni di interesse. Accumulazione originaria e astrazione immateriale non sono due fasi successive del fenomeno, ma i suoi poli compresenti e complementari, come è oggi palese nella coesistenza di tute le forme di lavoro e di sfruttamento, dal lavoro schiavile e servile, fino a quello digitalmente rarefatto.

Nella parte storica del I libro del *Capitale*, Marx mostra come il presupposto si afferma in quanto tale attraverso una lunga serie di atti contingenti di forza, di sottomissione, di invenzione tecnica. Solo alla fine, dalla prospettiva del nostro presente, riconosciamo una legge di sviluppo, consideriamo a posteriori il passato dal punto di vista del principio che si è affermato. Solo oggi l'astrazione, di cui parlava Marx, è interamente posta e reale. Ma vale anche la considerazione opposta: se la Comune avesse vinto, se la Rivoluzione spartachista non avesse commesso errori fatali, etc. forse oggi il punto focale da cui leggiamo retrospettivamente la storia sarebbe in tutto o in parte differente. Sarebbe stato posto un diverso presupposto. Perciò Marx sottopone il ciclo spiritualista e idealista di Hegel, che procede di necessità dall'in sé al per sé, alla prova contingente delle lotte, che a ogni biforcazione, col loro esito, hanno portato al risultato attuale. Il presupposto del capitale poteva essere interrotto nel suo porsi, e può ancora esserlo, determinando una diversa leggibilità della storia. La crisi è il momento in cui il presupposto rivela un possibile stato di indeterminazione, come del resto quello in cui il capitale può riterritorializzarsi in una nuova rivoluzione passiva o conservatrice.

4. Se l'astrazione si afferma in modo totale e reale, se la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione non può più essere considerata la legge dialettica della storia, è ancora possibile immaginare e pensare una fuoruscita dall'universo del capitale? In effetti, per Finelli, è innegabile una contraddizione di genere diverso, rispetto a quella consacrata dalla tradizione del marxismo ortodosso: essa intercorre tra la superficie-simulacro della società – che come abbiamo visto è caratterizzata da una superfetazione solo immaginaria della libertà – e la disuguaglianza che si afferma come verità del reale. Qui può aprirsi una lacerazione che spinge alla rivolta l'individuo che ne è attraversato: «Perché è nello scarto che si apre tra il valore della vita liberamente autonoma, messo in scena nella superficie della società, e il disvalore della disuguaglianza e dell'oppressione di vita messo in pratica nella dimensione reale e quotidiana del vivere dei più, che si può accendere un'istanza forte di liberazione ed emancipazione»[5].

[5] *Ibid.*, p. 333.

Si crea una contraddizione fra essenza ed apparenza sociale che può ricordare quella del 'torto', secondo Rancière: fra l'universalismo proclamato dei diritti e la dissimetria praticata della padronanza. La simulazione e dissimulazione di uguaglianza, che domina la superficie svuotata del reale, la sua povertà assoluta, suscita però il sogno di possederla realmente; sorge così un conflitto insanabile fra desiderio e apparenza del dominio, che cerca di sviarlo in rivoluzione passiva: «Ed è appunto qui, nello spazio che si apre all'interno della società capitalistica tra appello e stimolo ininterrotto all'autonomia individuale da un lato e non saturazione e inadempienza della medesima dall'altra – in questa accensione di desiderio sollecitata e mai realizzata – che si colloca […] la genesi di una soggettività critica»[6].

Non c'è dunque passaggio necessario dalla soggettività plasmata dal capitale a quella emancipata, quasi fosse una potenza che diviene atto: l'uomo in rivolta deve fronteggiare l'assoluta povertà della disperazione prodotta dai simulacri del capitale, dalla sua insistita delusione, dal dolore radicale della perdita. La soggettività critica insorge contro l'apparenza soggettiva elaborata dal dominio del capitale e contro la sua essenza fondata sul lavoro astratto, ben lungi dall'esserne il semplice rovesciamento o la realizzazione autentica. La contraddizione non è più solo di genere economico, ma diviene soprattutto 'politica', psichica e morale: non per questo meno oggettiva e determinata.

Tale individuazione è incompatibile col mito di un'origine felice della vita, di un «genere umano» fabbrile destinato al dominio della natura, ma anche con le forme di individuazione ricodificate dal capitale, che ne rappresentano il distoglimento e il distorcimento. Queste vanno rovesciate a loro volta: non è che – per esempio – l''imprenditore di se stesso' contenga *in nuce* la possibilità dell'emancipazione del desiderio e del comune; ma un'istanza di liberazione radicale nata negli anni Sessanta e Settanta del Novecento è stata ricodificata e dominata nella figura dell'imprenditore di se stesso. Il capitale non fornisce segnavia oltre il suo orizzonte: il desiderio che lo oltrepassa nasce dalle e nelle sue crisi, non dal suo sviluppo, e il suo sforzo incessante è di riplasmarlo in forma sfigurata e resa dominabile.

In altre parole, non c'è 'maturazione' del socialismo all'interno del capitale, ma dissociazione costitutiva tra l'apparenza della libertà (nella circolazione) e l'essenza dello sfruttamento (nella produzione). La prima rende non visibile la seconda. Non c'è segnavia che porti da quell'apparenza – con minimo attrito – all'alterità del socialismo. L'esigenza di uguaglianza e di libertà può essere lì formalmente presente; ma per divenire effettiva

[6] *Ibid.*, p. 334.

deve sovvertire l'essenza del modo di produzione. L'astrazione delle forme di lavoro attuali non è premessa di liberazione, ma il suo *détournement* sul piano dell'apparire. Mentre il desiderio di individuazione dovrebbe crescere e affermarsi ribellandosi a quelle forme di dominio, che prosciugano l'essere irriducibile della singolarità: «Al prevalere dell'*orizzontale* e dello schiacciamento sulla superficie va cioè contrapposta una *verticalizzazione* dell'agire e del sentire. All'invasione e allo svuotamento dell'astratto, alla *spiritualizzazione* della nostra vita, una pratica di materializzazione emozionale quale paradigma di una rinnovata *incarnazione*»[7].

5. L'individuazione costituisce il piano 'verticale' della soggettività, polo complementare di quello 'orizzontale', che appartiene invece allo spazio sociale. Per indagare quel primo momento Finelli ritiene indispensabile l'apporto della psicanalisi, soprattutto nelle forme elaborate da Freud e da Bion. Egli rielabora in modo originale la teoria del 'riconoscimento' di A. Honneth: il riconoscimento dell'altro fuori di sé non può andare disgiunto da quello dell'alterità entro di sé, e il primo senza il secondo non è possibile. L'affinamento del proprio 'corpo emozionale' in ordine simbolico comporta sia la decifrazione dell'alterità entro di sé, sia l'esistenza di un contenitore, di un'accettazione e di un riconoscimento dell'altro esterno. Solo la presenza di quest'ultimo 'protegge' dall'inquietudine del mondo pulsionale, che può aggredire il soggetto con la sua violenta ambivalenza (Finelli ha ben presente la potenza della pulsione di morte, il suo conflitto col desiderio di vita: la sua visione dell'inconscio non ha nulla di irenico, nulla che vada in direzione di un potenziamento e di un adeguamento dell'Ego alle strutture sociali e morali dominanti). L'individuazione è concepibile solo in un rapporto dialettico tra dimensione verticale e dimensione orizzontale della psiche; e d'altra parte solo l'individuazione permette la formazione di un soggetto politico libero, non dominato dalle identificazioni con l'aggressore e dalla servitù volontaria, che già Freud aveva individuato come caratteristiche della massa moderna: «*L'asse verticale del riconoscersi*, quale relazione mente-corpo emozionale, non si costituisce cioè senza l'*asse orizzontale del riconoscimento*, attraverso il quale la mente dell'altro porta dentro di sé la mia mente, consentendole di raffreddare l'emozione e di avviare un dialogo con la propria affettività»[8]. Partendo da qui, sostiene Finelli, sarà necessario affiancare alla critica dell'economia politica una critica dell'economia libidica, ancora da costruire, che riconosca il carattere irriducibile dell'individuazione.

[7] *Ibid.*, p. 367.
[8] *Ibid.*, p. 371.

La relazione tra la verticalità della psiche e l'orizzontalità dello spazio sociale è per Finelli un «trascendentale […] dell'essere umano», e più in particolare del giudizio politico. A cui si giunge in una lenta dialettica di persuasione e di comunicazione della differenza e dell'alterità: il desiderio dell'altro e il mio si riconoscono reciprocamente e anche 'si limitano', in forme e regole del gioco condivise e accettate. Di fronte all'illimitato incremento quantitativo senza tregua e senza riposo, che caratterizza l'astrazione capitalista e la religione del denaro, la posizione di limiti – di carattere ecologico e morale – è certamente necessaria: e tuttavia l'autorità del limite non può essere accettata come servitù a un comando posto gerarchicamente, dall'alto. È, la sua, 'un'autorità senza padri' e capi che richiedano obbedienza e identificazione, elaborata dal 'pensiero ampliato' dei molti (Arendt), nello spazio pubblico e condiviso di un essere in comune. Questa 'fraternità' è il presupposto grazie cui la violenza e l'aggressività possono non risolversi in guerra, essere contenute e accedere alle forme linguistiche del conflitto. Trovare nuove istituzioni che favoriscano questo spazio pubblico è il compito della politica del presente, oltre il disfacimento dei partiti e delle democrazie parlamentari e contro la rivoluzione passiva del populismo.

Giorgio Cesarale

Astrazione reale, dialettica, circolo del presupposto-posto. Su Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel *di Roberto Finelli*

Con *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel* si può dire che l'itinerario teorico di Roberto Finelli sia giunto a una stazione decisiva: i temi più 'tradizionali' della sua riflessione – certamente una delle più originali e intense della storia più recente del marxismo italiano – vi attingono una particolare energia esplicativa e vengono allo stesso tempo ricollocati entro nuovi orizzonti. Se ci si volesse abbandonare all'uso di un'espressione ormai consumata dalle più varie scorribande filosofiche, si potrebbe dire che il 'marxismo dell'astratto' – questa la formula con cui Finelli descrive il tratto qualificante della sua ricerca teorica – prova in questo libro a farsi 'paradigma', a trasformarsi da strumento di reinterpretazione di Marx in più generale quadro di lettura della società moderna e delle sue estensioni postmoderne e ipermoderne. In *Un parricidio compiuto* il lettore trova perciò depositate, senza andare per ordine, una 'diagnosi epocale', relativa appunto alla trasformazione del moderno in postmoderno, una severa critica della 'filosofia' del materialismo storico, oltre che del marxismo secondo- e terzo-internazionalistico, una riproposizione del marxismo come 'scienza' della storia, una rappresentazione delle funzioni ideologiche che rifugge tanto da quella 'ortodossa' quanto da quella althusseriana e primo-lukácsiana, un'organica lettura del *Capitale* che culmina nella valorizzazione della 'sintesi' marxiana forza-lavoro/macchina, un ripercorrimento di alcune fra le esperienze più innovative del marxismo contemporaneo, una ricca storia filosofica del circolo del presupposto-posto, un aspro rigetto della filosofia di Feuerbach e del 'feuerbachismo' considerato interno ai presupposti d'azione delle principali forze del movimento operaio, una

certa immagine della filosofia di Hegel combinata con la sua critica, una rivisitazione dei concetti di «negazione» e di «contraddizione», una teoria del rapporto fra individualità e socialità mediato dal riconoscimento infra- e inter-soggettivo, un ripensamento del concetto di «soggettività» e *au fond*, mi pare, anche di quello di «libertà».

Come è facile capire, la valutazione della cogenza e della produttività della prospettiva teorica globalmente dischiusa da Finelli deve senz'altro passare dall'attenta ponderazione del modo in cui egli rielabora criticamente ciascuno di questi temi. Si tratta, tuttavia, di un esercizio ineseguibile *uti singuli*, se non al costo di dare vita a paradossali esperienze 'borgesiane'. Un 'altro' libro, cioè, dovrebbe essere scritto per affrontare adeguatamente l'articolarsi sistematico delle proposte filosofiche del Finelli di *Un parricidio compiuto*. Quel che qui vorrei fare, perciò, è calibrare lo sguardo su alcuni nodi teorici particolari, che tuttavia ritengo abbiano un'implicazione molto più vasta di quella che innanzitutto appare. Mi soffermerò perciò, da un lato, sulla ripresa compiuta da Finelli del concetto, schizzato da Marx nei *Grundrisse*, di «forza-lavoro» come «povertà assoluta» e «immediata corporeità» e, dall'altro, sul modo in cui viene impostata la delicata questione della 'natura' dello *Anfang*, del 'cominciamento' del *Capitale*. Questo dovrebbe garantire il materiale sufficiente per riproblematizzare a un più alto livello le acquisizioni di Finelli intorno alla «astrazione reale» che governa e tesse dall'interno la società del capitale.

1. *Forza-lavoro come «povertà assoluta» e «immediata corporeità»*

Finelli affronta per la prima volta la questione dello statuto del concetto marxiano di «forza-lavoro» nel capitolo secondo del libro, *Circoli e linee rette: dal materialismo storico al* Capitale. Lo scenario ricorda quello del *Peri Physeos* parmenideo: scartata, infatti, la 'via' del materialismo storico, perché 'teoreticamente' contraddittoria e viziata da teleologismo metafisico, un'altra 'via' si pone dinanzi all'interprete, quella della critica dell'economia politica rivelata dai *Grundrisse*. In questa sede, Marx, dice Finelli, giunge finalmente a comprendere il valore e il significato della libertà entro il processo di costituzione della modernità. Mentre negli scritti giovanili la libertà, in quanto proprietà del singolo, è 'immediata' interruzione dell'organicità del *Gattungswesen* ed è perciò destinata a dileguarsi, negli scritti che inaugurano la matura critica dell'economia politica essa è «separazione di un gruppo sociale da ogni

possibile rapporto con il mondo-ambiente a motivo dell'interposizione tra esso e l'*Umwelt* di un altro o più gruppi sociali che di quel mondo si fanno proprietari e possessori monopolisti»[1]. Quel che per questo Marx balza dunque in primo piano nella configurazione della libertà moderna non è più l'individuo astratto e separato da altri individui, ma «una classe sociale libera – *nel senso dell'essere priva* – da ogni rapporto con il mondo-ambiente e dunque capace di vendere solo il proprio corpo/lavoro come unica fonte di sostentamento della propria vita»[2]. La libertà moderna è 'astrazione', ma non perché, come appunto pensava il Marx che si muoveva all'interno della problematica del *Gattungswesen*, separazione dall'universale, bensì perché da questo universale essa si fa integralmente permeare e attraversare. L'astrazione sarà 'reale', 'praticamente' vera, nella misura in cui l'individuo, invece di continuare a farsi ricettacolo di 'variazioni' qualitative (come recita la narrazione dominante nella modernità circa il soggetto quale autonomo centro di iniziativa), lascerà imprimere sul complesso delle sue operazioni, produttive e riproduttive, il sigillo dell'universale, ovvero della ripetizione del medesimo.

È per avvalorare questa impostazione analitica, continua Finelli, che il Marx dei *Grundrisse* fa intervenire – in una delle pagine più pregnanti di questo testo così magmatico, spesso colpevolmente trascurata dal marxismo – il concetto di «forza-lavoro» come 'povertà assoluta' e 'immediata corporeità'. Per capire in che cosa consistano queste due determinazioni concettuali conviene lasciar la parola allo stesso Marx:

> «*La separazione della proprietà dal lavoro* appare come legge necessaria di questo scambio tra capitale e lavoro. Il lavoro posto come il *non-capitale* in quanto tale è: 1) *lavoro non-materializzato, inteso negativamente* (esso stesso ancora materiale; il non materiale stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come *astrazione* da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non-valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come *povertà assoluta*; povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale»[3].

[1] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 117.
[2] *Ivi*.
[3] K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 244.

Finelli scrive giustamente che l'«assenza di relazioni-mediazioni con il mondo esterno implica infatti che la *freie Arbeit* sia caratterizzata per Marx da una pari assenza di relazione-mediazione riguardo al nesso tra il corpo e la persona che di quel lavoro è portatrice»[4]. Senza rapporto con la *Umwelt*, insomma, la persona subisce quello che lo Hegel della *Logica* avrebbe chiamato *Gegenstoss*, un profondo «contraccolpo» in se stessa. Essa è ricacciata nella sua sola condizione 'corporea'. Continua infatti Marx:

> «O anche [il lavoro], in quanto è il *non-valore* esistente e quindi un valore d'uso puramente materiale, che esiste senza mediazione, questa materialità può essere soltanto una materialità non separata dalla persona: una materialità coincidente con la sua corporeità immediata. Essendo materialità assolutamente immediata, essa è altrettanto immediatamente non-materialità. In altri termini: una materialità che non si colloca fuori dell'esistenza immediata dell'individuo stesso»[5].

In quanto costretta a subire un *Gegenstoss*, la forza-lavoro è non solo corporeità immediata – qualcosa che, sottratto a un 'positivo' interscambio con il mondo circostante, rimane vincolato alla sua 'immediata' esistenza naturale –, ma anche 'esclusione' dal resto della ricchezza materiale. Essa è dunque un valore d'uso espulso dal resto dei valori d'uso, un valore d'uso incapace di determinare un quadro costruttivo di relazioni e mediazioni con essi. Finelli ne conclude che «*povertà assoluta* e *assolutezza della dimensione corporea* costituiscono così il fondo paradossale della libertà moderna per un Marx, nella cui prospettiva teorica il tempo moderno coincide sempre più con il tempo del capitale, che trae la sua vita e valorizzazione proprio dall'incontro e dalla connessione con il *freie Arbeit*»[6]. La libertà della forza-lavoro, in quanto si coniuga con vuotezza e riduzione 'naturalistica', è così per Finelli condizione di possibilità dell'ingresso sulla scena dell'autentico soggetto della società moderna, *das Kapital*, inteso come valore valorizzantesi che, per essere tale, sussume sotto di sé il valore d'uso della forza-lavoro.

Il nesso libertà-astrazione reale è riconfermato da Finelli anzitutto riportando la metà del capoverso successivo dei *Grundrisse*:

> «L'ultimo punto su cui va richiamata l'attenzione a proposito del lavoro come si contrappone al capitale, è che esso, in quanto è *il* valore d'uso che sta di fronte al denaro posto come capitale, non

[4] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 119.
[5] Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 244.
[6] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 119.

> è questo o quel lavoro, bensì *lavoro puro e semplice*, lavoro astratto; assolutamente indifferente alla sua particolare *determinatezza*, ma capace di ogni determinatezza. Alla sostanza particolare di cui è costituito un determinato capitale, il lavoro deve naturalmente corrispondere come lavoro particolare; ma poiché il capitale *in quanto tale* è indifferente a ogni particolarità della sua sostanza, ed è tanto la totalità delle particolarità della sua sostanza, quanto l'astrazione da tutte le sue particolarità, anche il lavoro che gli si contrappone ha in sé, soggettivamente, la stessa totalità e astrazione. Ad esempio nel lavoro corporativo, artigianale, dove il capitale stesso ha ancora una forma limitata, è ancora completamente immerso in una sostanza determinata, e dunque non è ancora *capitale in quanto tale*, anche il lavoro appare ancora immerso nella sua determinatezza particolare: non si presenta nella totalità e nell'astrazione che contrassegna *il* lavoro come sta di fronte al capitale. Ciò significa che il lavoro è in ogni singolo caso un lavoro determinato; ma il capitale può contrapporsi ad ogni lavoro *determinato*; la *totalità* di tutti i lavori gli sta di fronte δυνάμει, ed è accidentale quale di essi gli si contrapponga a un dato momento. D'altro canto l'operaio stesso è assolutamente indifferente alla determinatezza del suo lavoro; questo non gli interessa come tale, ma solo nella misura in cui è *lavoro* in generale e come tale valore d'uso per il capitale. Il carattere economico dell'operaio è dato dunque dall'esser portatore del lavoro in quanto tale — ossia del lavoro come *valore d'uso* per il capitale; egli è *operaio* in antitesi con il capitalista»[7].

Commentando questo segmento testuale, Finelli ne approfitta per ribadire la natura non logico-gnoseologica, ma pratico-reale, del capitale, tanto reale e pratica «da permeare di sé l'intero mondo del lavoro. Pretendendo insomma di avere a che fare con un lavoro che, al pari della sua natura di astratto indifferente ai particolari, sia anch'esso indifferente, applicabile a qualsiasi prestazione e attività particolari. Pretendendo insomma che l'operaio sia "portatore del lavoro in quanto tale", quale che sia appunto l'uso e l'applicazione particolare che ne farà il singolo capitale»[8]. Tuttavia, è soprattutto nella seconda metà di questo capoverso dei *Grundrisse* che per Finelli giunge a un elevato grado di condensazione la concezione marxiana dell'astrazione reale del capitale come qualcosa che attiene alla sfera della 'produzione' e non della 'circolazione' semplice di merci:

> «Questo rapporto economico — il carattere di estremi di un rapporto di produzione che contraddistingue il capitalista e l'operaio — si

[7] Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., vol. I, pp. 245-246.
[8] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 122.

> sviluppa in forma tanto più pura e adeguata, quanto più il lavoro perde ogni carattere d'arte; la sua abilità particolare diviene sempre più qualcosa di astratto, di indifferente, ed esso diviene in misura sempre crescente *attività puramente astratta*, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente *formale* o, il che è lo stesso, puramente *materiale*, attività in generale, indifferente alla forma. Qui si rivela ancora una volta come la determinatezza particolare del rapporto di produzione, della categoria — qui capitale e lavoro —, diviene vera solo con lo sviluppo di un particolare *modo materiale di produzione* e di un particolare livello di sviluppo delle *forze produttive* industriali»[9].

Il lavoro che è in rapporto con il capitale, dice Finelli,

> «è astratto non solo quanto ad orizzonte dello scambio – nel senso di essere appunto libero dal mondo-ambiente e di essere obbligato per tale miseria assoluta a vendersi al capitale – ma, anche e soprattutto, che è astratto per la sua utilizzazione nella fase della produzione, quanto ad erogazione cioè della sua energia lavorativa, poiché il modo del produrre organizzato dal capitale e dal suo sviluppo tecnologico conduce il lavoratore ad essere separato/astratto da ogni maestria e abilità del suo operare. Se per Marx, […], una delle condizioni fondamentali della produzione di capitale consiste nel riuscire a porre da parte della direzione d'impresa gran parte delle conoscenze, delle decisioni tecniche e dell'apparato disciplinare fuori dal controllo della singola persona che effettua il lavoro, il lavoro astratto è appunto quello che realizza tale principio costituzionale del capitale: lavoro come attività del tutto estranea a colui che la esegue e, dunque, lavoro come complesso di prestazioni del tutto desoggettivizzate e deindividualizzate»[10].

Il lavoro astratto, insomma, non è solo lavoro deconcretizzato, curvato nel verso della *Indifferenz*, come lo stesso Marx dice nel luogo dei *Grundrisse* appena citato, ma anche lavoro sottoposto al comando organizzativo, disciplinare e tecnico-scientifico del capitale[11].

Fin qui il ragionamento di Finelli sembra non incontrare particolari

[9] Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 246.
[10] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 124.
[11] L'amico Riccardo Bellofiore mi ha fatto notare, dopo aver letto una prima bozza del testo, che parlare 'semplicemente' di lavoro astratto come lavoro deconcretizzato è fuorviante; o meglio, che è fuorviante senza aggiungere che il lavoro astratto si coniuga nel sistema del capitale con la figura del lavoratore collettivo a cui le proprietà 'concrete' vengono conferite dal capitale. Sono d'accordo, ma la ricostruzione della plurivocità del concetto di «lavoro» nel *Capitale* è compito che eccede il perimetro di questa trattazione.

ostacoli. Tra la ricostruzione che egli fa della povertà assoluta e dell'immediata corporeità della forza-lavoro in quanto assoggettata al capitale e l'effettivo andamento della concettualità marxiana non sembra accendersi alcun attrito. V'è tuttavia qualcosa che rilutta a integrarsi nello schema teorico predisposto da Finelli ed è contenuto nel brano marxiano immediatamente precedente al capoverso di cui si è appena completata la citazione. Si tratta della descrizione compiuta da Marx del «*lavoro non-materializzato*, *non-valore*, inteso *positivamente*»[12], vale a dire inteso, dice ancora Marx cripticamente, come «negatività riferita a se stessa; è l'esistenza non-*materializzata*, quindi non-oggettiva, cioè soggettiva del lavoro stesso»[13]. Che cosa intende precisamente Marx con tutto ciò? Per saperlo conviene lasciargli di nuovo la parola:

> «Il lavoro non come oggetto, ma come attività: non come *valore* esso stesso, ma come *fonte viva* del valore. La ricchezza generale, contrapposta al capitale in cui essa esiste materialmente, come realtà, in quanto possibilità generale del capitale stesso, la quale si conferma come tale nell'azione. Non è quindi affatto contraddittorio – o piuttosto si tratta di una proposizione totalmente contraddittoria – che il lavoro è da un lato la *povertà assoluta come oggetto*, dall'altro è la *possibilità generale* della ricchezza come soggetto e come attività; questi due aspetti si condizionano reciprocamente e conseguono dalla natura del lavoro quale, in quanto antitesi, esistenza antitetica del capitale, è *presupposto* dal capitale, e d'altro canto presuppone a sua volta il capitale»[14].

Naturalmente, da studioso rigoroso quale è, anche Finelli non può sorvolare su questa articolazione del discorso marxiano, immediatamente divaricante rispetto a quanto egli ha fin qui voluto stabilire. Il modulo critico che in prima battuta utilizza è quello della vischiosità del passato 'feuerbachiano' rispetto al presente 'scientifico':

> «Non che nella stessa pagina Marx, a conferma di quanto anche nella maturità del suo pensare permanga operoso il tema del prometeismo della prassi umana e della valenza intrinsecamente oppositiva dei soggetti della prassi al capitale, non torni a connotare il lavoro come ciò che nega il capitale, cioè come "antitesi, esistenza antitetica del capitale". Così, se il lavoro moderno è per quanto s'è detto, povertà assoluta, è dall'altro per Marx in pari tempo "la

[12] Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 244.
[13] *Ivi*.
[14] *Ibid.*, pp. 244-245.

> *possibilità generale* della ricchezza come soggetto e come attività". Vale a dire che il lavoro, per quanto deprivato e liberato dai mezzi della sua realizzazione, rimane comunque la fonte della ricchezza. E perciò il suo esistere nel capitalismo non può che essere esposto a una contraddizione insostenibile. Dell'essere cioè da un lato povertà ed espropriazione assoluta e dell'essere, nello stesso tempo e quanto al medesimo soggetto, ricchezza universale e possibilità universale della ricchezza. Ovvero proprio quella compresenza di predicati opposti in un medesimo soggetto che, secondo la definizione classica di Aristotele connotano la contraddizione, e che perciò assegnerebbe, nell'intenzione di Marx, al soggetto del lavoro una condizione insostenibile d'esistenza, destinata necessariamente a sfociare in una lotta rivoluzionaria per il socialismo»[15].

La 'resistenza' del 'feuerbachismo' dentro Marx – persino dentro quel Marx che ha ingaggiato una nuova sfida, quella della critica dell'economia politica – impone dunque la riemersione del tema di una soggettività umano-produttiva 'presupposta' al darsi delle relazioni economico-sociali entro cui quella deve ogni volta situarsi. Ne consegue l'apertura di un campo teorico contraddittorio: il lavoro sarebbe per un verso, come s'è detto, povertà assoluta e per altro verso 'ricchezza universale e possibilità universale della ricchezza'. Avremmo a che fare con due predicati opposti che, malgrado siano tali, ineriscono al medesimo soggetto nel medesimo tempo. Ma poiché la contraddizione, non solo per Aristotele, ma anche per Marx, non può essere 'mantenuta', essa deve necessariamente sciogliersi e superarsi in una formazione sociale superiore, il socialismo.

Questo esito, di nuovo viziato da teleologismo metafisico, può essere tuttavia interrotto dalla dismissione del teorema hegelo-marxiano della 'realtà' della contraddizione. Se infatti si è, almeno sotto questo profilo, 'aristotelici' e non 'hegelo-marxiani', non si può credere che «nell'ambito della vita collettiva e sociale sia stato e sia mai possibile che uno stesso soggetto possa, *nell'unità del medesimo tempo*, predicarsi dell'essere e del non-essere, essere una cosa e il suo contrario»[16]. Di contraddizione si potrà parlare solo a proposito dell'inconscio intrapsichico, nell'impasto ambivalente delle pulsioni.

Se si percorre senza tentennamenti la 'via' del Marx dell'astrazione reale bisognerà dunque sacrificare quel Marx che stenta a stare al passo delle sue stesse innovazioni scientifiche. Bisognerà cioè sacrificare il Marx della 'contraddizione', e con esso tutto quel marxismo storico che,

[15] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 122.
[16] *Ivi*.

incapace di filtrare il Marx 'critico-scientifico' dal Marx 'feuerbachiano', ha fatto della 'scolastica della contraddizione' il baricentro filosofico del suo agire politico.

È lecito tuttavia chiedersi: le conseguenze che Finelli trae dalla lettura del passaggio marxiano sul lavoro non-materializzato, non-valore inteso positivamente, sono 'teoreticamente' validabili? Riesce persuasivo lo schema interpretativo che egli ne ha approntato? Non ne sono sicuro e dirò ora perché, riprendendo tutta la questione dal principio.

Il principio è costituito dal lavoro non-materializzato inteso negativamente. Sulla sua decifrazione non è possibile, credo, proporre significativi scostamenti dalla lettura che ne ha avanzato Finelli. Questi ha infatti ragione a dire che il lavoro non-materializzato inteso 'negativamente' fa coincidere povertà assoluta di relazioni, in quanto astrazione dal mondo della ricchezza oggettivata, e corporeità immediata. La libertà come astrazione reale della forza-lavoro significa infatti il curvarsi di quest'ultima su se stessa, con uno svuotamento che è il correlato di quella pienezza che sta invece dal lato del capitale come proprietario di materie prime, strumenti di lavoro, prodotti grezzi. In termini più 'dialettici', si potrebbe dire che la negazione della mediazione oggettivata produce immediatezza, e immediatezza 'naturalistica', perché la presa sugli oggetti socialmente qualificati è affidata al capitale. Tuttavia, è il gesto teorico successivo di Marx a sfuggire, mi pare, alla vista di Finelli. L''esclusione' infatti della forza-lavoro dal lavoro morto, dal mondo della ricchezza oggettivata fatta capitale, significa infatti *eo ipso* per Marx 'auto-esclusione', repulsione e scarto da sé, rottura della continuità con sé della forza-lavoro. In termini hegeliani, 'esplicitamente' richiamati da Marx in questa sede, la negazione 'determinata', e cioè la negazione dell'altro da sé, è allo stesso tempo 'negatività', e cioè negazione 'auto-riferita'. Non è possibile, per dirla ora in termini più prosaici, avere un rapporto negativo, escludente, verso il mondo oggettivo senza curvarlo allo stesso tempo verso di sé, senza escludersi e negarsi. Ma la negazione permanente della 'propria' determinatezza ogni volta data, il suo continuo trascendersi, è l''attività'. Ecco perché Marx dice che questa estrinsecazione della forza-lavoro è «lavoro non come oggetto, ma come attività; non come *valore* esso stesso, ma come *fonte viva* del valore». La forza-lavoro è non-valore in quanto esclusa dai prodotti del lavoro morto, ma «fonte viva» del valore in quanto «attività», e cioè auto-esclusione, permanente liberazione da sé, automovimento che si accompagna al suo distanziarsi da sé. Onde, già a questo stadio del discorso teorico, si può affermare che Marx non sta assegnando predicati 'opposti' al medesimo soggetto nel medesimo

tempo, cadendo vittima, come pensa Finelli, del divieto aristotelico di ammettere la contraddizione nel pensiero e nella realtà, ma sta ragionando sui complessi effetti della 'medesima' attività 'negativa'. Non a caso Marx parla del 'medesimo' lavoro non-materializzato, intendendolo una volta 'negativamente' (volto verso l'esterno) e la volta successiva 'positivamente' (volto verso l'interno). Dove il principio della loro divaricazione non sta *a parte objecti*, ma *a parte subjecti*, in quell''intendere' del teorico o del lettore, che preferiscono analizzare diacronicamente quanto invece si dà sincronicamente. Si tratta, insomma, di *Gesichtpunkten* che non intaccano la continuità teorica del lavoro non-materializzato.

Si dirà: ammesso pure che il lavoro non-materializzato sia dotato di un'attività negativa che ha effetti ora sull'oggettivo ora sul soggettivo, rimane il fatto che povertà assoluta e possibilità generale della ricchezza sono due predicati contraddittori. Per cui, pur cacciato dalla finestra, il divieto di ammettere che si diano due predicati opposti inerenti nel medesimo tempo al medesimo soggetto rientrerebbe dalla finestra. Finelli insomma, pur non mettendo a fuoco questo passaggio, avrebbe ragione 'in ultima istanza'. Non ne sono, ancora una volta, sicuro, ed è lo stesso Marx ad assicurarlo. Il quale Marx è tutt'altro che inconsapevole della posta in gioco che qui, sotto il profilo teorico, si sta presentando. Infatti dice: «non è […] affatto contraddittorio – o piuttosto si tratta di una posizione totalmente contraddittoria – che il lavoro è da un lato la *povertà assoluta come oggetto*, dall'altro è la *possibilità generale* della ricchezza come soggetto e come attività». Che cosa significa che fra possibilità generale della ricchezza e povertà assoluta non vi è contraddizione, o che se vi è, è totale? A mio parere, la risposta, traendo frutto da quanto fin qui argomentato, è solo una: queste due determinazioni concettuali sono 'assolutamente' identiche l'una all'altra e proprio perciò identiche all'attività negativa di cui esse sono proiezioni isolabili solo soggettivamente; per questo esse 'non' sono predicati contraddittori e se lo sono, lo sono 'totalmente'. Perché parlare di contraddizione infatti, a meno che non sia totale e quindi collassi immediatamente verso l'identità, se esse sono il 'medesimo'?

A mio avviso, dunque, la tesi di Finelli, secondo la quale sostenere che povertà assoluta e possibilità generale della ricchezza sono due predicati simultaneamente inerenti alla forza-lavoro implica direttamente una contraddizione di tipo 'aristotelico', non può essere accettata. Né credo che ci sia bisogno di dover scegliere fra l'uno e l'altro predicato, perché ne andrebbe della stessa scelta fra marxismo dell'astratto e marxismo della contraddizione. Per Marx, una volta che si sia pensata l'attività della forza-lavoro come astrazione reale, sono già fissate le condizioni per determinarla

come possibilità generale della ricchezza. Radicale 'esclusione' dal mondo della ricchezza oggettivata significa, infatti, *eo ipso* 'negatività riferita a se stessa', dunque 'autoesclusione', attività pura, lavoro vivo inteso come *Indifferenz*, erogazione di indistinta energia lavorativa, fonte di valore.

Su questo terreno, sebbene non abbia spazio per argomentarle interamente, vi sono tre ulteriori precisazioni da fare, direttamente relative alla posizione espressa da Finelli:

1) il rapporto fra contraddizione 'aristotelica' e contraddizione 'hegelo-marxiana' o hegeliana 'e' marxiana;
2) il rapporto fra forza-lavoro e capitale che consegue dall'identificazione di povertà assoluta e possibilità generale della ricchezza;
3) la questione del lavoro vivo come soggettività 'presupposta' al capitale o eccedente lo stesso.

Riguardo a 1) il discorso, quasi superfluo affermarlo, è di enorme complessità e difficoltà, ma sono persuaso che esso debba essere riarticolato *ab imis fundamentis*, perché la trattazione che gli ha abitualmente dedicato il marxismo storico (su questo Finelli ha ragioni da vendere) è stata di una disarmante debolezza e povertà analitica. D'altro canto, per preparare il terreno a questo lavoro, occorre subito sbarazzarsi di quelle polarizzazioni e radicalizzazioni di senso (la contraddizione 'hegelo-marxiana' come pura alternativa a quella 'aristotelica' per esempio) che bloccano la ricerca più che alimentarla e proseguirla. La tormentata, e spesso a mio giudizio improduttiva, discussione inaugurata da Colletti sulla diversità fra opposizione reale 'kantiana' e contraddizione dialettica 'hegeliana' dovrebbe averci ammaestrato in tal senso[17].

Riguardo invece a 2) basti dire che la stretta continuità rinvenuta fra attività escludente e attività auto-esclusiva della forza-lavoro dispone immediatamente in circolo il rapporto fra quest'ultima e il capitale. Quest'ultimo, in quanto concentrazione di lavoro morto, è posizione della forza-lavoro come soggettività 'pura', attività negativa; d'altro canto, appena quest'ultima si produce come auto-movimento, il valore materializzato nel capitale diventa la realtà data, 'quantitativamente' data, di contro alla possibilità generale della ricchezza. Marx esprime questo rispecchiamento reciproco fra lavoro non-materializzato e capitale in questo modo: «Questi due aspetti [povertà assoluta e possibilità generale della ricchezza], si

[17] Ho cominciato a dire di questa improduttività nel saggio *Karl Korsch e la 'dialettica' hegeliana*, contenuto in *Filosofia e capitalismo*, manifestolibri, Roma 2012. Più in generale sulla questione della natura della contraddizione hegeliana ho fissato alcune condizioni della sua pensabilità nella recensione di S. Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, di prossima pubblicazione presso «Historical Materialism».

condizionano reciprocamente e conseguono dalla natura del lavoro quale, in quanto antitesi, esistenza antitetica del capitale, è 'presupposto' dal capitale, e d'altro canto presuppone a sua volta il capitale»[18]. Insomma, la forza-lavoro che, come polo autonomo, si scambia con il capitale è immediatamente povertà assoluta e possibilità generale della ricchezza. Come tale, si è appena visto, essa presuppone il capitale. Tuttavia anche quest'ultimo, per continuare a essere valore valorizzantesi, deve presupporre l'esistenza della forza-lavoro come attività negativa, pena il suo tradursi in quantità limitata di valore, dunque in non-capitale. L'*infinitatio* del valore è un processo a doppia uscita, una descritta dalla forza-lavoro e l'altra dal capitale come lavoro oggettivato.

Questo conduce direttamente a 3). Finelli è giustamente insofferente rispetto a tutte quelle posizioni che fanno del lavoro vivo un presupposto o un'eccedenza rispetto al capitale. È vero, infatti, che in tal modo il rischio di reintrodurre elementi 'metafisici' nella tessitura concettuale marxiana sarebbe molto alto. D'altro canto, non si vede come il lavoro non-materializzato 'positivamente' inteso possa dare adito a timori di tal genere. La negatività cui esso mette capo è, infatti, solo in quanto è posta dall'esistenza del capitale. Non vi è qui alcuna soggettività umano-produttiva che sarebbe tale anteriormente allo strutturarsi della sintesi forza-lavoro/capitale. Né il predicato della possibilità generale della ricchezza può essere interpretato come il veicolo di un nuovo protagonismo del carattere 'pieno' e inconcusso della classe lavoratrice, di una classe la cui natura venga soltanto giustapposta ai circuiti dell'astrazione. Possibilità generale della ricchezza è infatti lo stesso di quello svuotamento della forza-lavoro che promana dalla sua povertà assoluta e immediata corporeità. Alla base di tutto questo vi è la negatività della forza-lavoro, dunque il prodursi di qualcosa che in tanto è in quanto 'scarta' da sé, rinvia al suo annullamento. Ciò con cui si ha a che fare nelle straordinarie pagine dei *Grundrisse* che Finelli ci ha spinto a rifocalizzare è pertanto un'immagine del 'proletariato' molto diversa da quella che ci è consegnata dagli scritti giovanili di Marx; scritti in cui il proletariato è ritenuto depositario di un'universalità, la cui piena *Verwirklichung* si darebbe nei modi della soppressione di quanto dall'esterno la condiziona.

2. *Dall'astrazione reale al circolo del presupposto-posto*

Dicevo poc'anzi che Finelli interpreta l'astrazione operante nella critica dell'economia politica come astrazione 'non' logico-gnoseologica. Di più:

[18] Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 245.

visto che è reale, praticamente vera, essa dovrà essere in diretta 'antitesi' con quella logico-gnoseologica. Ne deve seguire la critica alla *Einleitung* marxiana del '57 e al suo tentativo di costruire un'astrazione 'mentale', espressione dei processi di generalizzazione analitica le cui movenze sarebbero mutuate dalla metodologia della scienza moderna e dalla riflessione 'epistemologica' di un Cartesio. Se si accetta, dunque, la 'via' del Marx dell'astrazione reale, bisognerà anche congedarsi dal circolo concreto-astratto-concreto delineato da Marx nella *Einleitung* del '57; circolo che, come è noto, tanta fortuna ha avuto nella storia del marxismo, da Lenin alla scuola dellavolpiana.

Tuttavia, pure a volerla emarginare il più possibile dall'ambito del discorso marxiano, un'astrazione 'mentale' continua a detenervi un certo ruolo, se non altro come ciò attraverso cui 'appare' l'eguaglianza dei valori entro la sfera della 'circolazione' semplice delle merci. Marx stesso nel paragrafo dedicato al «carattere di feticcio della merce» elogia un'astrazione 'mentale' che ha condotto gli economisti classici a passare dai prezzi ai valori. Ma quale ruolo assegnarle allora più precisamente? Finelli è dell'opinione che un'astrazione 'mentale' sia una componente del circolo del presupposto-posto, e cioè di quel circolo in cui è riposta la chiave della matura scientificità marxiana.

Sennonché, per spiegare cosa s'intende quando ci si riferisce al circolo del presupposto-posto, è inevitabile misurarsi fin da subito con la parte più significativa dell'idealismo tedesco, perché è nell'atmosfera creata da questa filosofia che tale circolo si è venuto configurando. In particolare, il riferimento diretto per Marx è Hegel, perché è con l'organizzazione sistematica delle sue opere che Marx si confronta allorché mette mano al progetto del *Capitale*. Finelli ne è pienamente consapevole ed è perciò da Hegel che la sua illustrazione della relazione presupposto-posto prende l'abbrivio:

> «Il *circolo del presupposto-posto* è l'espressione di cui ci serviamo […] allo scopo di definire la configurazione più originale, sul piano sia ontologico che epistemologico, di ciò che Hegel ha concepito propriamente come realtà-verità. L'implicazione di perfezione e di autosufficienza cui rimanda il circolo vale nell'utilizzazione che ne fa Hegel come eliminazione dalla struttura della realtà-verità di ogni elemento, accidentale e arbitrario, che si leghi a un punto di vista individuale e soggettivistico. E appunto superare la prospettiva di uno sguardo delimitato e parziale significa per Hegel attingere la "filosofia" come "scienza", generare un conoscere, non accidentale, bensì necessario, un sapere, insomma, che coincida con la realtà»[19].

[19] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 126.

Il circolo del presupposto-posto è dunque lo 'strumento' del passaggio dalla 'opinione' alla verità-realtà. Verità-realtà che sono tali in quanto hanno espulso da sé ogni elemento 'soggettivistico'. Finelli lo ribadisce subito dopo:

> «[il] circolo del presupposto-posto non può che cadere nell'orizzonte invalicabile della soggettività moderna e costituirsi come l'inanellarsi di posizioni soggettivistiche del conoscere e dell'esperire che, nella loro fallace parzialità, non sono in grado di permanere e coincidere con sé stesse e, per intrinseca contraddittorietà, sono obbligate a cedere e a trapassare in altro»[20].

Non basta: il rovesciarsi di ciascuna determinazione nell'opposta è dotato di una sua progressività. Non si passa semplicemente ad altro, ma ad un altro in cui il precedente è interiorizzato e mediato. A un certo punto del percorso si manifesterà poi un luogo dell'esperienza in cui ogni forma di estraneità sarà tolta e la totalità potrà coincidere con sé. Ma il raggiungimento di tale coincidenza avrà un impatto notevole; se infatti si parla di circolo, questo implicherà che il termine del processo sia anche il suo inizio, con la conseguenza che quanto era stato assunto come presupposto di natura soggettivistica dovrà essere riconfigurato nei termini della necessità obbligata. Dovrà dunque essere posto come presupposto.

> «L'inizio del processo conoscitivo, il quale in una prospettiva gnoseologica individualistica, rimanda sempre a un'opinione, a un *parere soggettivo* [*Meinung*], [assume] invece lo statuto di un *apparire oggettivo* [*Schein*], in cui l'intera realtà non può non presentarsi, semplificata e parziale, cioè nel suo strato di superficie e, di riflesso, allo sguardo, del pari superficiale, di un osservatore esterno e individuale. L'inizio del conoscere […] deve apparire, alla conclusione, come l'*apparenza* di un'*essenza*, ossia come la configurazione, in superficie, di una struttura di realtà più profonda e interiore»[21].

Fino a questo punto il ragionamento di Finelli su Hegel presenta una valenza molto generale. Ma la filosofia di Hegel, come è noto, è tutt'altro che un blocco compatto di determinazioni di pensiero. Vi sono rilevanti differenze 1) fra ciò che sta nel sistema enciclopedico delle scienze filosofiche e ciò che sta fuori di esso e 2) fra le diverse parti di questo sistema. Finelli

[20] *Ivi*.
[21] *Ibid.*, p. 127.

trascura invece questa complessità quando sostiene che «tale struttura processuale […] connota tutte le principali opere hegeliane»[22]. Il circolo del presupposto-posto varrebbe quindi, 'per come Finelli l'ha descritto', sia per la *Fenomenologia dello spirito*, cioè per un'opera che 'non' fa parte del sistema maturo, sia per la *Scienza della logica*, vale a dire per l'opera che di questo sistema è il momento inaugurale. Tant'è che poco più avanti così egli si esprime:

> «Quattro sono le caratteristiche che Hegel ha assegnato al cominciamento del pensiero scientifico, per sottrarlo all'ambito dell'opinione e del pensare meramente soggettivo: 1) la diffusività *fenomenologica del dato di partenza*, secondo la quale il contenuto d'esperienza da cui ci si muove ha da essere esperienza generale, ossia di tutti e non di una parte o di pochi; 2) *il complicarsi di tale dato fenomenologico*, secondo cui la sua apparente semplicità iniziale si scinde nella compresenza di due dimensioni talmente eterogenee da essere opposte; 3) il conseguente strutturarsi di tutte le ulteriori figure dell'esperienza, così come delle categorie scientifiche che le descrivono, secondo *relazioni iniziali di massima estraneità*, prima, e di *progressiva mediazione e sintesi*, poi, al fine di comporre e suturare quella originaria scissione; 4) l'identificazione di uno degli opposti con *un principio e una dinamica di universalizzazione* che, nella sua eterogeneità rispetto al mondo delle cose e degli individui particolari, accenda e fissi da un lato la scissione nella realtà e nello stesso tempo si faccia vettore dinamico del suo superamento»[23].

Siccome Marx avrebbe appreso la lezione di questo Hegel, anche il cominciamento del *Capitale* sarebbe configurabile analogamente. Le caratteristiche correlative sarebbero le seguenti:

> «1) diffusività della merce come dato generalizzato dell'esperienza economica di tutti, che consegna il cominciamento marxiano a una dimensione prettamente fenomenologica; 2) sua scissione secondo le opposte funzioni del valore d'uso e del valore di scambio; 3) strutturazione della *sfera della circolazione* secondo i rapporti di esclusione reciproca che da quella scissione derivano, per rinviare, nella *sfera della produzione*, alla loro sintesi e mediazione; 4) individuazione di un fattore di universalizzazione della realtà economica, opposto al mondo delle cose e degli individui singoli, e perciò non derivabile, per via analitica o per generalizzazione astraente, da quest'ultimo»[24].

[22] *Ibid.*, p. 128.
[23] *Ibid.*, p. 129.
[24] *Ibid.*, pp. 129-130.

Su questo piano, dunque, Hegel e Marx sarebbero pienamente concordi. La differenza tra di loro tornerebbe a manifestarsi in rapporto al vettore di universalizzazione del processo. Nel caso di Marx sarebbe il valore o l'astratto, mentre nel caso di Hegel sarebbe il nulla[25].

Si può ricapitolare così il tracciato concettuale fin qui percorso: l'affermazione della radicale congiunzione nel Marx maturo fra astrazione e realtà conduce Finelli a sopprimere l'astrazione 'mentale' – quella adombrata da Marx nella *Einleitung* del '57 – come luogo in cui si costituirebbe la verità delle categorie. Questa verità ci sarebbe invece riconsegnata dal modello di scientificità, fondato sul cosiddetto circolo del presupposto-posto, che è stato elaborato dalla filosofia classica tedesca e in particolare da Hegel, lungo la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*. È ridislocandosi entro questo modello che l'astrazione 'mentale' riguadagnerebbe un importante ruolo, venendosi a determinare come il 'presupposto' soggettivistico di partenza, che approfondendosi e svolgendosi ulteriormente darebbe infine vita a una verità-realtà capace di 'porre' nella sua necessità quanto era stato invece assunto come mero prodotto dell'opinare individuale.

A parere di chi scrive, Finelli, in qualche modo condottovi dal rigore del suo ragionare, compie a questo riguardo una seria forzatura, gravida di numerose conseguenze. A che cosa mi sto riferendo? Mi riferisco alla cancellazione nel suo discorso della differenza, chiaramente esistente in Hegel, fra cominciamento 'fenomenologico' e cominciamento 'logico'. La descrizione del cominciamento hegeliano compiuta da Finelli si attaglia infatti molto bene al cominciamento di tipo 'fenomenologico' (tranne forse che per la quarta caratteristica indicata), ma non a quello di tipo 'logico'. A rompere la loro identità è soprattutto la prima caratteristica, e cioè la diffusività del contenuto d'esperienza da cui ci si muove, che ha da essere generale, di tutti e non di pochi. Mentre infatti il cominciamento 'fenomenologico', la certezza sensibile, è aperto alla partecipazione di tutti, in quanto tutti nel loro esperire ordinario sono collocati in uno scenario spazio-temporale ricco di oggetti non qualificati, il cominciamento 'logico', che si articola nella triade essere-nulla-divenire, presuppone un processo di concretizzazione spirituale che è supponibile solo *in potentia* negli individui. Tutto ciò si rovescia peraltro sul contenuto noetico delle categorie che inaugurano la *Logica* hegeliana. La triade essere-nulla-divenire infatti è, nella indeterminatezza di ciascuna delle sue componenti, fortemente distante dall'esperire ordinario individuale.

[25] *Ibid.*, pp. 130-131.

Hegel lo argomenta nel famoso e controverso *Womit muß der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden?*, *Con che si deve incominciare la scienza?*, che apre la dottrina dell'essere.

Rispondendo alla domanda se il cominciamento logico debba essere mediato oppure immediato, Hegel avverte innanzitutto che

> «non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* e *inseparabili*, e quella opposizione come inesistente. Per quello poi che riguarda la *discussione scientifica*, le determinazioni dell'immediatezza e della mediazione, epperò la discussione della loro opposizione e della loro verità, si affacciano in ogni proposizione logica»[26].

Sono formulazioni nette e inequivocabili: nella nostra realtà, sia teorica sia pratica, immediatezza e mediazione sono sempre uno. Ma quando ci si approssima al cominciamento logico, le cose si fanno più complicate. Per intanto, questo cominciamento può essere considerato senz'altro 'mediato', perché proviene dal sapere assoluto, l'ultima categoria della *Fenomenologia dello spirito*. Il sapere puro della *Logica* è quindi differente da quello puramente immediato della *Fenomenologia*, la certezza sensibile, perché quest'ultima non sembra presupporre nulla, non pare mediata da nulla di precedente. Tuttavia, presupporre il sapere assoluto significa presupporre qualcosa in cui la coscienza sia definitivamente affondata, in cui cioè non sia più rinvenibile la distinzione fra soggetto coscienziale e oggetto. Ne segue che, essendosi tolta ogni differenza ad esso interna, il sapere può di nuovo manifestare il carattere dell'immediatezza. Hegel dice persino che quel «che si ha dinanzi non è che *semplice immediatezza*»[27]. Nel seguito tale determinazione è ulteriormente sostanziata:

> «Qui il cominciante è l'esser mostrato come quello che è sorto per via di mediazione, e propriamente per via di una mediazione tale, che è nello stesso tempo il suo proprio togliersi; colla presupposizione del puro sapere qual resultato del sapere finito, cioè della coscienza. Ma se non si deve fare alcuna presupposizione, se il cominciamento stesso si deve prendere *immediatamente*, allora esso si determina solo per ciò ch'esso dev'essere il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé. Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si

[26] G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1996, vol. I, p. 52.
[27] *Ibid.*, p. 55.

> può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale*. Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così *presupporre nulla*, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto l'*immediato stesso*. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno dall'altro, epperò una mediazione. Il cominciamento è dunque il *puro essere*»[28].

È una conclusione, a suo modo, radicale: mentre nella realtà ordinaria immediatezza e mediazione sono sempre compresenti, nel cominciamento 'logico', là dove si installa il sapere puro, bisogna fare affidamento soltanto sull'immediatezza. Se il cominciamento deve essere 'assoluto' bisogna infatti astrarre da ogni mediazione, compresa quella generata dall'ultima categoria della *Fenomenologia*, il sapere assoluto. La categoria di 'essere' deve incarnare l'immediatezza stessa, e dunque l'impossibilità di rinvenirvi qualsiasi distinzione interna. Ma se così è, parlare, 'in generale', del cominciamento hegeliano come se implicasse inesorabilmente la diffusività fenomenologica, l'apertura di una condizione comune a ogni esperire, dovrà esser giudicato improprio. È piuttosto l'obsolescenza della condizione prima di quella diffusività, e cioè la presenza della coscienza, che dovrebbe essere presa in considerazione allorché ci si trasferisce sul terreno logico.

Quando dunque si esamina il cominciamento del *Capitale* con l'intento di avvicinarlo a quello 'hegeliano', bisogna poi specificare a quale cominciamento 'hegeliano' lo si voglia effettivamente avvicinare. Finelli, con buone ragioni interne alla sua prospettiva, decide, 'in ultima analisi', di avvicinarlo al cominciamento 'fenomenologico'. È la sua teoria dell'ideologia che soprattutto ne beneficia: poiché essa è fondata sull'idea che gli strati superficiali, 'apparenti', della totalità sociale moderna, corrispondenti alla sfera della 'circolazione' semplice delle merci, 'dissimulano' quanto si viene elaborando nell''essenza', nei segreti laboratori della 'produzione', cominciare da un 'ambiente' fenomenologico agevola senz'altro l'impresa. In tal modo infatti il nesso essenza-apparenza si viene più 'chiaramente' configurando come un nesso di 'opposizione' (apparenza fenomenologica *vs* essenza dell'astrazione).

[28] *Ivi*.

Tuttavia, questo, a mio avviso, non è di per sé un buon argomento per escludere la possibilità di un cominciamento 'logico' del *Capitale*. Nella filosofia hegeliana, infatti, gli strati primi e apparenti non sono soltanto tali perché marcati 'fenomenologicamente'. Si potrebbe dire anzi che nella *Logica* il nesso essenza/apparenza è tutto giocato sul terreno 'logico-ontologico', senza necessità di far riferimento alla riemersione di una posizione coscienziale, impostata sulla differenza soggetto/oggetto. Ma la questione ancora più delicata è: si può delineare in modo convincente il cominciamento del *Capitale* come un cominciamento 'logico' che sia altrettanto ispirato dalla lezione hegeliana? Io penso di sì, anche se naturalmente non è questo il luogo per articolare sistematicamente una tale possibilità teorica. Se infatti si pone mente alla caratteristiche principali del cominciamento logico hegeliano, immediatezza, indeterminatezza, vuotezza e tuttavia capacità di costituire una totalità in cui, prima che siano analizzati, avvengano passaggi e trasformazioni, non è particolarmente arduo ritrovarle nella *ungeheure Warensammlung* del cominciamento del *Capitale*. Qui la caoticità del primo apparire della società del capitale, l'affacciarsi massivo e proliferante della merce[29], è infatti indice di una condizione di indeterminatezza logico-ontologica, di assoluta mancanza di mediazioni, di indistinzione delle determinazioni, o meglio ancora del loro slittamento l'una nell'altra senza che sia ancora possibile individuare quel vettore oggettivo di universalizzazione, così come lo chiama Finelli, che è in grado ricomporre un quadro di organizzazione dei contenuti secondo articolati nessi di mediazione reciproca.

Il vantaggio di un cominciamento logico del *Capitale* appare forse maggiormente *ex negativo*. Ritorniamo infatti sulla natura del cominciamento fenomenologico. Qual è il rischio molto grande che si corre adottandolo senza riserve? Il rischio è quello di dover passare a una deduzione del passaggio dalla forma di valore al rapporto di capitale di tipo 'trascendentale'. Se, infatti, il cominciamento del *Capitale* è affidato a un dato fenomenologico, e cioè a una 'pretesa soggettiva di validità' (un altro modo per dire le ipotesi puramente euristiche e arbitrarie dell'astrazione 'mentale' che Finelli attribuisce ai soggetti della sfera della circolazione semplice), allora sul capo del sostenitore di questa tesi cade anche l'onere di spiegare come si colleghino internamente le pretese di validità della moltitudine di individui che affollano il mercato capitalistico. In che

[29] La stessa 'merce', a differenza della *ungeheuere Warensammlung*, è tutt'altro che un dato 'fenomenologico', perché per essere posta come concetto vi è bisogno che si sia già istituita una complessa sequenza di determinazioni teoriche (dal plusvalore al capitale-merce stesso). È proprio questo, in fondo, il senso del circolo del presupposto-posto.

modo, cioè, si produce la 'sintesi' sociale fra queste individualità nei termini dell'astrazione 'mentale'? Come pervengono esse a giudicare 'vincolante' l'universalità 'soggettiva' del 'valore', non ancora garantita 'oggettivamente' dall'apparizione del plusvalore? Tuttavia domandarsi questo, ovvero interrogarsi intorno a quali 'condizioni' diventa possibile la sintesi a priori fra i 'soggetti' della circolazione semplice delle merci, significa, volenti o nolenti, indirizzarsi verso una giustificazione razionale di tipo 'trascendentale'. Ecco dunque il problema. Agli svolgimenti della forma di merce, che nella prospettiva aperta dal cominciamento logico devono essere affidati 'solo' al circolo del presupposto-posto in quanto sintesi 'oggettiva', dovremmo accompagnare fin da subito la domanda circa le condizioni di possibilità della sintesi sociale in quanto sintesi 'intersoggettiva'. Ma è tutto ciò compatibile con quanto vediamo effettivamente articolarsi innanzitutto nel I libro del *Capitale*?

È proprio considerando la complessiva operazione teorico-interpretativa messa in funzione da Finelli, sfruttandone le feconde indicazioni circa i modi in cui l'astrazione reale, praticamente vera, tesse dall'interno la società del capitale, che la risposta deve assumere valenza negativa. Se per avventura si dovesse invece decidere di dare pienamente corso a questa ipotesi 'trascendentale' di spiegazione dell'astrazione reale allora ci sposteremmo inconsapevolmente nei pressi della giustificazione della forma di valore compiuta da un autore verso il quale peraltro Finelli è, con ottime ragioni, severamente critico[30]. Mi riferisco allo Alfred Sohn-Rethel di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, oltre che degli *Exposée* degli anni '20 e '30, e alla sua interpretazione della sintesi sociale determinata dalla forma di valore come sintesi omologa a quella della forma di pensiero. Entro quest'ultima prospettiva, infatti, il problema dell'accordo fra le intenzionalità dei soggetti della sfera della circolazione semplice delle merci è un problema immediatamente 'vitale'. Ma diremmo anche qualcosa di ulteriore: è la stessa critica che Finelli opportunamente muove al marxismo della Scuola di Francoforte come marxismo legato essenzialmente alla sfera della circolazione semplice delle merci, e quindi ignaro della centralità del circolo del presupposto-posto – del motivo per cui è il plusvalore a dover essere inteso come autentico fondamento del valore –, a essere in pericolo qualora si volesse insistere sulla natura prettamente fenomenologica del cominciamento marxiano del *Capitale*.

Certo, tenendo presente tutto l'ultimo segmento del ragionamento fin qui effettuato, una volta espulsa la componente fenomenologica dal

[30] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., nota 37, p. 305.

cominciamento del *Capitale* diventa di nuovo urgente la questione della più adeguata collocazione entro il paesaggio marxiano dell'astrazione 'mentale'. Il vantaggio della proposta interpretativa di Finelli sta infatti nella sua capacità di dare definitiva sistemazione 'architettonica' all'astrazione 'mentale', evitando di dare credito alla posizione marxiana della *Einleitung* del '57; posizione in forte odore di empirismo. Ma è significativo come, volendo sviluppare ancora la discussione, Finelli non abbia fatto molti sforzi per dare conto della differenziazione marxiana fra *Forschungsweise* (metodo della ricerca) e *Darstellungsweise* (metodo dell'esposizione). Egli vi interviene sopra solo in uno scarno capoverso del secondo capitolo, per poi non riprenderla più. L'idea sarebbe che la chiave circolare del presupposto-posto condurrebbe anche «alla risoluzione di quell'annoso problema, del nesso tra metodo dell'esposizione [*Darstellungsweise*] e metodo della ricerca [*Forschungsweise*], su cui generazioni di studiosi si sono rotti la schiena e la testa»[31]. Non è molto chiaro in che senso Finelli dia per esaurita questa faticosa problematica. L'ipotesi che si può provare a fare è che la *Forschungsweise* venga assorbita entro l'astrazione 'mentale', e quindi entro la sfera superficiale e apparente della circolazione semplice di merci. In tal modo la *Darstellungsweise*, istituita sul modulo del circolo del presupposto-posto, farebbe cadere la sua differenza dalla *Forschungsweise*, trattandola come il suo 'presupposto' soggettivo.

Ora, è legittimo trasformare la *Forschungsweise* nel campo del presupposto 'non' ancora posto, dell'ipotesi ancora soggettiva intorno alla costituzione del valore? Non allude essa, qualunque sia la sua difficoltà, a un altro ambito, e cioè al complesso e stratificato processo di raccolta e *inventio* di dati, connessioni logiche, testi, insomma al lato 'materiale' della ricerca scientifica, che non immediatamente coincide con quello 'formale', ovvero con l'organizzazione sistematica delle categorie? E se così è, non viene in primo piano con la *Forschungsweise* un problema fondamentale della stessa modernità, e cioè la formazione e l'apparizione sulla scena sociale e politica del soggetto 'epistemico' e 'scientifico' (detto altrimenti, l''intellettuale' di Gramsci)? È possibile affermare, come fa Finelli, che in fondo si è ormai compreso, anche grazie allo stesso Gramsci (quello del quaderno su «Americanismo e fordismo»), che questo intellettuale è, appunto come produttore insieme della *Forschungsweise* e della *Darstellungsweise*, pienamente interno all'astrazione reale del capitale, e dunque assoggettato a questa? Se così fosse, come sarebbe ancora possibile una critica che non sia già da sempre incorporata entro il

[31] *Ibid.*, p. 126.

processo di determinazione del capitale? Sono domande che vanno tenute aperte ed è merito di un libro denso e importante come *Un parricidio compiuto* averci consentito di porle[32].

[32] Nel suo libro, Finelli mi ha anche fatto l'onore di intervenire criticamente (pp. 296-302) sullo Hegel teorico della società moderna che ho provato a descrivere ne *La mediazione che sparisce* (Carocci, Roma 2009). Finelli mi rimprovera di aver sostanzialmente assegnato ad Hegel quanto invece apparterrebbe solo a Marx, e cioè una compiuta teoria dell'astrazione reale entro la moderna società del capitale. Si tratta di una critica che non ritengo centrata: Hegel rimane sicuramente al di qua di Marx quanto a capacità di individuare i meccanismi di diffusione dell'astrazione reale entro la modernità; quel che però ho voluto rilevare sono i suoi progressi in questa direzione, le sue acquisizioni circa i caratteri fondamentali della società capitalistica. Che poi queste acquisizioni siano inscritte entro un apparato categoriale ancora non del tutto pronto per 'sopportarle' è vero (nel caso, su cui ho lavorato nel mio libro e richiamato da Finelli, del sillogismo teleologico del lavoro, si può dire che in esso prendono posto, 'in modo non sufficientemente distinto', tanto l'*Abstraktion des Produzierens* quanto la *Formierung* e la *Spezifizierung* di quel lavoro che con Marx potremmo chiamare 'concreto'). Ma ciò non toglie appunto che queste acquisizioni esistano e che sia di grande importanza sottolineare ciò che in qualche modo le ha permesse (nella mia prospettiva, l'impiego della dottrina dell'essenza della *Logica*).

Claudio Bazzocchi

Orizzontale-verticale/immanenza-trascendenza

Nelle pagine di questo contributo vogliamo riflettere su quello che riteniamo uno degli elementi più fecondi della riflessione ultima di Roberto Finelli. Si tratta del bisogno di trovare un'eccedenza dell'umano in grado di sottrarre i lavoratori che subiscono il comando del capitale dall'impasse in cui li lascia il marxismo della contraddizione, che non riesce a rendere conto di come una classe nullificata dal capitalismo possa allo stesso tempo anche essere soggetto rivoluzionario. Finelli fonda l'eccedenza su quello che definisce un fondo biologico-pulsionale dell'essere umano che, a sua volta, si affida al paradigma del riconoscimento al fine di costruire istituzioni in grado di sottrarre l'umano al mercato e al comando capitalistico sul luogo di lavoro. Ci interessa capire se possano esserci altre eccedenze dell'umano – legate alla tragicità dell'esistenza – in grado di essere maggiormente mobilitanti del fondo biologico-pulsionale a cui fa riferimento Finelli. Vogliamo concludere provando a definire le dimensioni orizzontali e verticali del paradigma del riconoscimento come piani di immanenza e trascendenza, di cui il primo rappresenta il divenire e il secondo l'essere, cioè tutto ciò che non può essere spiegato e trovato nel divenire e che però, allo stesso tempo, contribuisce a ripoliticizzare continuamente l'immanenza con le sue domande sul significato dell'esistenza umana e sulla sua irrisolta sete di infinito.

1. *Un'eccedenza umana che si erge sull'astrazione*

Nel suo ultimo libro, *Un parricidio compiuto*[1], Roberto Finelli individua il problema fondamentale del marxismo: la questione della soggettività

[1] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

rivoluzionaria del proletariato. Il problema è «quello di comprendere quanto la classe lavoratrice sia, per principio, eccedente, contraddittoria e antagonistica rispetto alla forza e al dominio del capitale, o se, viceversa essa sia funzione economica tutta interna alla ri/produzione del capitale». Si tratta dunque di capire se «la classe lavoratrice, incarnazione della forza-lavoro, sia per qualche verso dotata di princìpi di produzione di sé e di autonomia non riducibili allo spazio e al tempo del capitale – e dunque per principio sia il soggetto per eccellenza candidato a promuovere e a guidare un processo rivoluzionario di fuoriuscita dal sistema dominante – o se, viceversa, essa sia tutta inclusa in un orizzonte di socializzazione che è quello organizzato e strutturato dal capitale»[2].

Siamo qui nel cuore del contrasto tra marxismo della contraddizione e marxismo dell'astrazione, quest'ultimo – come si sa – considerato da Finelli come rispondente al pensiero del Marx maturo e più adeguato alla realtà presente.

Finelli arriva a confrontarsi con il paradigma del riconoscimento nel momento in cui si avvede dell'impossibilità di un'effettiva prassi della liberazione mediante le categorie del marxismo della contraddizione. Infatti, il conflitto non si verifica sul piano dello scontro tra le forze produttive, che incarnano il bene di una razionalità superiore rispondente alla natura cooperativa del genere umano, e il male dei rapporti di produzione capitalistici, bensì tra essenza e apparenza, per cui «le diseguaglianze e asimmetrie di classe, il dominio degli uni sugli altri, nell'ambito della produzione, appaiono alla superficie della società, dissimulati nell'opposto, come relazioni tra soggetti pari ed e eguali, liberi da ogni collocazione e diseguaglianza sociale previa»[3]. L'eccedenza dell'umano sta dunque nella possibilità di avvedersi dello scarto tra valore della vita autonoma e libera – approdo della modernità e apparenza universale messa comunque in scena alla superficie della società – e «disvalore della diseguaglianza e dell'oppressione di vita messo in pratica nella dimensione reale e quotidiana del vivere dei più»[4]. È dunque tramite la rilevazione di quello scarto che soggetti interessati alla propria emancipazione – intesa come possibilità di esprimere un autonomo progetto di vita – possano «accendere un'istanza forte di liberazione ed emancipazione»[5].

Dunque, per Finelli, il varco per pensare una prassi di emancipazione futura, sta «nello spazio che si apre all'interno della società capitalistica tra

[2] *Ibid.*, pp. 326-327.
[3] *Ibid.*, p. 333.
[4] *Ivi*.
[5] *Ivi*.

appello e stimolo ininterrotto all'autonomia individuale da un lato e non saturazione e inadempienza della medesima dall'altra»[6].

Ecco che il paradigma del riconoscimento si pone come quell'ambito di riflessione sul nesso tra costruzione di sé e socializzazione, nel quale pensare una prassi di liberazione in grado di superare le secche di una contraddizione tra capitale e lavoro, nella quale non ci si avvede che nella postmodernità sempre più il capitale produce il lavoratore, cioè il suo immaginario, il suo linguaggio e i suoi bisogni. Finelli propone un'idea di riconoscimento che non rinunci al nesso fra dimensione verticale e dimensione orizzontale dell'individuo. Infatti, la mia crescita psichica, intesa quale riconoscersi come relazione mente-corpo, non può fare a meno del riconoscimento dell'altro che accoglie la mia mente affinché gli elementi bruti che la costituiscono possano essere raffreddati, simbolizzati per giungere a un'espressione corretta ed equilibrata dell'affettività[7]. Per Finelli, la relazione tra asse verticale e asse orizzontale costituisce allora un'invariante dell'essere umano, sorta di trascendentale kantiano, in cui «la funzione dell'asse orizzontale è quella del trasmettere e del ricevere contenuti emotivi attraverso la struttura contenitore/contenuto» e «la funzione dell'asse verticale è quella del trasformare l'emozione in una rappresentazione, ossia di renderla accessibile, nominabile e presente alla coscienza»[8].

Cominciamo a capire il perché di tanto insistere da parte di Finelli sulla valenza filosofica della psicanalisi e sul paradigma del riconoscimento quale nesso tra dimensione orizzontale e verticale dell'individuo. Infatti, se è vero che il lavoratore nella società capitalistica viene sfruttato, è altrettanto vero che non si dà automaticamente una contraddizione rivoluzionaria e di liberazione, dal momento che quello sfruttamento non è solo economico, giunge a depredare di senso e consapevolezza di sé il lavoratore. Com'è possibile – si chiede allora Finelli – gettare un ponte tra soggetto sfruttato e soggetto dell'emancipazione? Se il capitale è talmente pervasivo e totalizzante nella società come si esce da quella pervasività nel momento in cui è la stessa mente umana a essere assimilata alla sua logica di astrazione?

[6] *Ibid.*, p. 334.
[7] Va attribuito a Bion il merito di avere proposto teoricamente le modalità dell'integrazione tra individuazione e socializzazione a partire dai primi giorni di vita del neonato nel suo rapporto con la madre. Un buono sviluppo psichico dipende dall'elaborazione della perdita, dal fatto che invece di evacuare gli elementi *beta* tramite l'allucinazione, il bambino potrà depositare tali oggetti nel contenitore materno che glieli restituirà trasformati in *alfa*.
[8] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 375.

2. *Un fondo biologico-pulsionale come base dell'eccedenza umana*

Si pone dunque la necessità di interrogare una nuova configurazione antropologica in grado di riunificare lavoratore sfruttato e potenziale soggetto della trasformazione sociale, affinché «un fondo biologico e materialistico-pulsionale dell'essere umano, la cui impossibile traduzione in un progetto di vita nella gabbia d'acciaio del capitale»[9] possa fare da leva per ridare senso all'esistenza della maggior parte degli uomini e delle donne che subiscono l'attuale assetto di potere della società capitalistica.

Qui sta il punto della nostra massima vicinanza e, allo stesso tempo, di massima lontananza da Finelli.

La massima vicinanza risiede nella constatazione che il marxismo della contraddizione non riesce a spiegare come una classe nientificata dall'astrazione capitalistica possa essere al tempo stesso soggetto della rivoluzione. Inoltre, tale marxismo perde di per sé la sua carica rivoluzionaria nel momento in cui – bypassando il problema della soggettività rivoluzionaria – individua nell'irrazionalità della sfera della distribuzione e nel mancato controllo operaio di essa l'ingiustizia del capitalismo e l'alienazione dei lavoratori. Per quella via si arriva, infatti, al capitalismo di Stato sovietico o alle varianti socialdemocratiche del compromesso tra capitale e lavoro, compresa la gramsciana e togliattiana entrata delle masse nello Stato dove, appunto – in ogni caso –, è sempre lo Stato a sanare la scissione tra lavoro e produzione e non la lotta all'interno della fabbrica e dei luoghi di lavoro in genere. È la via nella quale non ci si libera direttamente dal comando capitalistico per giungere a un lavoro creativo e dotato di senso, ma si rinuncia alla liberazione in cambio della direzione del processo dal lato della distribuzione – nel socialismo reale come nella socialdemocrazia – secondo lo schema tutto hegeliano che non contrasta l'inevitabile astrazione capitalistica e fa dello Stato il luogo di una superiore razionalità in cui riconoscersi, nel momento in cui non è più possibile liberare il proprio lavoro[10].

[9] *Ibid.*, p. 379.

[10] Per Hegel – al pari di Smith e della nascente economia politica – il nesso sociale è esterno agli individui e si attua nell'astrazione del mercato (su questo tema si veda: R. Finelli, *La «bürgerliche Gesellschaft» nell'opera di Hegel*, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale, Guida, Napoli 1999, pp. 505-526, ora in Id., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 255-277.

3. *È possibile la liberazione del lavoro?*

Siamo qui a un punto cruciale per tutti quelli che si sono misurati con il tema della liberazione del lavoro. La domanda allora è: nell'industria moderna e postmoderna – sia capitalista sia socialista – è possibile un lavoro liberato? E ancora: sono possibili macchine a misura di operaio che permettano un approccio artigianale alla propria opera? Dunque: il lavoro a partire dalla modernità industriale non è talmente e inevitabilmente parcellizzato e automatizzato da rendere impossibile la creatività e la soddisfazione del lavoratore tanto che il movimento operaio può porsi solo l'obiettivo del controllo dello Stato secondo la classica modalità hegeliana per la quale dalla modernità capitalistica, dall'egoismo del mercato e dalla sua libertà, non si poteva tornare indietro vagheggiando la libertà degli antichi, ma solo si poteva fare dello Stato il campo della ricomposizione delle scissioni del moderno e della divisione del lavoro[11]?

Lo stesso Finelli non pare credere alla possibilità di liberare il lavoro all'interno della fabbrica, tanto da auspicare la nascita di istituzioni del riconoscimento che, a loro volta, possano permettere «la partecipazione e iscrizione identitaria del singolo in gruppi e collettività delimitate, da far valere nella loro autonomia di gestione e di prassi di vita rispetto ad altre collettività, e nello stesso tempo tali che nel circolo comunitario e comune del gruppo ogni singolo venga rispettato e facilitato nella sua ineguagliabile individualità». Dalla composizione e dal confronto di questa umanità intermedia, «formata da istituzioni minori e delimitate del riconoscimento», potrà «nascere l'orizzonte, non astratto e non moralistico, di una umanità complessiva comune»[12]. Tali gruppi di «umanità intermedia» sarebbero dunque per Finelli lo snodo principale del nesso tra individualizzazione e socializzazione, svolgendo quella funzione edipica non autoritaria – in quanto senza padri e autorevole nella misura in cui si affiderebbe alla «contemperanza, senza polarizzazioni e asimmetrie, delle disposizioni e delle passioni della vita di ciascuno»[13] – in grado di sottrarre l'individuo alla fusione con la cosa materna per introdurlo dalla dimensione del due a quella del tre. Si tratterebbe di gruppi fondati sulla gestione dei beni

[11] Il lavoro astratto non è il rovescio di un lavoro ancora artigianale di cui non si ha il controllo rispetto ai fini della produzione, è lavoro privo di qualsiasi senso, anche e soprattutto dal lato di una possibile creatività personale. A maggior ragione, non si comprende come il lavoro possa avere in sé un'eccedenza ontologica tale da condurre alla liberazione tramite la rivoluzione comunista.
[12] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 394.
[13] *Ibid.*, p. 395.

comuni, dediti a piccole attività commerciali e artigianali, in cui poter quindi assegnare anche all'attività privata il compito di poter esprimere la creatività individuale.

4. *Un riconoscimento basato sul corpo o sullo spirito?*

Ora, le pagine conclusive dell'ultima fatica di Finelli sono volutamente degli accenni di visione del futuro. Non sarebbe giusto quindi analizzarle e criticarle più del dovuto, anche se avvertiamo il rischio che possano confondersi con tante teorizzazioni dei beni comuni e della decrescita degli ultimi tempi, che sembrano proporre più una secessione dal moderno che una sua trasformazione. Infatti, non si capisce se a fronte di comunità dedite ai beni comuni e ad attività appaganti dal punto di vista della creatività personale non stia comunque la maggioranza dei lavoratori intenta a produrre tutti quei beni che costituiscono una società, di cui usufruirebbero gli stessi appartenenti a tali comunità, a meno che non si voglia vagheggiare una ritorno alla premodernità dell'autoproduzione comunitaria, nella quale verrebbe meno quella libertà dei moderni che per Finelli è l'elemento imprescindibile per pensare una prassi di emancipazione.

Come già detto, non vogliamo comunque procedere oltre nell'analisi delle ultime pagine di Finelli, ci interessa però seguire la sua riflessione sull'«autorità senza padri» che ci sembra debole proprio per pensare le istituzioni del riconoscimento che, per attuarsi, avranno bisogno di mobilitazione e conflitto sociale ai quali non sarà forse sufficiente, proprio come elemento mobilitante, come eccedenza umana, una sorta di materialismo biologico-pulsionale votato a far riguadagnare una naturalità dell'esistenza che sappia progressivamente eliminare le censure del potere e del comando capitalistico. Detto in altri termini e sotto forma di domanda: la prospettiva di comunità fondate sul riconoscimento, in cui esprimere il proprio progetto autonomo di vita, lasciar essere quello altrui e godere delle differenze così dispiegate all'interno di esse, può rappresentare un mito politico mobilitante in grado di innescare il necessario conflitto sociale e politico per la costruzione di quelle istituzioni?

Ecco che qui avvertiamo la massima distanza dal discorso di Finelli, dopo averne pienamente condiviso la ricerca di un'eccedenza umana in grado di emergere al di sopra dell'astrazione. Pensiamo infatti che quel materialismo biologico-pulsionale non vada a fondo nella considerazione dell'umano e non sia davvero così eccedente rispetto all'individuo prodotto dal capitalismo. Scorgiamo in esso un naturalismo in cui l'umano risulta

poco problematico e forse nemmeno troppo bisognoso di riconoscimento. Infatti, il riconoscimento proposto da Finelli, sulla scorta di Bion, sembra essere più l'articolazione di un nesso tra individuo e socializzazione, tra dimensione verticale e orizzontale, che la considerazione dell'altro da sé come desiderio di desiderio, essere disfunzionale, tragicamente inappagato da ogni consumo, impossibilitato a placare la propria sete di infinito ma, proprio per questo, libero e capace di attraversare le cose del mondo e renderle storia conoscibile e dotata di senso, grazie al linguaggio, alle istituzioni, al pensiero e agli altri. Si tratta insomma di fare riferimento a quel disfunzionalismo umano che Hegel – prima di Freud – aveva teorizzato nelle sue pagine giovanili sull'antropologia, peraltro riprese anche nell'*Enciclopedia*[14].

5. *Profondità tragica dell'esistenza umana* versus *naturalismo*

La piega naturalistica del riconoscimento proposto da Finelli perde in profondità tragica rispetto a quello hegeliano e attenua, a nostro avviso, la carica di eccedenza della sua antropologia[15]. La strategia è infatti quella

[14] Si vedano: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, t. III, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005; Id., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984; Id., *La filosofia della natura. Quaderno jenese 1805-1806*, a cura di A. Tassi, Guerini e Associati, Milano 1994; Id., *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, Quaderni di Verifiche, Trento 1982. Mi permetto di rimandare anche a C. Bazzocchi, *Riconoscimento, libertà e Stato*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 85-134.

[15] Non a caso, Finelli critica il riconoscimento hegeliano in questi termini: «Anche il riconoscimento antagonistico e conflittuale è segnato infatti dalla connotazione di fondo dell'idealismo di Hegel, per il quale il riconoscersi del Sé come Spirito, come *Geist*, come soggetto libero, si dà solo attraverso un trascendimento del corporeo e del naturale» (cfr. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 382-383). Ora, ci sembra inevitabile che nell'impianto hegeliano del riconoscimento ci sia una certa svalutazione del corporeo ma non del corpo in quanto tale bensì del corpo in quanto luogo del funzionalismo biologico che è proprio dell'animale ma non dell'uomo, il cui immaginario è invece disfunzionale. Ed è proprio qui che il materialismo di Finelli, legato alla valorizzazione del corporeo, non ci convince. Avvertiamo il pericolo di teorizzare la costituzione di comunità federate in cui primaria è la possibilità di costruire il proprio progetto di vita nella cornice dei beni comuni, dal momento che in tale prospettiva si rischia di esaltare nient'altro che il mondo neoliberale così com'è oggi, in cui l'individuo è caratterizzato dalla retorica del benessere, senza la consapevolezza di alcuna lacerazione costitutiva. D'altronde, è lo stesso Finelli a criticare la distinzione hegeliana tra appetito e desiderio del corpo e desiderio dell'autocoscienza: «Che la socializzazione nella *Fenomenologia*, soprattutto nella modernità, si realizzi e si concluda, non attraverso pratiche dell'agire materiale, ma attraverso atti essenzialmente linguistico-comunicativi, è conseguente proprio dal modo

di contrapporre all'astrazione capitalistica l'incarnazione, intesa come verticalizzazione del sentire e dell'agire, «a muovere dall'emozione quale radice e principio del vivere», nel momento in cui l'Io del capitalismo postmoderno è una soggettività dalla cui mente è scomparso il corpo, nella sua complessità di contesto emotivo-istintuale e quale luogo di genesi del senso/significato e del senso/direzione della vita di ognuno[16]. Siamo d'accordo sul fatto che stia nella dimensione verticale quell'eccedenza per la fuoriuscita dal capitalismo. Crediamo, però, che non sia il lato corporeo di quella dimensione a dover essere privilegiato, ma quello spirituale che peraltro parte proprio dal corpo e dalla sua tragica insoddisfazione in quanto desiderio di desiderio e tensione all'infinito. Senza la dimensione tragica della libertà, senza la lacerazione tra finito e infinito che certamente ha a che fare con il corpo, con il suo essere disfunzionale e con il suo essere negazione continua che fa tendere all'infinito perché non permette la coincidenza tra in sé e per sé, non si dà il virtuoso rapporto corpo-mente nell'ambito della verticalità. Nella società odierna c'è fin troppo corpo che però non fa nascere la mente. Perché? Perché, a nostro parere, quel corpo del godimento non ne vuole sapere del desiderio. Quel corpo, così presente nel discorso pubblico, così pietosamente proposto dalla retorica umanitaria, così coincidente in se stesso – e quindi senza mente e senza bisogno dell'altro – grazie al godimento e al benessere dei consumi, non ne vuole sapere del desiderio, perché non si confronta con il suo essere mortale e con la tragica libertà che ne consegue (hegeliana e sartriana), priva di un senso definito una volta per tutte[17].

Il soggetto indiviso non è più quello che si interroga sulla propria esistenza e che può anche dire «no» al finito, opporsi allo stato di cose presente per pensare il cambiamento, per tendere a una condizione di minore sperequazione tra coscienza e realtà. Quel «no» può essere invece pronunciato perché l'essere umano è tagliato dal linguaggio che lo separa dalle cose e, allo stesso tempo, può appunto tenerle a distanza, elaborarle simbolicamente, trasformarle[18]. Il soggetto è diventato intero e compatto. L'indivisione è resa

in cui Hegel ha preteso di concepire quella prima figura dell'intersoggettività, segnata dalla separazione radicale, prima che tra signore e servo, all'interno del signore quanto a scissione tra *Begierde* e *Selbstbewusstein*, ossia tra desiderio e appetito del corpo e desiderio dell'autocoscienza in quanto autocoscienza» (cfr. *ibid.*, p. 385).

[16] Cfr. *ibid.*, p. 367.

[17] Rimandiamo su questo a C. Melman, *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean-Pierre Lebrun*, Mondadori, Milano 2010.

[18] Lo psicanalista lacaniano Jean-Pierre Lebrun parla di violenza strutturale insita nella costituzione umana, grazie alla quale poter dire i propri «no», opporsi al potere delle cose per far emergere l'umano. Cfr. J-P. Lebrun, *Une logique d'enfer*, in Id., *Les Désarrois du nouveau sujet*, Erès, Ramonville Sainte-Agne 2001, p. 274.

possibile dalla tecnica e dall'economia contemporanea, in grado di produrre oggetti atti a procurarci soddisfazione oggettuali e narcisistiche.

Ci chiediamo allora se il materialismo proposto da Finelli non rischi di essere inglobato da quello della società neoliberale nel momento in cui perde la capacità di opporre il proprio «no» che nasce dalla consapevolezza della tragica, e allo stesso tempo esaltante, condizione esistenziale umana.

6. *La riflessione dell'ultimo Napoleoni: l'irrequietezza dialettica come forma di eccedenza umana*

Vogliamo allora, per concludere queste pagine, ingaggiare un confronto con Finelli a partire dalla ripresa dell'ultimo Napoleoni che arrivò a un punto simile al suo a proposito della fuoriuscita dal capitalismo e che provò però a individuare nella dimensione tragica dell'esistenza umana quell'irrequietezza, quell'eccedenza che potesse sottrarre l'umano al destino di diventare cosa tra le cose.

Allora, la domanda fondamentale che si pone Napoleoni è: se il soggetto è diventato predicato, s'è fatto cosa fra le cose, come può essere anche il protagonista del rovesciamento che lo riporta a essere soggetto che domina l'oggetto? E dunque, come avviene il salto dialettico se il proletariato è stato assorbito dall'oggetto[19]? Maturò in Napoleoni l'idea che la contraddizione si presenta certamente nella realtà ma non necessariamente può essere tolta, superata dal procedere della dialettica: «Altro è richiamare la legittimità di pensare la realtà storica e sociale come contraddittoria, altro è pensare la contraddizione come avente in sé la spinta al proprio necessario superamento. In realtà […] la contraddittorietà del capitalismo è il prodotto di una più generale contraddizione, che è possibile nell'uomo come essere finito in cui l'infinito si manifesta»[20].

Come si sa, Napoloeni fa riferimento a Heidegger, considerando la *Trennung* del capitalismo come parte dell'alienazione più essenziale che

[19] «La difficoltà è che non si capisce come mai possa accadere che un soggetto diventato nulla, un soggetto diventato il suo contrario, possa per le vie un po' misteriose della dialettica riprendere quella che all'interno della teoria è concepita come la sua figura originaria. Chi è l'attore di questo rovesciamento, visto che l'attore è diventato niente? Il proletariato, si dice: ma il proletariato per l'appunto, come ci è stato spiegato, è stato annullato e completamente assorbito dall'oggetto: come avviene questo salto dialettico?». Cfr. C. NAPOLEONI, *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 42.

[20] ID., *Critica ai critici*, in ID., *Dalla scienza all'utopia. Saggi scelti 1961-1988*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 211.

caratterizzerebbe tutta la storia dell'Occidente: «l'annullamento cioè della cosa nel soggetto, annullamento che procede dall'idea della cosa come nient'altro che il *producibile*»[21]. Si arriverebbe così all'indistinguibilità di soggetto e oggetto a causa della producibilità universale, a sua volta inserita nell'idea del mondo come ciò che è destinato a essere prodotto. Dunque, per Napoleoni «si potrebbe dire così: alla base della *Trennung* vista, 'esperita' da Marx, c'è un *Abschied*, che è una separazione, un distacco più fondamentale, quel distacco dall'essere, che impedisce il riconoscimento di una alterità essenziale, e che, *per questo*, comporta alla fine l'annullamento del soggetto»[22]. Arriva a riflettere sul tema del manifestarsi dell'infinito nel finito, facendo espressamente riferimento agli *Studi di filosofia della prassi* di Severino. Nelle pagine di Severino richiamate da Napoleoni[23], l'uomo è un essere in contraddizione, indipendentemente dalla società in cui si trovi a vivere. Infatti, è sempre cosciente dell'intero, del tutto, qualsiasi sia il contenuto determinato di cui fa esperienza in un dato momento. Proprio per questo, però, l'intero presente non è l'intero concreto, bensì la forma di esso. L'essere umano è così caratterizzato da una disequazione originaria tra il contenuto esperito direttamente e la concretezza dell'intero.

Napoleoni si rivolge alla riflessione heideggeriana e severiniana perché sanno rendere conto della nullificazione del soggetto all'interno della società capitalistica e, allo stesso tempo, pongono la questione di una contraddizione fondamentale che tiene in contatto l'essere umano con il pericolo che salva, che può gettare nel baratro dell'errare insensato, ma può aprire all'infinito e, in questo, essere una fonte inesauribile di energia spirituale e irrequietezza dialettica. A fronte di una realtà sociale e politica che produce la massima alienazione dell'essere umano e la scomparsa di Soggetto e Oggetto sotto i colpi della tecnica, Napoleoni si affida a un pensiero dell'irrequietezza dialettica che, in quanto non astratto dalla vita e incuneato nel cuore dell'uomo, può mantenere in esso la spinta al cambiamento e alla trasformazione sociale.

Possiamo dire che Napoleoni pone la sua riflessione tra immanenza e trascendenza, in cui l'immanenza è il piano storico della dominazione del capitale che sembra pervasivo ma – secondo Marx e non secondo Napoleoni – scardinabile dalla dialettica, e la trascendenza è il luogo della questione dell'essere, dello statuto antropologico del soggetto e della sua tensione alla liberazione e all'infinito. Ci dice che senza quel piano di

[21] Id., *Discorso sull'economia politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 120.
[22] *Ibid.*, pp. 120-121.
[23] Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984, p. 278.

trascendenza perdiamo la capacità di interrogarci sulla vita e sull'uomo e rischiamo di incaponirci – se si può dir così – nella ricerca di una liberazione che all'interno del dominio delle macchine e della produzione industriale non possiamo raggiungere. A quel punto, la dialettica marxiana diventa una strada senza uscita che, oltretutto, si allontana sempre più dalla vita e della sua ansia di liberazione disumanizzando ulteriormente i lavoratori, presi dal risentimento di una rivoluzione che non arriva e dalla lontananza dalla vita. La perdita di soggettività è per Napoleoni tutta interna a una dimensione della realtà, alla dimensione della produzione che tende a diventare l'unica all'interno dello schema dialettico e materialistico di Marx. Si dovrebbe allora ragionare secondo uno schema di causazione ideale per non avere bisogno di identificare la produzione con la realtà. A quel punto, «ciò che sta fuori della produzione diventa – la parola è molto brutta ed equivoca – un "residuo"; in realtà non è tanto un residuo, ma qualcosa che resta fuori»[24].

Dunque, da un lato abbiamo la teorizzazione di un rapporto tra immanenza e trascendenza al fine di mantenere il contatto con la vita e le sue domande fondamentali, dall'altro vediamo il riferimento alla categoria di causazione ideale, che Napoleoni riprende da Rodano, per la quale è insopprimibile la dimensione antropologica, cioè la maniera di intendere se stesso da parte dell'uomo in un determinato momento storico rispetto al modo in cui è organizzato il corrispondente sistema sociale[25]. C'è l'idea per cui la storia non è il campo in cui si costruisce l'uomo nuovo né quello in cui si dispiega un soggetto dotato di agire razionale come la classe, né tantomeno il susseguirsi senza ragione degli eventi. La storia è l'approssimazione antiperfettistica alla compenetrazione tra essere e divenire, tra volontà di potenza e bisogno di ordine (orizzontalità e verticalità, diremmo quasi inestirpabili dal cuore umano e quindi dalle società), tra tensione alla verità e tentazione della dissoluzione nichilistica.

Napoleoni ci invita a non far coincidere la realtà con la produzione nel momento in cui si rende conto che la tecnica non è neutra e che nel lavoro

[24] *Ibid.*, p. 63. A proposito della riflessione sui 'residui' e sulla progressiva marginalizzazione della produzione – da ottenersi anche con politiche di progressiva riduzione dell'orario di lavoro – si veda Napoleoni, *La liberazione dal dominio e la liberazione marxista*, in Id., *Cercate ancora*, cit., pp. 46-53; Id., *Sviluppo o liberazione? Le condizioni per dirsi comunisti*, in Id., *Cercate ancora*, cit., pp. 96-98; Id., *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 121; Id., *Critica ai critici*, cit., pp. 214-215; Id. *La politica degli orari di lavoro*, in *Tempo da vendere, tempo da usare*, a cura di C. Ravaioli, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 148-161.

[25] Cfr. F. Rodano, *Lezioni su servo e padrone. Per una storia post-marxiana*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 230-231.

non ci si può liberare. Rimane comunque la *Trennung* capitalistica con la sua domanda inevasa di liberazione e riunificazione dei vari aspetti della vita individuale e sociale. Quella tensione alla riunificazione rimanda alla contraddizione tra finito e infinito che caratterizza l'esistenza umana, di cui la *Trennung* è una delle determinazioni storiche. C'è dunque un piano di trascendenza – di domande sull'essere e sullo statuto antropologico degli esseri umani – dal quale interrogare l'immanenza, il divenire, per non farsi schiacciare da una dialettica che non si può chiudere e per rimanere a contatto con la vita, con il suo bisogno di senso. È quella che Napoleoni definisce un'irrequietezza dialettica e assomiglia molto a ciò che con Finelli abbiamo definito eccedenza dell'umano. Si tratta di una persistenza dell'umano, che potremmo definire trascendente, che allo stesso tempo lo costituisce come durata – in quanto continuamente in tensione verso la liberazione e l'unificazione della vita – che si reimmette nella storia affinché quella storia si ripoliticizzi. La storia si configura dunque come una grande riserva, un sedimento di culture, istituzioni e pensieri cui attingere per costruire l'eccedenza umana.

È evidente che l'irrequietezza dialettica di Napoleoni non è però quella di Finelli, fondata sul naturalismo materialistico di cui abbiamo parlato sopra. Ci pare infatti che quel naturalismo inchiodi l'essere umano nell'immanenza, rendendo molto difficile quel rapporto tra dimensione verticale e orizzontale dell'individuo che anche per noi è fondamentale. Nella prospettiva di Finelli si rimane all'interno del materialismo e quell'eccedenza naturalistica non ha la stessa potenza di negazione del mondo di un atteggiamento tragico nei confronti di esso. Infatti, l'irrequietezza dialettica sta a dire che l'attività dell'uomo non coincide del tutto con il mondo dal momento che può, grazie alle sue facoltà spirituali e fantastiche, creare campi della relazione fra uomini caratterizzati dall'elaborazione simbolica della difficoltà del vivere nel finito, potendo però negarlo e quindi tendere all'infinito. Per Marx, come rileva Napoleoni, il mondo coincide con quello della produzione. Ci pare allora che indicare un piano di trascendenza, in cui depositare la riflessione sull'umano e sull'essere, permetta di cogliere l'attività umana nella pienezza delle sue esigenze, nelle sue capacità fantastiche, nella sua sostanza emozionale e passionale, nei valori costitutivi e direttivi, che costituiscono i modi di esistere e di vivere di essa come realtà spirituale. Il mondo storico si caratterizza allora per una fondamentale libertà, per cui dalla cultura materiale nasce l'ordine civile, nasce cioè dall'azione qualche cosa che supera il dato dell'azione stessa. Di qui la non coincidenza fra mondo e attività dell'uomo che rappresenta una grande risorsa per contestare il mondo, per costruire l'eccedenza.

Anche la coppia liberazione del lavoro/liberazione dal lavoro esprime il piano dell'immanenza e quello della trascendenza. Se è vero che la tecnica non è neutra e che non esiste un modo non capitalistico di produrre, e se però è necessario non far coincidere la produzione con la realtà, allora bisogna provare a riflettere su cosa possa significare oggi liberazione dal lavoro. L'idea che l'attività umana abbia in sé una forza creativa e spirituale, che è anche capacità di negare il mondo e di non far coincidere la realtà con la produzione, rappresenta già una forma di liberazione dal lavoro. In quell'attività creatrice e di negazione allo stesso tempo, gli esseri umani si aprono alla contemplazione dell'essere, sperimentando quella che con Napoleoni abbiamo definito irrequietezza dialettica.

Dunque, vogliamo dire che l'eccedenza umana può darsi nel luogo della produzione e del comando capitalistico anche per chi sa che in esso non ci si libera, e trova però nella consapevolezza di questa impossibilità una spinta a cercare la liberazione nella vita fuori dalla produzione. Insomma, un piano di trascendenza, grazie al quale ci si rende conto delle limitazioni poste dall'immanenza in quanto tale – che non è solo la produzione ma l'esistenza umana nella sua costituzione ontologica – conferisce a uomini e donne la capacità di pensare con spregiudicatezza la propria libertà, anche a partire dal luogo di lavoro. Infatti, se non è possibile la liberazione del lavoro, la storia e la speranza non finiscono per chi si pone il problema della liberazione, perché essa è liberazione dal finito in quanto tale, di cui la produzione capitalistica è uno degli aspetti. Allora, paradossalmente, si potrà continuare a pensare il conflitto nel luogo di lavoro non solo per migliori condizioni materiali in esso e per una più giusta redistribuzione della ricchezza, ma anche per aspirare alla liberazione pur sapendo che non sarà possibile. E non si tratterà di una stranezza o di un ingenuo errore di strategia politica, ma della libertà di poter pensare la liberazione ovunque poiché tutto è limite a essa. Ma, nel momento in cui si è consapevoli di ciò, ogni attività umana è confronto/scontro con quel limite, è approssimazione al toglimento di esso, che non sarà mai compiuto, ma darà la possibilità agli individui di pensare la vita in termini di creatività spirituale, e quindi di negazione, per costruire forme di mediazione con quello stesso limite sempre nuove e avanzate anche se mai definitive.

Allora, il piano della trascendenza, le domande sull'essere, sul senso della nostra presenza al mondo, conferiscono la libertà spregiudicata di porre la questione della liberazione ovunque e di pensare ancora grandi soggetti collettivi organizzati per essa. Infatti, quella libertà non si cura del raggiungimento del risultato ma della tensione verso di esso, tanto da poter pensare che il movimento operaio non perda la propria forza

nel momento in cui scopre che non ci si libera tramite il lavoro, perché comunque il luogo di lavoro può essere un campo della solidarietà, della comune consapevolezza di quella impossibilità da condividere come risorsa spirituale che rimbalza tra immanenza e trascendenza e innerva partiti e sindacati della sinistra di intenzionalità filosofica, oltre le secche della rivoluzione mancata o del compromesso socialdemocratico. L'impossibilità di transitare dall'oggetto al soggetto e di liberare il lavoro non mette necessariamente fuorigioco il movimento operaio e le sue organizzazioni che non potranno che giovarsi della consapevolezza di quell'impossibilità per portare la riflessione sul lavoro e il conflitto sociale a maggiori profondità di pensiero e di lotta.

Vogliamo allora dire che la ormai dimostrata impossibilità per il lavoratore di transitare dall'oggetto al soggetto non significa la scomparsa del tema del rapporto tra Soggetto e Oggetto. Ogni essere umano sente in sé l'aspirazione all'unificazione dei vari aspetti della propria vita, all'unità con le cose e con gli altri. Tale aspirazione non è necessariamente illusione soggettocentrica[26] e non porta obbligatoriamente al dominio sulla natura e sugli altri[27]. Anzi, in quanto aspirazione che non può giungere a compimento – e allo stesso tempo scolpita nel cuore umano – può rappresentare quella riserva spirituale e di intenzionalità filosofica atta ad alimentare l'eccedenza umana o l'irrequietezza dialettica, a seconda di come vogliamo chiamare la possibilità di ergersi oltre l'astrazione capitalistica e il dominio della tecnica.

Il movimento operaio può allora essere ancora quel grande soggetto collettivo che pone la questione del significato tragico della condizione umana e la ancora non a forme di nichilismo borghese o a forme artistiche di secessione dalla realtà, ma a grandi riflessioni pubbliche e di popolo che nascano dal campo del lavoro e da una sorta di mitologia operaia antiborghese. È da quel campo, reso consapevole della sua grandezza tragica (come grande può e deve essere il movimento dei lavoratori) che si pone anche la questione dell'educazione degli individui e delle istituzioni del riconoscimento, temi giustamente molto cari a Finelli. Il problema,

[26] Per Finelli, il marxismo del feticismo e della reificazione rimanda a un inevitabile paradigma soggettocentrico. Per quanto ci riguarda, considerare il tema del rapporto tra Soggetto e Oggetto come orizzonte che rinvia a una compenetrazione impossibile la quale, a sua volta, rappresenta però una riserva di energia spirituale e filosofica, non ci pare rimandi a un paradigma di preminenza del soggetto o di ottimismo umanistico (foriero, come ben sappiamo, anche del terrore totalitario).

[27] La storia, come ci ricorda Napoleoni, ha mostrato che anche il lavoro industriale nel sistema socialista sovietico non consentiva di vivere nell'oggetto per tornare poi in se stessi; e infatti quel socialismo viene definito come una sorta di capitalismo di Stato. Cfr. Napoleoni, *Cercate ancora*, cit., p. 45.

infatti, è: come scatta la necessità della riflessione sull'educazione quale momento del riconoscimento di se stessi e degli altri se non dalla propria vita, cioè dalla consapevolezza di un'esistenza frammentata in mille rivoli, non unificata da alcun senso? Possiamo allora dire che il lavoro è il luogo in cui si esperisce l'alienazione, la frammentazione della vita e la sua inautenticità e favorisce dunque l'interrogazione sul principio di quella consapevolezza, di quell'insoddisfazione.

Abbiamo già rilevato come sia nel giusto Finelli quando osserva che bisogna riferirsi a un fondo antropologico-biologico che non abbia a che fare con la produzione e, allo stesso tempo, abbiamo espresso i nostri dubbi sulla prospettiva di un materialismo naturalistico a cui sembra giungere, che rischia di esaltare, piuttosto che contrastare, la frammentazione prodotta dalla società capitalistica con la sua retorica del frammento e della differenza. Per questo abbiamo detto che proprio qui sta il punto di massima vicinanza e massima distanza da Finelli e per questo riteniamo che il lavoro, inteso come uno dei campi in cui si sperimenta il tragico dell'esistenza umana nel suo rapporto con le cose, possa ancora rappresentare un luogo privilegiato per pensare l'orizzonte della liberazione – e con orizzonte intendiamo la sua impossibilità che è comunque continua tensione – e le istituzioni del riconoscimento.

7. *Conclusione: costituzione e sistema dei partiti come istituzioni del riconoscimento dell'Italia repubblicana nel dopoguerra*

Vogliamo concludere allora con un ragionamento sulle istituzioni del riconoscimento che, come abbiamo già visto, dovrebbero dare la possibilità di costituire quell'umanità intermedia in grado di esprimere secondo Finelli la propria eccedenza umana. Sicuramente, i prossimi lavori di Finelli saranno più espliciti rispetto a tale prospettiva solamente accennata nel suo ultimo libro. Ci permettiamo qui di ricordare che qualcosa di buono avevamo ottenuto in Italia con la Costituzione repubblicana e il sistema politico fondato sui partiti. Per quella Costituzione e per quel sistema dei partiti, la politica significò progettare assieme agli altri il passaggio da un 'in sé' privato a un 'per sé' carico di consapevolezza del proprio posto nel mondo e gravido di energia di liberazione. Si trattò di una liberazione che si conquistava nella lotta quotidiana e non una rivoluzione violenta che imponeva una dottrina politica ed economica. Il moderno costrinse la politica a fare i conti con la compenetrazione tra pubblico e privato, egoismo e solidarietà. Spinse i comunisti italiani

ad attraversare la realtà senza moralismi, senza lasciare indietro nessuno, perché l'opacità del mondo – con il suo carico di contraddizioni – andava svelata con il conflitto sociale continuo e la lotta etico-politica. I padri della nostra Repubblica costruirono un impianto costituzionale legato a una legge elettorale proporzionale dal momento che ogni cultura politica era legittimata a proporre la propria idea di libertà, di compenetrazione tra egoismo e solidarietà. Tali culture politiche non si esclusero quindi a vicenda nella competizione politica ed elettorale – anche se schierate su sponde opposte – ma contribuirono alla vita della nazione, alla sua crescita e consapevolezza. Si radicarono come visioni del mondo nei partiti, nelle parrocchie, nelle associazioni, nelle cooperative, nelle imprese, nei sindacati e furono forze nazionali che – ognuna a proprio modo – tennero assieme classe e nazione e furono popolari perché entrarono nella vita degli individui mettendola in forma, e a loro volta gli individui la tennero ancorata alla concretezza popolare della vita semplice. La politica divenne allora lotta per l'egemonia culturale, conflitto tra visioni etico-politiche, competizione sull'idea di libertà.

Come già Hegel aveva insegnato, la fragilità data dalla continua oscillazione tra ragioni del singolo e ragioni della collettività apre alla libertà e mantiene fecondo, e in continua tensione, il rapporto fra potere istituente e potere istituito. Il dolore della scissione è il grande patrimonio di una società che dovrà sempre avere consapevolezza di tale dolore e allo stesso tempo proverà piacere nella ricomposizione collettiva – per quanto mai definitiva e compiuta – della scissione.

Rimane fondamentale dunque la riflessione sulla tragicità dell'esistenza come «scuola di vita statale».

Riccardo Bellofiore

Tra scontri e riscontri: il dialogo ininterrotto con Roberto Finelli[*]

1. *Una premessa personale*

Conosco Roberto dal 1980. Fanno 35 anni. Un bel pezzo di vita. È stata una lunga amicizia, con i suoi alti e i suoi bassi. Gli anni Ottanta sono stati segnati, quando capitavo a Roma, in anni di grande povertà, dalla sua dolce ospitalità e dalle appassionate discussioni in via del Paradiso 41. Sono emersi nel tempo consensi e dissensi, talora anche accesi: «scontri e riscontri», una espressione che devo, come molte, a Roberto. Dall'esterno, oggi, può risaltare di più la differenza. A questo contribuisce una sorta di procedere monadico nel ragionare di Roberto, a cui fa da contraltare la mia incapacità di pensare da solo. Ma non si capisce il nocciolo della nostra distanza, e fors'anche la durezza di alcune interazioni, se non la si colloca dentro un terreno problematico comune. E chi mi legge sa che una parte non piccola della mia riflessione è fortemente indebitata a quelli che mi paiono suoi contributi illuminanti alla lettura di Marx: mi riferisco, in particolare, al «circolo del presupposto-posto» come snodo essenziale del rapporto di Marx con Hegel, e alla sua lettura della dialettica come «dissimulazione».

In queste pagine interverrò un po' lateralmente sul suo ultimo libro, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*. Di *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* avevo svolto una critica serrata ormai un decennio fa[1]. E un giorno o l'altro forse butterò giù qualcosa del genere anche sull'ultimo libro, dove Finelli prova a chiudere il cerchio del proprio discorso su Marx. I momenti più felici sono quelli in cui Finelli si

[*] Ringrazio Giorgio Cesarale e Francesco Toto per aver letto e commentato questo scritto. Sono loro debitore anche per non poche discussioni sui temi qui trattati.

[1] R. Bellofiore, *Non capitolare dinanzi alla realtà. Il Marx dell'Astratto e il suo rapporto con Hegel: un confronto con Roberto Finelli*, in «L'ospite ingrato», VIII, n. 2, pp. 173-210, 2005.

volge alle premesse filosofiche del discorso hegeliano e poi marxiano, o la conversazione che intrattiene con Guido Frison su 'tecnica' e 'tecnologia'. Per il resto, mi sembra, il doversi riferire a Hegel e Marx è una trappola, che indebolisce non poco il volume. Finelli ha ormai maturato un proprio discorso, forte, su quella che chiama 'ipermodernità'. Costringerlo in un rapporto che egli stesso ha definito manipolatorio (più che dialogico) con Hegel e Marx si rivela, in linguaggio economico, una passività più che una attività. Certo, a me sarebbe impossibile parlare del capitale senza passare attraverso gli autori e i maestri che hanno strutturato il mio pensiero – la condanna a vita a pensare con altri, appunto. Il pensare monadico di Finelli potrebbe invece dare frutti importanti in un suo personale 'discorso sull'ipermodernità': se solo si fosse azzardato a svolgere direttamente, in prima persona, senza deviazioni, il proprio pensiero. Non interprete, ma pensatore autonomo e maturo.

In queste poche pagine, scritte in suo onore, vorrei provare a svolgere la critica nella forma di una interlocuzione. Mi concentrerò su un punto solo: l'astrazione reale in Marx. E vorrei mostrare che, a guardar bene, vi è un Finelli contro Finelli dentro Finelli. Un Finelli che sa bene che il suo ragionamento, alla fine, non tiene, e ne propone sottotraccia un altro, non alternativo, ma più articolato e ricco, molto più solido e promettente, e in cui le sue ragioni risaltano con più forza. Sì, mi rendo conto che l'atteggiamento che adotto non è molto diverso dal modo con cui Finelli affronta Marx. Penso sia un complimento. Appunto per questo conto sulla sua benevolenza.

2. *Il lavoro astratto come lavoro 'compiutamente' e 'originariamente' sociale: una critica*

Il Marx di Finelli passa dalla giovanile filosofia della storia alla scienza del capitale quando vengono abbandonati il paradigma feuerbachiano del genere e il discorso antropologico-umanistico del lavoro come essenza metastorica dell'essere umano. La frattura, dice Finelli, si dà con la introduzione della categoria di forza-lavoro. Finelli retrodata la 'definizione' di questa categoria ai *Grundrisse*, il che è evidentemente sbagliato se preso alla lettera. È chiaro però al lettore che abbia basi solide sulle categorie marxiane che nel nostro autore il termine 'forza-lavoro' è divenuto in questo libro una categoria acchiappatutto, nel senso che può designare, a seconda del contesto, non soltanto la capacità lavorativa, ma il portatore della forza-lavoro, e lo stesso uso della forza-lavoro, dunque il lavoro vivo.

A partire da una più matura visione – che distingue tra queste tre dimensioni del 'lavoro' (come Finelli non fa): una visione che reputo molto storicamente determinata e tutto meno che vitalistica – Marx «organizza una teoria della produzione centrata appunto sull'uso della forza-lavoro come cuore della società moderna e della valorizzazione capitalistica»[2]. Si noti: affermando che la teoria di Marx sarebbe «centrata» sull'uso della forza-lavoro si dice che la totalità non si esaurisce in quel centro, e che non si può ridurre il resto a mera pellicola superficiale, come invece fa Finelli nel volume. E si noti ancora: l'«uso della forza-lavoro», che costituisce questo centro, non può che indicare il lavoro come attività, il lavoro vivo, categoria con cui Finelli se la prende costantemente nel libro. È chiaro insomma che 'il centro è il lavoro vivo dei lavoratori salariati, comandati dal capitale'.

Qui «l'astrazione infatti non si colloca più in un contesto hegelo-feuerbiachiano»[3], non è riducibile a un astrarre logico-mentale: è questa l'accusa che Finelli lancia, secondo me a torto, praticamente contro tutti gli autori dell'astrazione reale che non gli piacciono (per dire, da Colletti a Heinrich[4]). Astrazione non è sinonimo di alienazione, quale proiezione su un simbolo feticistico delle virtù rimosse di un corpo sociale collettivo, dice Finelli. Una tesi che condivido appieno, sebbene non si debba mai perdere di vista che il Feticcio Automatico di Marx è ben reale. È solo venendo 'incorporati' nel Capitale come Soggetto che i lavoratori acquistati 'individualmente' dal capitale, e del tutto privi di produttività propria, manifestano come lavoratore 'collettivo' una 'forza produttiva sociale' che viene loro dall'essere parte di quel mostro. Si tratta, dunque, continua Finelli, di un «astrarre pratico-materiale, consistente in un operare che coinvolge tutti i venditori di forza-lavoro [= gli esseri umani portatori viventi di forza-lavoro] e che si risolve *nell'incapacità da parte di questi di usare e mettere in moto i mezzi di produzione*»[5]. Giusto: ciò però significa, se da un lato i lavoratori 'individualmente' considerati sono ormai 'svuotati della dimensione del lavoro concreto', dall'altro il capitale, per includerli nel proprio corpo, li deve pur 'mettere in relazione'. Divengono componenti di un lavoratore collettivo che eroga lavoro non soltanto astratto 'ma anche concreto', e che proprio conservando questa dualità può essere produttore di merce (capitalistica): un punto che a Finelli sfugge.

[2] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 303.
[3] *Ivi*.
[4] Cfr. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1969; M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 1999.
[5] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 303.

Sono d'accordo da sempre con Finelli quando sostiene che «[n]el Marx del *Capitale* è la produzione di *plusvalore* che spiega il *valore* delle merci, ed è dunque l'intero paradigma smithiano-hegeliano, fondato sulla divisione del lavoro, che va rovesciato. È la legge, il rapporto sociale che struttura ed organizza la produzione, a valere come principio fondamentale della società capitalistica e non la socializzazione dei lavori privati sul mercato»[6]. Non potrei esprimere meglio l'ispirazione che ha retto la mia stessa ricerca: solo che a questo punto Finelli si lascia prendere la mano e procede a un corto circuito, che proclama con forza essere la sua specifica ispirazione, salvo poi immediatamente smentirla – si noti, nella stessa frase. Vediamo in che senso, proseguendo nella lettura: «Tant'è che il darsi del lavoro astratto, come uso capitalistico della forza-lavoro, è la conferma di una socializzazione che *si compie già* nella sfera della produzione»[7]. La frase non è finita, ma noi, per ora, fermiamoci qui. La prospettiva è chiara, ed è confermata poche righe dopo: «*Il mercato [non è] l'ambito di socializzazione di produttori privati indipendenti, bensì il luogo di connessione di merci già originariamente sociali* […] nel senso particolarissimo di essere prodotte da *lavoro originariamente sociale, in quanto lavoro astratto*»[8].

La tesi è dunque che le «merci» sono «originariamente sociali» e l'erogazione di lavoro – l'uso capitalistico della forza lavoro, il lavoro vivo – è, in quanto lavoro astratto, 'immediatamente sociale'. È chiaro dove stia l'errore di Finelli. Per Marx la circolazione finale delle merci, e più precisamente la 'transustanziazione' delle merci nel denaro, è il luogo e il momento dove si dà la connessione di lavori 'immediatamente privati' e solo 'mediatamente sociali'. Si tratta dei lavori 'collettivi' organizzati da quei 'produttori separati' che altro non sono che le 'imprese capitalistiche', i 'molti capitali' in 'lotta di concorrenza'. Questi lavori, la cui socialità è soltanto anticipata, 'benché non immediatamente sociali, benché *privati*, sono però immediatamente socializzati'. I lavoratori sono posti in un rapporto di 'relazionalità cooperativa' nella stessa produzione. Nel momento del lavoro 'in atto' il loro è un lavoro 'in comune', soggetto al 'piano' delle varie unità capitalistiche in 'concorrenza' l'una con l'altra, senza che queste ultime abbiano alcuna garanzia che alla loro offerta corrisponda una domanda di pari ammontare. Questa previa 'socializzazione nella produzione' di un lavoro che deve 'divenire' pienamente sociale nella circolazione finale delle merci (dove il valore in potenza si 'attualizza' in denaro effettuale) è una fondamentale 'differentia specifica' del capitale.

[6] *Ibid.*, p. 304.
[7] *Ivi* [corsivo mio].
[8] *Ivi* [corsivi in parte miei].

'Lavoro immediatamente sociale' è invece, in Marx, soltanto 'quel lavoro (concreto) che produce il denaro come merce' in cui si specchiano i valori delle merci. Finelli scambia la 'pre-validazione' sociale dei lavoratori dentro le imprese soggette al comando tecnologico per un'astrazione 'compiuta' del lavoro, per questo fa del lavoro astratto un lavoro 'originariamente' sociale. Crede con ciò di uscire da una contraddizione di Marx, che in verità non c'è: Finelli ritiene che lavoro 'concreto' sia sinonimo di lavoro 'in generale', una categoria metastorica, 'naturale'; ma quello è il lavoro 'utile', non il lavoro concreto; il lavoro concreto esiste solo in quanto opposto del lavoro astratto (vero è che questa distinzione non viene solitamente colta). Come si è anticipato, nella misura in cui ci si riferisca al lavoratore 'collettivo', il lavoro produttore di merci capitalistiche non può che essere 'ad un tempo' astratto e concreto, nella loro permanente opposizione. Questa considerazione va di pari passo con la circostanza che nel capitale sviluppato il lavoratore 'individuale', che pure contribuisce all'erogazione di lavoro astratto, se preso isolatamente non produce più merce, e dunque il lavoro individuale non è più lavoro concreto.

Seguendo con coerenza il filo dell'errore di cui si è detto Finelli finisce con il ridurre il lavoro astratto ad una forma 'particolare' di lavoro concreto, per di più storicamente contingente. Il lavoro astratto non è più, come in Marx, il lavoro 'senza proprietà proprie', visto che le proprietà concrete vengono ormai al lavoro dal capitale. In Finelli il lavoro astratto è invece il lavoro 'semplice', il lavoro 'senza qualità'. Difficile da distinguere, se non con acrobazie verbali, dal lavoro dequalificato o degradato. Finelli crede così di veder materializzarsi un lavoro 'direttamente' computabile in ore di lavoro: qualcosa che in Marx non si dà, e non si può dare, *mai*. Il lavoro sostanza del valore non può che esibirsi in una forma monetaria inseparabile dal suo contenuto (l'essenza 'deve' manifestarsi fenomenicamente): 'espressione in denaro di tempo di lavoro (socialmente necessario)'. Non giova al discorso di Finelli il leggere *Il capitale* nella ormai obsoleta traduzione di Cantimori, che lo trascina con sé in una confusione (da cui è difficile districarsi in questo volume) tra «denaro» e «moneta».

Su tutte queste definizioni categoriali, senza cui di Marx si perde il nocciolo essenziale, sono intervenuto più diffusamente proprio nella rivista «Consecutio temporum», in un numero speciale curato da Roberto Finelli con Francesco Toto[9].

[9] Si veda, online, R. Bellofiore, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in «Consecutio temporum», III, n. 5, ottobre 2013 <http://www.consecutio.org/2013/10/il-capitale-come-feticcio-automatico-e-come-soggetto-e-la-sua-costituzione-sulla-discontinuita-marx-hegel/> (ultimo accesso 30.10.2016).

3. '*Esposizione*'/'*espressione*' *del contenuto del valore nella sua forma: il denaro come merce*

Male si farebbe però a fermarsi qui. Perché il merito enorme di Finelli, rispetto ai due corni antitetico-polari del marxismo che riconducono il lavoro astratto, l'uno al lavoro fisiologico in quanto tale, l'altro al lavoro socialmente eguagliato nello scambio, è di rendersi conto, sia pur confusamente, di un problema in Marx, che in verità è *il* problema di Marx. Quale sia questo problema è presto detto.

L'argomentare di Marx nel primo libro, dal primo al terzo capitolo, è essenzialmente teso a mostrare *come* i lavori separati 'divengano' sociali e come ciò abbia 'compimento' in modo 'finale' nello scambio di merci sul mercato, una volta che queste ultime abbiano pienamente assunto la forma di valore nel 'valore di scambio' e si siano dunque tramutate da denaro ideale a denaro effettuale. Marx è però cristallino nel chiarire che la commensurabilità *non* viene alle merci dallo scambio finale e dal denaro, e che anzi l''esposizione' del contenuto del valore nel denaro come equivalente universale altro non è che una 'espressione' del primo nel secondo. Abbiamo qui un movimento 'dall'interno verso l'esterno'.

Come sia possibile che in Marx i due poli di questa tensione si tengano l'ho chiarito altrove, qui posso limitarmi a pochi cenni apodittici. La merce prodotta ha un 'prezzo' monetario prima di essere venduta, e questo prezzo è 'denaro ideale'. Questo denaro ideale 'corrisponde già a una quantità di lavoro *immediatamente sociale*, secondo un certo ammontare'. L'oro 'come merce' (dunque, 'prodotto di lavoro astratto' esso stesso) si scambia direttamente con le altre merci in quel 'baratto' iniziale (all''apertura' del circuito economico) che fonda l'economia capitalistica come economia monetaria. Da quel momento in poi il lavoro 'concreto' che produce il denaro come merce 'conta' come l''unico lavoro immediatamente sociale' e in esso si 'specchiano' i lavori astratti delle merci, prodotti da lavori solo 'mediatamente sociali'. Il valore d'uso del denaro è a questo punto nient'altro che 'valore incorporato'. Il 'fantasma' del valore delle merci 'ha preso corpo'.

Per chi, come me (e, credo, come Finelli), non sia totalmente convinto di una natura essenzialmente di merce del denaro, si apre qui una difficoltà (che fu messa a tema da un comune amico, Marcello Messori, a metà degli anni Ottanta[10]). Tagliando il ponte del denaro-merce si aprirebbe una dicotomia (che in Marx *non* c'è) tra una produzione immediata

[10] M. Messori, *Teoria del valore senza merce-denaro*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», vol. II, nn. 1-2, 1984, pp. 185-232.

asociale e una circolazione mercantile dove la socialità può essere soltanto il portato del denaro, un denaro senza valore. 'La socialità del valore viene appiattita nella sfera della circolazione, e può essere, per così dire, solo retro-impressa ai lavori concreti'. Il lavoro astratto sarebbe non il lavoro che deve 'divenire' sociale nel percorso dalla produzione alla circolazione, ma il lavoro che è sociale nella sola circolazione finale delle merci: il lavoro nella produzione sarebbe lavoro esclusivamente concreto. Finelli resiste a questa conclusione: e ha del tutto ragione di farlo.

4. *La felice contraddizione di Finelli*

Torniamo al filo del ragionamento di Finelli. La sua tesi forte è contraddetta, nella stessa pagina e talora nella stessa frase, da un discorso ben diverso, e per me più condivisibile. Torniamo alla frase che ho citato in precedenza, troncandola. La frase recitava: «Tant'è che il darsi del lavoro astratto, come uso capitalistico della forza-lavoro, è la conferma di una socializzazione che *si compie già nella sfera della produzione*»[11]. Il seguito è questo: «*e rende il lavoro già in parte* socializzato ben prima che le merci da esso prodotte siano portate al mercato»[12]. La seconda parte della frase smentisce la prima: la socializzazione nella sfera della produzione 'non è affatto già compiuta'; è invece una socializzazione 'parziale', che 'deve ancora compiersi', solo anticipata.

La successiva specificazione di Finelli non cambia le cose. È certo corretta, ma scontata: «Il lavoro astratto di ogni unità produttiva è regolato infatti dal tempo di lavoro socialmente necessario, *per la qual cosa già nel lavoro della singola produzione è immanente, e si fa principio, una norma sociale, ancor prima della realizzazione monetaria sul mercato*»[13]. La tesi fu proposta da Rubin[14], e ad essa mi sono costantemente ispirato nella mia interpretazione ricostruttiva di Marx.

Si prenda la frase che segue: «La misura del tempo di lavoro socialmente necessario obbliga infatti ogni capitalista a un comando quanto più radicale possibile sull'uso, quantitativo e qualitativo, della forza-lavoro. Implica cioè che l'erogazione di lavoro sia erogazione di lavoro astratto, *collocando dunque*

[11] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 304 [corsivo mio].
[12] *Ivi* [corsivo mio].
[13] *Ivi* [corsivo mio].
[14] I.I. Rubin, *Abstract Labour and Value in Marx's System*, in «Capital and Class», II, n. 2, 1978, pp. 107-109.

in primis *nella produzione la fonte dell'astrazione praticamente vera*»[15]. Il punto è che 'il comando sul lavoro vivo' (l'uso quantitativo e qualitativo della forza-lavoro) 'finalizzato allo scambio di merci capitalistiche', cioè all'estrazione e alla realizzazione di un (plus)valore, è 'davvero' ciò che rende il lavoro 'astratto', 'quale che sia la sua incarnazione concreta'. Non vi è bisogno alcuno di identificare l'astrazione del lavoro con 'particolari' forme dell'organizzazione del lavoro o del disegno tecnologico. La fonte dell'astrazione 'praticamente vera', come riconosce lo stesso Finelli, è solo un 'primo' momento di un processo: all'«in primis» dovrà pur seguire qualcosa d'altro, e questo qualcos'altro è proprio l''attualizzazione' nella circolazione finale di merci del valore originato nella produzione immediata, un valore 'latente'. È insomma 'solo nello svolgersi più complessivo del circuito del capitale che si configura l'astrazione del lavoro' (come fu sostenuto con forza da un altro comune amico, Raffaele Sbardella[16]): 'l'astrazione del lavoro è una *astrazione in processo*, il Capitale è l'Astratto *in movimento*'.

La 'socializzazione' capitalistica non si dà tutta *ex post* sul mercato, né tantomeno si esaurisce tutta *ex ante* nella produzione/fabbricazione: si dà piuttosto, almeno per Marx, nell''unità' di produzione e circolazione, nella misura in cui nel processo capitalistico di lavoro la 'materia' (l'insieme dei mezzi di produzione e della 'forza-lavoro') diviene un 'contenuto' pre-formato, e ciò può darsi in quanto il disegno 'tecnologico' della produzione ha la sua causa finale nello scambio di merci (e scambio di merci è sinonimo di scambio monetario). In questo senso, come ben vide Rubin[17], ci si muove *dal* contenuto *alla* forma: di nuovo, è l'espressione che governa l'esposizione; mentre la produzione immediata si conferma come il 'centro' della totalità circolare del capitale.

5. *Il fantasma senza vampiro*

Prima della produzione immediata, insiste Finelli, la forza-lavoro è preformata dalle relazioni classiste di proprietà, è una 'individualità interdetta da ogni rapporto di possesso e di uso possibile del mondo-ambiente'. È questo un punto che anche io reputo 'del tutto essenziale' alla corretta comprensione della critica dell'economia politica. Come è pure vero, e la mia critica dell'operaismo e del post-operaismo si muove lungo la stessa

[15] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 304-305 [corsivo mio].
[16] R. Sbardella, *Astrazione e capitalismo. Note su Marx*, in «Vis-à-Vis», n. 6, 1998, pp. 191-211.
[17] I.I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano 1976.

lunghezza d'onda, che 'non si dà nessun antagonismo di principio dei lavoratori', per così dire, prima e fuori dal capitale. Ma la classe lavoratrice non è riducibile, come pare sia per Finelli, a 'mera funzione economica riproduttiva del capitale'. Il 'fantasma' del valore diviene 'capitale' solo quando, divenuto mostro meccanico, assorbe in sé quell'*internal other* (Chris Arthur[18]) che sono i lavoratori. Soltanto così il 'lavoro morto' torna alla vita come 'vampiro' che 'succhia lavoro vivo ai portatori viventi di forza-lavoro'.

La vita 'circolare' del 'capitale' dipende dalla capacità, che deve essere costantemente riconfermata a ogni ciclo, di 'sussumere realmente' il lavoro: il capitale include il lavoro come suo momento, pone i propri presupposti, è capitale che produce capitale, solo se si dà 'praticamente' il movimento 'lineare' dello sfruttamento, *dal* lavoro *al* capitale. Solo se 'consuma' i lavoratori, il capitale produce (plus)valore.

Qui non c'è nessuna eccedenza, nessun umanismo, nessun vitalismo; tutte posizioni che per mio conto combatto da prima di aver conosciuto Finelli. Un conflitto, un antagonismo, sono però 'possibili', nella misura in cui si dia una mediazione sindacale e politica, intesa in senso lato. La storia tecnologica del capitale è, insieme, la storia delle lotte, dentro e contro il capitale. L'operazione chirurgica dell'ultimo Finelli di resecare la prima dimensione (quella che corrisponde al Feticcio Automatico in cui si incarna il Capitale come Soggetto) dalla seconda (la 'costituzione' del rapporto di capitale nel suo ineliminabile rapporto con il 'lavoro') è una falsa via di uscita dal dilemma se far dipendere la prima dalla seconda (come ha fatto l'operaismo irrazionale di Tronti e Negri: c'è la classe ma non c'è la forza-lavoro) o cancellare la seconda con la prima (come ha sostenuto un certo leninismo: c'è la forza lavoro ma non c'è la classe).

Per questo, in Finelli, c'è il fantasma del valore ma non c'è il capitale come vampiro.

6. *Una teoria (macro)monetaria della produzione capitalistica*

Detto del merito di Finelli (tradotto nei miei termini: aver ricordato che la critica dell'economia politica deve muovere *dal* lavoro socializzato nella produzione *al* lavoro che diviene sociale nello scambio finale) e detto del suo limite (la cecità rispetto alla complessità di accezioni di 'lavoro' e di 'sociale' nel *Capitale*), rimane il problema di Marx. Come se ne debba uscire, l'ho

[18] Cfr. C. Arthur, *The New Dialectics and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2002.

scritto più volte, confrontandomi con due interpreti che Finelli inspiegabilmente lascia fuori dal suo angolo visuale, Napoleoni e Rubin, e con altri due di cui non coglie appieno la rilevanza, Backhaus e Graziani.

Napoleoni[19] approfondisce la tesi di Colletti[20] secondo cui il lavoro astratto esprime l'alienazione dei produttori nello scambio, mostrando non soltanto (come si è detto) che 'quei produttori privati e separati sono in realtà le imprese capitalistiche' (perché l'universalizzazione dello scambio si dà solo con il capitale), ma anche che 'l'ipostatizzazione reale' di cui qui si discorre ha luogo, 'prima che nello scambio generale di merci, nel precedente *rapporto di capitale* che quelle merci produce' – rapporto di capitale che è composto di due momenti sequenziali, la compravendita della forza-lavoro e il processo capitalistico di produzione immediata di merci, antecedenti entrambi alla circolazione finale. Nel mercato del lavoro la forza-lavoro è il soggetto, e i suoi portatori umani viventi l'appendice; nel processo di lavoro capitalistico, una volta giunti alla sussunzione reale del lavoro al capitale, il lavoro non si limita a 'contare' come astratto ma è astratto, in quanto l'astrazione praticamente vera cui è soggetto il lavoro discende dalle rivoluzioni tecnologiche e organizzative capitalistiche. La contrapposizione così cara a Finelli come ai teorici della forma-valore tra deduzione del lavoro astratto dallo scambio generale o dalla produzione capitalistica semplicemente non esiste. 'Il lavoro astratto è il lavoro (vivo del lavoratore) salariato'. Basta che Finelli vada a rileggere *Smith Ricardo Marx* e *Valore*, due testi che figurano senz'altro nei suoi scaffali, per vedere che molte delle tesi che egli orgogliosamente proclama come proprie sono state in realtà anticipate dall'economista abruzzese. Non si sta, evidentemente, sostenendo che vi sia qui un caso di plagio: molto più semplicemente, si sta sostenendo che è possibile una lettura di Marx più convincente di quella di Finelli (quale quella del Napoleoni 1971-1976) e che però include buona parte di ciò che l'autore dei due *Parricidi* ritiene essere il tratto caratteristico della propria lettura di Marx.

L'apporto di Rubin[21] è parimenti decisivo. La tesi avanzata dal marxista russo è che la riconduzione del lavoro astratto allo 'scambio' non vada interpretata intendendo quest'ultimo come una fase particolare, ovvero come il momento della circolazione finale delle merci, ma comprendendolo piuttosto come 'la forma dell'intero processo sociale di produzione',

[19] Per esempio in C. Napoleoni, *Smith Ricardo Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 1972[2] e Id., *Valore*, Isedi, Milano 1976.
[20] Come la si ritrova in alcuni dei saggi inclusi in L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1969.
[21] Nei saggi citati in precedenza.

che include i momenti della circolazione e della produzione. Sostiene Rubin: il lavoro 'vivo', l'attività dei portatori viventi di forza-lavoro, è 'già astratto, in forma latente o ideale, nella stessa produzione immediata'; possiede caratteristiche sociali determinate 'prima dello scambio finale', sicché quest'ultimo si limita a 'confermare' quella socialità in potenza. Backhaus[22], più nettamente di Rubin, coglie che qui abbiamo a che vedere con una teoria del valore che è essenzialmente 'monetaria'. Rubin e Backhaus non superano però la difficoltà di Marx che abbiamo messo in evidenza: la forma di valore si limita a retroagire dal termine del processo, lo scambio finale, imprimendo alla fase della produzione quei caratteri sociali, che gli vengono per così dire dall'esterno.

Caduto il riferimento al denaro-merce si riaprirebbe la dicotomia tra analisi reale e analisi monetaria: 'tra produzione *reale* come luogo del lavoro solo concreto, e circolazione *monetaria* come luogo dove solo si incontra il lavoro astratto'. Di qui l'impossibilità di esagerare l'importanza del contributo di Augusto Graziani[23]. Al denaro come equivalente universale, vettore della 'validazione monetaria finale' delle merci, si deve far precedere il 'finanziamento monetario alla produzione' da parte di un 'denaro (come capitale) di natura creditizia', 'essenzialmente non-merce'. Si ha qui la fondamentale 'ante-validazione monetaria' della 'forza-lavoro', del lavoro salariato come 'potenza di lavoro vivo' da cui sgorga il (plus) valore: un punto questo che si collega anche ai lavori degli anni Sessanta e Settanta di Suzanne de Brunhoff[24], che ha visto nella ante-validazione monetaria della produzione capitalistica una pseudo-validazione sociale che anticiperebbe la realizzazione del (plus)valore.

Abbiamo qui i tratti generalissimi di 'una teoria (macro)monetaria della produzione capitalistica', dove il finanziamento bancario contribuisce *ex ante* a costituire il percorso che, attraversando il luogo 'centrale' della produzione, giunge prima a far emergere il (plus)valore in potenza e poi ad attualizzarlo nello scambio finale: ricostruendo così le condizioni del tragitto *dalla* produzione immediata *alla* circolazione finale su cui, abbiamo visto,

[22] H.-G. Backhaus, *La dialettica della forma di valore*, a cura di R. Bellofiore e T. Redolfi Riva, Editori Riuniti, Roma 2009.
[23] Si vedano i saggi su Marx (*Riabilitiamo la teoria del valore* e *La teoria marxiana della moneta*) poi raccolti in A. Graziani, *I conti senza l'oste*, Bollati Boringhieri, Torino 1997. Ma anche: Id., *L'analisi marxista e la struttura del capitalismo moderno*, in *Storia del marxismo*, vol. IV, Einaudi, Torino 1982, pp. 701-741 e Id., *L'attualità del pensiero economico marxiano: aspetti nascosti*, in *Marx, un secolo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 131-152.
[24] Cfr. S. de Brunhoff, *La moneta in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1973; Ead., *Stato e capitale: ricerche della politica economica*, Feltrinelli, Milano 1979; Ead., *Les Rapports d'argent*, Maspero, Paris 1979.

insiste Marx. Un percorso 'finanziamento alla produzione' (denaro come capitale)/'forza-lavoro' (potenza di lavoro)/'lavoro vivo socializzato' (nella produzione)/'lavoro oggettualizzato' (denaro ideale)/'lavoro immediatamente sociale' (denaro reale) che costituisce quel 'processo' dell''astrazione' del lavoro di cui si diceva.

7. *Breve* excursus *sulla 'contraddizione'*

Vale la pena di dire qualcosa su un tema su cui Finelli torna ripetutamente, ovvero la sua critica della dialettica della contraddizione. Come è noto, Lucio Colletti ha sostenuto che il rapporto capitale-lavoro sarebbe da intendere come un esempio di opposizione con contraddizione[25]. Il lavoro (salariato) sarebbe in Marx, simultaneamente, 'parte' del capitale (in quanto capitale variabile che acquista la forza-lavoro) e 'tutto' il capitale (il lavoro vivo è la sorgente del nuovo valore aggiunto nel periodo, perciò del plusvalore, che in quanto investito diviene capitale). Nell'ambito della mia rilettura di Marx, devo dire, questa non si presenta come una contraddizione dialettica nel senso che la medesima categoria, qui il lavoro, avrebbe come predicato due determinazioni logicamente esclusive (parte-tutto), infrangendo il principio di non contraddizione. Il 'lavoro' a cui fa riferimento Colletti riveste due significati alquanto diversi: da un lato, è quota parte del capitale, ma ciò rimanda alla 'forza'-lavoro; dall'altro lato, è l'origine dell'intero capitale, ma in quanto lavoro 'vivo'. Categorie talmente differenti da presentarsi in fasi successive del circuito del capitale: la forza-lavoro viene alienata nel 'mercato del lavoro' contro un salario monetario, mentre il corrispettivo reale della sua retribuzione viene realizzato nel 'mercato delle merci'; il lavoro vivo valorizza il capitale anticipato nel 'processo di lavoro' capitalistico.

È però vero che la capacità lavorativa e l'erogazione di lavoro non possono essere separati dai portatori viventi di forza-lavoro. Il lavoro 'vivo' è l''uso' della forza-lavoro, e la forza-lavoro è la capacità lavorativa *dei* lavoratori, e lo rimane dopo la compravendita sul mercato del lavoro: per questo coglie nel segno Massimiliano Tomba[26] qualificando come 'spremitura' il vero e proprio 'consumo dei lavoratori' in cui questo processo si condensa. In questo senso è del tutto legittimo dire che quelle due determinazioni, forza-lavoro e lavoro vivo, 'realmente separate', sono

[25] Si veda, per la formulazione più compiuta di questa tesi, L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in Id., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1974.
[26] Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

'unite' da un 'nesso interno'. In questo senso, ancora, è lecito parlare di 'contraddizione reale'. Se il lavoratore, contro il 'giusto' diritto del capitale di 'consumare' a suo piacimento il valore d'uso che ha acquistato, fa valere la circostanza che il lavoro è pur sempre il 'suo' lavoro – che l'avvenuta cessione di 'lavoro' (ma ad essere rigorosi, di forza-lavoro) sul mercato del lavoro non significa, automaticamente, prestazione di lavoro nella quantità e qualità attese – la contraddizione 'esplode'. Entra nel discorso teorico, prepotentemente, la lotta di classe: che è lotta di classe 'dal lato del capitale' e lotta di classe 'dal lato del lavoro'.

La natura processuale del concetto di lavoro astratto può condurre a un'ulteriore valorizzazione della contraddizione come parte essenziale di quella visione dialettica che Marx mutua da Hegel. L'autore a cui mi appoggio è qui Georgescu-Roegen[27], che nei suoi scritti ha distinto concetti aritmomorfici e concetti dialettici. I primi fanno riferimento a momenti isolati e sono concetti 'discreti', distinguibili con nettezza l'uno dall'altro, senza che vi siano sovrapposizioni. I concetti dialettici, al contrario, non sono rigidamente delimitabili alla stessa maniera, sono circondati – così si esprime Georgescu-Roegen – da una 'penombra', da una indeterminatezza, e danno luogo a sovrapposizioni. Per questo, essi possono violare il principio di non contraddizione. Da questo punto di vista, l'analisi di una realtà caratterizzata essenzialmente dal cambiamento impone l'impiego di concetti dialettici, e dunque della 'contraddizione', senza che vi sia da menarne alcuno scandalo.

È chiaro che il lavoro astratto – quel lavoro che nella produzione è ancora 'privato' e solo 'mediatamente sociale', e che però è al tempo stesso già 'immediatamente socializzato' in vista dello scambio monetario; quel lavoro che proprio in questo trapassare dalla produzione alla circolazione finale 'diviene' sociale, nel momento in cui il valore in potenza si rende attuale nel denaro – è un esempio massimo di concetto dialettico *e* contraddittorio. Detta altrimenti: il lavoro astratto è, ad un tempo, *non ancora* e pure *già* sociale: 'smontare' questo movimento in singoli segmenti logico-temporali contrapposti non può che portare alle derive del dibattito teorico odierno.

8. *Anticritica*

Rispetto alla mia lettura di Marx Finelli si mostra molto critico. Agli infelici pochi che conoscano le pubblicazioni di entrambi la cosa potrebbe

[27] Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Analytical Economics*, Harvard University Press, Cambridge, Ma 1966 e Id., *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Ma 1971.

(o almeno dovrebbe) apparire singolare, visto che la gran parte delle tesi che ho ricordato in precedenza furono da lui condivise. Nel 1994 presentammo assieme, a Bergamo, uno scritto che fu poi pubblicato a doppia firma nel 1998 in inglese, edito da Macmillan[28]; quello scritto, si noti, compare citato, positivamente, in *Un parricidio mancato*, del 2004. Ma di questo non saprei dar ragione. Vale la pena piuttosto considerare la critica che Finelli mi rivolge nominativamente nell'ultimo volume.

Finelli vuole contrapporre un marxismo dialettico del presupposto-posto e dell'astrazione reale al marxismo della contraddizione. Contrapposizione che per me non esiste affatto, visto che per quel che mi riguarda io 'sono' un interprete di Marx che sottolinea 'sia' il circolo del presupposto-posto, 'sia' l'astrazione reale, 'sia' la contraddizione. Sostiene Finelli

> «che gli 'amici della contraddizione' si trovino a teorizzare l'esistenza di una contraddizione strutturale tra lavoro vivo e lavoro morto *in base a un presupporre umanistico e vitalistico*, a parere di chi scrive assai indeterminata e poco approfondita come nozione presupposta, proprio per rivendicare una irriducibilità *della forza-lavoro* al capitale. In questa prospettiva la forza-lavoro – *si riconosce* – è proprietà ed uso del capitale, ma è «appiccicata» ad esseri umani, che ne sono i portatori. Il *lavoro* è capitalistico ma *vivo*, esercitato cioè da esseri viventi, *e la vita sarebbe appunto categoria e realtà non riducibile al capitale, anzi tale da costituire, nella sua irriducibilità, una «alterità radicale rispetto al lavoro morto»*[29].

In nota viene richiamato un mio testo dove ricordo che «[l]avoro è, nel Marx del *Capitale*, sempre lavoro vivo erogato da una forza lavoro che è 'appiccicata' ad essere umani»[30]; e nell'ultima citazione di Finelli le frasi finali tra virgolette sono mie[31]. Questa critica è preceduta da alcune frasi che forse aiutano a comprendere le preoccupazioni di Finelli e consentono di capire dove egli individui il nodo teorico-politico del contendere. Il punto sarebbe

> «quello di comprendere *quanto la classe lavoratrice sia, per principio, eccedente, contraddittoria e antagonistica* rispetto alla forza e al dominio

[28] R. Bellofiore, R. Finelli, *Capital, Labour and Time. The Marxian Monetary Labour Theory of Value as a Theory of Exploitation*, in *Marxian Economics: A Reappraisal*, vol. I, *Method, Value and Money*, Macmillan, London-New York 1998, pp. 48-74.
[29] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 327 [i corsivi sono quasi intermanete miei].
[30] *Ivi*.
[31] I riferimenti sono da R. Bellofiore, *Con Marx contro Marx. Teoria del denaro e teoria del valore. Un dialogo con H.-G. Backhaus*, in Backhaus, *Dialettica della forma di valore*, cit., pp. 68-69.

> del capitale, o se, viceversa essa sia *funzione economica tutta interna alla ri/produzione del capitale*. Se cioè la classe lavoratrice, incarnazione della forza-lavoro, sia per qualche verso dotata di princìpi di produzione di sé e di autonomia non riducibili allo spazio e al tempo del capitale – e dunque *per principio* sia il soggetto per eccellenza candidato a promuovere e a guidare un processo rivoluzionario di fuoriuscita dal sistema dominante – o se, viceversa, essa sia *tutta* inclusa in un orizzonte di socializzazione che è quello organizzato e strutturato dal capitale»[32].

Sarà un limite mio, ma mi riesce difficile comprendere questa critica. Il perché è presto detto. Se c'è un autore che ha presentato una critica dell'umanismo generico del Marx giovane – rileggendo il suo discorso sul lavoro come essenza dell'essere umano (presente nei *Manoscritti del 1844*) a partire dal Marx maturo; rendendolo del tutto immanente alla realtà del capitale; e individuando nei *Grundrisse* il punto più nitido di rottura con la prospettiva feuerbachiana – è chi scrive, addirittura dal 1979, nella mia prima pubblicazione su «Ricerche economiche»[33]. Se c'è un autore che da sempre ha combattuto la visione operaistica o post-operaistica di un'eccedenza del lavoro, contraddittoria e antagonistica, autonoma e irriducibile allo spazio del capitale, di nuovo quello sono io (basta riandare, per gli inizi, al 1982, alla mia critica dell'operaismo 'irrazionale' su «Unità Proletaria»)[34]. Se c'è qualcuno che ha criticato l'antropologia marxiana – come anche la traduzione della giusta centralità sociale del lavoro nel processo di valorizzazione (e dunque nella teoria della crisi) in un discutibile primato politico della classe lavoratrice, beh, di nuovo si torna ai miei scritti del 1986-1988: su i «Quaderni del No» (in polemica anche con Finelli, che a suo modo quegli argomenti difendeva assieme a Sbardella[35]), e poi ne *Il rosso, il rosa e il verde*[36]. Tutti testi, si badi, discussi a fondo con Roberto, in cui trovavo un interlocutore attento e prezioso. Infine: se c'è qualcuno che non impiega il termine 'vita' in modo generico e indeterminato è di nuovo il sottoscritto; per contrasto, il lettore può effettuare una

[32] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 326-327 [corsivi miei].
[33] R. Bellofiore, *Sul concetto di lavoro in Marx*, in «Ricerche economiche», nn. 3-4, 1979, pp. 570-590.
[34] Id., *L'operaismo italiano e la critica dell'economia politica*, in «Unità Proletaria», nn. 1-2, 1982, pp. 100-112.
[35] Id., *Lavoro astratto, coscienza collettiva e centralità operaia: tre osservazioni critiche su operai e comunismo*, in «Quaderni del No», n. 2, 1986, pp. 18-19. Il testo con cui si entrava in dialogo era R. Finelli, R. Sbardella, *Alcune tesi su operai e comunismo*, in «Quaderni del No», n. 2.
[36] R. Bellofiore, *Il rosso, il rosa e il verde. Considerazioni inattuali su centralità operaia e nuovi movimenti*, in «Quaderni del CRIC», n. 3, 1988, pp. 7-29.

ricerca del termine 'vita' nell'ultimo libro di Finelli, vederne l'uso, e tirare le sue conclusioni.

Al di là delle formule retoriche ('riconosce', 'ma', e così via) impiegate dove vengo citato tra virgolette per essere inchiodato alle mie colpe con prove provate, è facile intuire che l'imputato non sono affatto io, ma Karl Marx. È lui, Marx, che distingue forza-lavoro, lavoro vivo, portatore vivente di forza-lavoro. È lui, Marx, che vede nel lavoro vivo un'alterità radicale rispetto al lavoro morto. Mi inquieta semmai l'alternativa secca, duale, così poco dialettica, di cui Finelli si fa fautore: davvero saremmo costretti a scegliere tra una visione della classe lavoratrice che la vede 'per principio' come il soggetto per eccellenza candidato a promuovere e a guidare un processo rivoluzionario di fuoriuscita dal sistema dominante, e un'altra, per cui essa è 'tutta' riducibile allo spazio e al tempo del capitale, 'integralmente' inclusa in un orizzonte di socializzazione organizzato e strutturato dal capitale?

9. *Un altro Finelli?*

La discussione, caro Roberto, non può che continuare, tra di noi. Perché io non sono affatto convinto, quale che sia la tua convinzione e la tua intenzione, che questa sia davvero la tua ultima parola su Marx. Perché molte, troppe delle parole che pronuncio e scrivo su Marx vengono, guarda un po', da… te. Perché molte, troppe delle cose che mi costringi a 'dirti contro' sei tu che me le hai insegnate. Come sempre, l'allievo deve (almeno provarsi a) compiere parricidio nei confronti del maestro; e come sempre, il discepolo deve dare il primato alla verità rispetto all'amicizia.

Perché vedi, io riconosco le categorie che tu tanto mi contesti in questa citazione dal tuo *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*:

> «La produzione capitalistica è fondata sia nel senso dello svolgimento storico che nel senso della sua sistematicità attuale sulla separazione *tendenzialmente assoluta* tra *lavoratori* e mezzi di produzione. Questa scissione-astrazione originaria *e continuamente rinnovantesi* è ciò che genera la *forza-lavoro* quale assoluta impossibilità di *lavoro in atto* e quale assoluta possibilità di *lavoro in potenza. Di questa merce il lavoratore è solo portatore*, in quanto mera possibilità di lavoro, di una funzione potenziale di attività, ancora tutta impersonale e indeterminata, la cui determinazione concreta in atto è compito e proprietà del capitalista. "Nel lavoratore non è dunque personificata una persona che lavora, ma la capacità di lavoro attiva" [K. Marx, 1861-1863].

> Su questa sua natura di essere solo un poter-essere si fonda l'ontologia, l'insieme dell'essere sociale capitalistico. *L'essere della forza-lavoro è un essere non concluso ma aperto*, la cui matrice di istituzione secondo necessità (la separazione dei mezzi di produzione) diventa *fondamento di possibilità*. Il suo essere un poter essere *consente infatti lo scarto temporale nonché qualitativo tra il suo valore di scambio e il suo valore d'uso, tra l'atto della sua potenza e l'atto del farsi atto della medesima. La separazione dei lavoratori dai mezzi di produzione genera la forza-lavoro con la sua distinzione qualitativa e temporale di valore di scambio e di valore d'uso: ma la forza-lavoro, in quanto valore d'uso, è lavoro, e su questa differenza si regge la produzione di capitale come produzione di lavoro non pagato*»[37].

E ancora:

> «Il rapporto capitale-lavoro salariato pur facendo parte del sistema del capitale non è sufficiente a identificarlo e a definirlo. *Il lavoro salariato è condizione del lavoro capitalistico: ma questo, quale lavoro vivo che vivifica e accresce il lavoro morto, è oltre che lavoro salariato, lavoro astratto: perché senza questa determinazione non si raggiunge il cuore del modo di produzione capitalistico.* Con il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale, abbiamo visto, la separatezza dal lavoro dei mezzi di produzione diventa *tendenzialmente* totale, perché *struttura il lavoro vivo stesso all'atto della sua erogazione*. La subordinazione della forza lavoro al capitale, diventa esplicita nel processo lavorativo modellato secondo la valorizzazione, specificamente attraverso l'automatismo di un macchinario di cui il lavoro *individuale* diventa appendice infinitesima ed essa stessa macchinica»[38].
>
> «L'astrazione implica dunque, oltre che separatezza, indeterminatezza: separatezza dalle condizioni oggettive del processo lavorativo e in pari tempo indeterminatezza, cioè vuotezza delle condizioni soggettive. *Alla coscienza reificata*, coincidente cioè con la rappresentazione empirica, la più prossima, quella vuotezza appare come assenza, inesistenza assoluta. [Nel Marx maturo, a differenza del Marx giovane,] *l'alienazione è tutta surdeterminata dall'astrazione*: perde un significato spiritualistico, non significa più la perdita di una essenza, *ma si riferisce a un rapporto storico di produzione*, per il quale la classe dominante si appropria gratuitamente, senza cedere equivalente, di pluslavoro. È dire che qui l'alienazione dipende dall'astrazione, significa dire che l'alienazione capitalistica è mediata

[37] R. Finelli, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 173-174 [corsivi miei].
[38] *Ibid.*, p. 178 [corsivi miei].

> e causata dal *feticismo*, nel senso cioè che *il pluslavoro diventa capitale*, dunque *potenza opposta al lavoratore stesso che l'ha prodotto*, proprio perché il pluslavoro si dà senza essere visibile, nell'occultamento più radicale. […] *nel sistema del capitale è dunque l'astrazione, mediata dal feticismo, ad essere condizione dell'alienazione*, nel senso di espropriazione materiale e di espropriazione della coscienza della medesima»[39].

Ancora più nitidamente a p. 167, avevi scritto:

> «È dunque nel cuore della produzione, capitalisticamente sviluppata, dove contenuto e forma del modo sociale di produzione coincidono, che Marx trova quella mediazione di valore d'uso e di valore di scambio il cui dualismo aveva scandito tutta la dialettica della circolazione. Qui il valore d'uso produce direttamente il valore: *un elemento materiale* [l'uso del]la forza-lavoro e dunque il consumo del suo portatore] *produce un alcunché di immateriale* (salvo a vedere poi come il valore produca a sua volta il valore d'uso e tolga dunque la presupposizione di una materia non socialmente determinata), produce cioè *un alcunché di unicamente umano*. Tale infatti è il valore, cristallo cioè di un lavoro che non è legato ad un naturale da elaborare ma che è sola energia umana, puro precipitato di prassi. Ecco perché *il valore, a muovere da questa sua estraneità al naturale, è detto anche determinazione puramente sociale, oggettualità non esperibile immediatamente (sensibilmente), ma oggettualità astratta e sovrasensibile: oggettività spettrale ma oggettiva*, non riducibile ad astrazioni soggettive, tanto che *ben tangibile* ed *evidente* è la matrice che la produce: l'esperienza cioè del lavoro astratto di cui il valore è l'esito e il deposito; perché *se il valore è tempo di lavoro in forma statica, in forma di risultato e come tale non è esperibile, quel medesimo tempo in forma dinamica, in quanto in forma di processo, ha la realtà dell'evidenza*»[40].

Mi sono qui permesso soltanto di rendere esplicito tra parentesi un punto che era implicito, senza credo forzare più di tanto.

Credo davvero che la vicinanza di vedute tra me e te sia qui la massima possibile. E mi chiedo perché il tuo ultimo parricidio sedicente compiuto si sia piuttosto mosso nel verso della 'cancellazione della visione ricca di alienazione e feticismo e inversione reale' che qui è testimoniata, della convinzione che 'la tendenza non incontri controtendenze', della tesi che non 'possano' darsi conflitti e antagonismi a partire dal lavoro (come invece è, con palmare evidenza, in Marx: sempre). Vicinanza ma non identità:

[39] *Ibid.*, pp. 180-181 [corsivi miei].
[40] *Ibid.*, pp. 167-168 [corsivi in buona parte miei].

non solo per la tua originaria confusione di 'immediatamente socializzato' con 'immediatamente sociale', ma anche per una tua disattenzione alla dimensione collettiva della classe lavoratrice, per te compiutamente integrata nel capitale, senza residui. Ma a questi limiti si contrappone l'accento forte che tu poni sulla natura processuale dell'astrazione e del comando sull'erogazione del lavoro vivo, senza cui non si dà alcuna essenzialità della teoria del valore-lavoro alla Marx.

Parliamone ancora, Roberto[41].

[41] A mo' di poscritto, colgo questa occasione per una doverosa riparazione nei confronti di Roberto Finelli, cui ho ingiustamente fatto torto su un punto specifico, con eccessiva violenza. La storia è complicata, ma va ricostruita. Quando lessi il suo ultimo libro, rimasi colpito da quella che mi parve una 'svogliatezza' nella scrittura, che si faceva spesso impenetrabile tanto più ci si avvicinava al nodo del significato da attribuire al 'lavoro astratto' nella critica dell'economia politica – cioè proprio dove Roberto dà un contributo discutibile ma essenziale. Mi sembrava pure che l'uso delle citazioni fosse non poco disinvolto. Non ho cambiato idea. Il punto è che in un paio di presentazioni (a Milano, e se ricordo bene a Venezia), e ahimé in un testo pubblicato (*Non dimenticare mai la lotta di classe. Una critica a Finelli*, in «Etica & Politica», 1, XVIII, 2016, pp. 331-346) lamentavo con forza (alle pp. 340-342) una manipolazione da parte di Finelli di una citazione dal libro di Michael Heinrich, *Wissenschaft vom Wert*. Benché Finelli abbia pubblicato il suo *Un parricidio compiuto* nel 2014, egli cita il volume di Heinrich dalla prima edizione del 1991 e non dalla seconda, rivista, del 1999, che era in mio possesso. Confrontato il volume del 1999 col testo della citazione di Finelli in italiano, ho subito notato l'assenza di due espressioni chiave (rinforzate dalla messa in parentesi dell'originale tedesco): 'astrazione reale' e 'astrazione concettuale'. Mi pareva allora, e mi pare ancora adesso, che l'interpretazione che Finelli dava della posizione di Heinrich fosse scorretta. Il problema è che lo accusavo di aver cambiato la citazione, volendo inserirvi a forza ciò che non c'era. Lo facevo dopo una veloce, ma tragicamente sbagliata, verifica. Chiesi all'autore stesso, Heinrich, se i due termini fossero presenti nella citazione dalla prima edizione. Heinrich mi confermò (per email del 4 maggio 2015) che così non era. La mia baldanzosa arroganza è crollata leggendo un mese fa l'articolo del 1995 di Backhaus e Reichelt in cui discutevano criticamente la prima edizione del volume di Heinrich: lì mi sono trovata squadernata la medesima citazione da *Wissenschaft vom Wert* di cui contestavo l'esattezza a Finelli. Consultato di nuovo, Heinrich mi ha confermato (con email del 5 novembre 2016) – definendolo un fatto 'strano' e 'sconcertante' relativamente alla propria percezione, e scusandosene con me e con Finelli – che la citazione di Finelli era corretta, e che nella sua verifica del 2015, rileggendo quelle frasi, aveva inconsciamente rimosso quelle espressioni in cui non si riconosceva, dandomi una informazione inesatta. Pur nel dissenso su punti di merito con Roberto, cui pure debbo molto, non posso non dispiacermi per la mia scorrettezza e avventatezza: avrei comunque dovuto riverificare sul testo della prima edizione prima di lanciarmi in critiche arroganti.

Francesco Maiolo

Anti-filosofia ed etica del riconoscimento nel pensiero di Roberto Finelli

A Roberto Finelli dobbiamo una ricca gamma di suggestioni teoriche derivate da un'intensa riflessione sul rapporto fra modernità e postmodernità. La trama filosofico-antropologica che affiora dal suo lavoro di ricerca, pur priva dell'oggettualità impossibile delle litografie di Escher, può essere paragonata a queste ultime visto il modo in cui lo stesso Finelli si è impegnato nella tassellatura dello spazio filosofico, creando motivi a geometrie interconnesse. Il suo discorso sul rapporto fra moderno e postmoderno non mira ad accertare se si debba dare maggiore rilievo alla continuità rispetto alla discontinuità, o viceversa, ma, piuttosto, ad esplorare la molteplicità di forme in cui questo rapporto viene vissuto nella contemporaneità. In questa prospettiva si colloca l'approfondimento del tema della natura del legame di senso che sussiste fra noi oggi e, segnatamente, l'opera di Hegel, Marx e Freud, e di quello del senso storico di tale legame. In questo breve saggio evidenzierò alcuni aspetti del rapporto che unisce il pensiero di Finelli alla filosofia francese contemporanea e, successivamente, gli elementi caratterizzanti della sua critica del riconoscimento.

Finelli si è fatto promotore di una 'filosofia dell'esistenziale' che, all'insegna di un'antropologia del riconoscimento, è alternativa all'ipostatizzazione del linguaggio che caratterizza la filosofia analitica, all'ontologizzazione dello stesso da parte dell'ermeneutica, e al riduzionismo delle neuroscienze[1]. Ciò che accomuna i corrispondenti piani d'indagine è la ripresa di un dualismo critico che parla di «una mente, *nella sua unità*, strutturalmente duale». Finelli usa l'espressione «fattore-Kant» per denotare la capacità di operare una «sintesi verticale rispetto alle diverse funzioni emozionali e rappresentative della mente», e «fattore-Hegel» con riferimento alla «relazione di riconoscimento o di disconoscimento da parte di un altro-da-sé». È quest'ultimo

[1] R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 18.

fattore che, «con la dipendenza strutturale dall'altro-da-sé, colloca l'alterità nel cuore della soggettività» e fa comprendere che il dubbio, l'ambivalenza e la contraddittorietà costituiscono «lo statuto di base del fondo emozionale della nostra soggettività». Legata alla propria indigenza costitutiva, quest'ultima incontra la soggettività dell'altro che può manifestarsi tanto come alterità integrativa e soccorrevole quanto come alterità ostile[2]. Nel proporre una «ripresa materialistica» dopo la «metafisica destrutturalistica del postmoderno», Finelli mette in guardia contro le ingenuità e le aporie inerenti alla retorica moralistica dell'intersoggettività[3]. Il confronto con la pulsione anti-dialettica che anima parte della filosofia contemporanea svolge un ruolo importante nel suo pensiero. Visto in controluce, però, questo confronto ne lascia intravedere uno ancora più impegnativo con una pulsione ancora più potente, quella anti-filosofica.

Per Finelli l'ideazione dei nuovi modelli di umanità da parte dei movimenti degli anni Sessanta e Settanta è stata segnata dall'accantonamento di categorie teoriche fondamentali, come, ad esempio, quella di dialettica. Il congedo dal pensiero della mediazione è stato accompagnato dal volgersi filosofico dalla Germania alla Francia che in quei giorni fungeva da laboratorio creativo di nuovi valori e opzioni di vita. La dialettica, tuttavia, è sempre stata «pensiero della differenza e dell'opposizione» articolate in «una struttura di permanenza e in una cornice d'identità». Grazie ad essa si è potuto pensare l'opposto come «forma di una differenza» che si coniuga con la sintesi rappresentata dall'identico. Gran parte della filosofia francese degli ultimi decenni si è proposta come 'filosofia della differenza'. Uno degli esiti di questa svolta è stato l'idealizzazione assolutizzante dell'immediatezza, della spontaneità creativa e della liberazione del desiderio che, paradossalmente, sono oggi ingredienti fondamentali della retorica dell'autorealizzazione[4]. Allo stesso tempo si è prefigurata da un lato una dissoluzione del soggetto di marca decostruzionistica e, dall' altro, con Althusser, si è perorata la causa dell'irrilevanza del soggetto[5].

[2] Id., *Le tre logiche della* Vorstellung *nella filosofia della mente di S. Freud*, in Id., *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa MultiMedia, Lecce 2005, pp. 125-126.
[3] Id., *Un parricidio compiuto*, cit., p. 374.
[4] *Ibid.*, pp. 13-17, 357-363.
[5] Per Althusser l'ideologia induce a «intendere come *processo di un soggetto* ciò che in realtà è un processo senza soggetto». La sua teoria, tuttavia, si riallaccia all'«estenuazione linguistica imposta da Lacan all'opera di Freud» e, più in generale, dipende dalla declinazione in senso strutturalistico delle discipline storico-sociali. Si veda R. Finelli, *Introduzione. Una soggettività immaginaria*, in L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, trad. di M.T. Ricci, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. XXI-XXII, XXV, XXVIII (ed. orig. *Sur la reproduction*, a cura di É. Balibar e J. Bidet, PUF, Paris 1995).

Finelli è scettico nei confronti di tutte queste opzioni filosofiche ma ciò non significa che per lui il soggetto sia una *res cogitans* certa della propria esistenza alla fine di un processo di astrazione mentale che le impone di immaginarsi senza corpo e senza mondo-della-vita. Il soggetto, semmai, è tale quando, in virtù della propria materialità, accetta il tipo di transcendentalità che lo abita. Quella esistente tra la dimensione infrasoggetiva e quella intersoggettiva è una «relazione costitutiva», cioè «il *trascendentale* per eccellenza»[6].

La distanza che separa la teoria del soggetto di Finelli da quella, anti-edipica, delle «macchine desideranti» di Deleuze e Guattari, il cui carattere principale è quello di essere «produzione di produzione», merita attenzione perché, il più delle volte, la critica di questo tipo di pensiero da parte di Finelli viene passivamente registrata come *fait accompli*. Si rinviene un grado di affinità laddove si afferma che il tempo della filosofia è «un grandioso tempo di coesistenza, che non esclude il prima e il dopo ma li sovrappone in un ordine stratigrafico». Anche per Finelli la filosofia, disciplina che crea concetti, non si riduce alla propria storia in quanto, appunto, è «coesistenza di piani, non successione di sistemi»[7]. Lo specifico della sua posizione affiora, invece, con riferimento all'assolutizzazione operata da Deleuze e Guattari della parte del Sé che, in un vocabolario da loro stessi dichiarato inservibile, porta il nome di Es. Siamo tutti *bricoleurs*, ovvero «macchine desideranti», il cui Es «funziona ovunque, ora senza sosta, ora discontinuo. Respira, scalda, mangia. Caca, fotte»[8]. A questa vertiginosa astrazione, che può condurre a un inasprimento della nostra attuale condizione di *Charaktermasken*, Finelli contrappone la necessità di ripercorrere la via della mediazione e di ripensare, alla luce della «catastrofe dell'emozione» a cui partecipiamo, il possibile superamento del bisogno da parte del riconoscimento[9]. Dobbiamo chiederci quanta filosofia francese c'è nel suo tentativo di risollevare le sorti della dialettica.

Sullo sfondo della 'filosofia dell'esistenziale' si trova, a mio avviso, una parte considerevole del programma della filosofia francese contemporanea. In Francia, ricorda Alain Badiou, la filosofia, istituitasi da principio come rapporto conflittuale fra esistenza e concetto, si è ben presto trasformata in una battaglia intorno alla nozione di soggetto e al lascito cartesiano. I filosofi

[6] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 374.
[7] G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, trad it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, pp. XIII, 48 (ed. orig. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991).
[8] Id., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 3, 9 (ed. orig. *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972)
[9] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 357.

francesi si sono ben presto serviti di un *corpus* di nozioni tratte dalla filosofia tedesca al cui interno si sono cercati nuovi strumenti per far progredire la tematizzazione del rapporto tra corpo e idea. Conseguentemente, il 'momento' filosofico francese ha anche preso la forma di una controversia sul lascito della filosofia tedesca. Parallelamente, il sapere è stato visto alla stregua di un'attività creativa comparabile all'attività artistica, non più come mera cognizione. Si è imposta una forte volontà d'impegnare politicamente la filosofia. I filosofi francesi si sono appassionati alle trasformazioni di costume in atto, facendo avvicinare la filosofia a quanto di più opaco, ambivalente ed effimero le pratiche sociali andavano producendo. Si è cercato «un nuovo luogo di scrittura» nel quale letteratura, teoresi e scavo interiore risultassero indistinguibili. Infine, sul presupposto freudiano dell'eccedenza del soggetto rispetto alla coscienza, si è andati incontro alla psicoanalisi[10]. Nella riflessione di Finelli non c'è soluzione di continuità fra conoscere e agire. La filosofia non rinuncia a fecondare l'ordinarietà del quotidiano. Il filosofo, per il fatto stesso di essere tale, milita e non deve accontentarsi di elargire dotte riflessioni su politica e società. Per divincolarsi dall'abbraccio di un fare psicologia incentrato sull'equazione soggettività-coscienza, Finelli ha ampiamente dimostrato quanto la filosofia abbia ancora bisogno della psicoanalisi. I suoi scritti, infine, dimostrano che l'argomentare filosofico ha poca forza di penetrazione se è sprovvisto di adeguata espressione letteraria. Con la pubblicazione di *Un parricidio compiuto* egli ha portato a compimento il dramma filosofico in due atti avviato con *Un parricidio mancato*[11]. Questo dramma è tale in quanto permette di affrontare il pensiero della paralisi dell'odierno discorso filosofico, una paralisi determinata prevalentemente dall'ambigua relazione che i filosofi hanno stabilito con la storia della filosofia.

La questione del rapporto fra Finelli e la filosofia francese contemporanea può considerarsi preliminare rispetto alla questione del rapporto con l'anti-filosofia. Nella prospettiva di Boris Groys, l'anti-filosofia è comparabile all'anti-arte. Attraverso la pratica del *ready-made* di Marcel Duchamp, ad esempio, l'arte è stata compresa per il medio della sua dissoluzione nella produzione ed esposizione di oggetti ordinari ridefiniti come opere d'arte. Proprio come l'arte, la filosofia non dovrà più essere confinata nelle

[10] A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La Fabrique Éditions, Paris 2012; trad. it. di L. Boni, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 5-18. Si tratta di una traduzione parziale dell'originale francese.

[11] R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

sedi accademiche istituzionali, ma potrà insediarsi laddove non si pensa di poterla trovare, cioè ovunque. L'anti-filosofia mette a nudo la costituzione esangue della filosofia accademica e rende praticabile la critica della critica offrendo una base anche alla critica di quest'ultima. Groys osserva che la verità dei filosofi è da sempre una merce in un mercato che è saturo. L'anti-filosofia è una reazione a una situazione paradossale: si crede che non esista alcuna verità e, al contempo, si crede che ne esistano troppe. Queste due convinzioni portano alla stessa conclusione: la ricerca della verità non conviene o non interessa. L'anti-filosofia, che secondo Groys, ha preso avvio con Marx e Kierkegaard, serve proprio a sanzionare questo stato di cose. Essa, essenzialmente, è fatta di comandi, non di critica: si è comandato di cambiare il mondo, anziché spiegarlo; di sentire, anziché riflettere; di pensare in maniera rizomatica, anziché logica; di dichiarare *non-sense* tutte le domande filosofiche e di tacere su tutto ciò che non può essere detto; di dematerializzare il corpo[12]. È probabile che un'anti-filosofia così intesa, per Finelli, non sia altro che un arido *cupio dissolvi* giocato sul registro linguistico e legato a pulsioni di tipo mimetico e simulatorio. È sintomatico che questo tipo di anti-filosofia sia diffuso fra i filosofi accademici.

Nella prospettiva di Badiou, invece, l'anti-filosofia è *in primis* occultamento sofistico della verità. Le correnti filosofiche prevalenti concordano nel ritenere che la filosofia non possa evitare di dileguarsi «nell'incertezza e nell'indigenza del pensiero». Per Badiou, invece, il destino della filosofia, come quello del concetto di verità che di quest'ultima organizza il dispiegamento, non è segnato. Semmai «siamo di fronte alla difficoltà di dover fare, nelle condizioni concrete della nostra epoca, il passo in avanti necessario perché la filosofia continui». Per farlo la filosofia deve riappropriarsi della propria etica, che discende da «un costante *fronteggiare* il proprio doppio sofistico». Solo grazie a questo sforzo la filosofia può riuscire a «trattare la duplicità primaria che la fonda». La filosofia è «la rottura di uno specchio» costituito dal linguaggio, una superficie su cui il sofista sparpaglia «tutto quello che la filosofia tratta nel suo atto»[13].

A suo tempo, Badiou aveva affermato che l'anti-filosofia è emersa da pratiche non-filosofiche come la militanza politica – nella versione offerta

[12] B. Groys, *Introduzione all'antifilosofia*, a cura di P. Perticari, trad. di S. Franchini, Mimesis, Milano 2013, pp. 7-10 (ed. orig. *Einführung in die Anti-Philosophie*, Carl Hanser Verlag, München 2009).
[13] A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, trad. di F. Elefante, Edizioni Cronopio, Napoli 2008, pp. 14-16, 19, 22-23 (ed. orig. *Manifeste pour la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1989).

da Marx e Lenin – e la clinica – nella versione offerta da Freud e Lacan[14]. Successivamente egli ha visto in Foucault il principe dell'anti-filosofia[15]. Infine ha ristretto il cerchio magico a tre nomi – Nietzsche, Wittgenstein e Lacan – relazionandoli a tre postulati riguardanti la filosofia, vista rispettivamente come un atto di propaganda che utilizza la verità come abito esteriore, un esercizio d'incremento della confusione concettuale, e un rimedio psicotico rispetto a ogni possibile vuoto di senso[16]. La mia ipotesi è che nel qualificare il postmoderno come un processo di «svuotamento del concreto da parte dell'astratto», cioè da parte di un soggetto «tendenzialmente infinito» come il Capitale – «pura quantità in rapporto di continua accumulazione con se stessa» – Finelli, come Badiou, si sia trovato al cospetto di una sterminata schiera di oggetti sofistici disseminati sulla superficie del linguaggio. L'incessante opera di spargimento in questione è anti-filosofica per definizione e ha pesanti conseguenze pratiche. Si tratta di un discorso che evoca la presenza di forze di progresso in grado di liberare il desiderio di autorealizzazione da ogni barriera o riserva dogmatica. Non a caso oggi l'intelligenza e la costituzione emozionale-intenzionale del 'lavoratore' sono essi stessi soggetti disincarnati. La filosofia dell'azienda, ricorda Finelli, richiede «un lavoro riflessivo» capace di «assumere il proprio costante miglioramento a oggetto di se stesso»[17]. Le spese di questo automiglioramento, coatto e permanente in un'epoca di precarietà e liberazione, rimangono sempre a carico di una miriade di corpi pensanti e senzienti, tanto è vero che, anche nei paesi occidentali, forme di lavoro avanzate spesso «si trovano al termine di una filiera che utilizza forme di lavoro premoderno»[18].

[14] Id., *Being and Event*, trad. ing. di O. Feltham, Continuum, London-New York 2006, pp. 1-4 (ed. orig. *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988).
[15] Id., *Metapolitics*, trad. ing. di J. Barker, Verso, London-New York 2005, p. 52; trad. it. di M. Bruzzese, *Metapolitica*, Edizioni Cronopio, Napoli 2001 (ed. orig. *Abrégé de métapolitique*, Éditions du Seuil, Paris 1998).
[16] Id., *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trad. ing. di B. Bosteels, Verso, London-New York 2011, pp. 75-76 (ed. orig. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Éditions Nous, Caen 2009).
[17] R. Finelli, *Alcune tesi su astrazione, capitalismo e postmodernità*, in Id., *Tra moderno e postmoderno*, cit., pp. 213-215, 219; Id., *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 357-363. Si veda anche A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, a cura di Id., Campus, Frankfurt am Main-New York 2002, pp. 141-158; trad. it. *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 39-54. L'articolo appare ora in Id., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin 2010, pp. 202-221.
[18] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 360. Sull'argomento si veda C. Crouch, *Postdemocrazia*, trad. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 89-116 (ed. orig. *Post-Democracy*, Polity Press, Cambridge-Malden, Ma 2004); L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011, pp. 107-129.

Per Finelli la verità non si presenta come l'insieme assiomatico disincarnato e privo di determinazioni che Badiou designa mediante il simbolo Ø[19]. Piuttosto essa circola nell'esistenza di corpi-mente che, nella loro unità, sono strutturalmente duali in un 'mondo-della-vita' che «precede ed è più ampio di quello del *logos* e della conoscenza scientifica». La verità è intimamente legata a una concezione dell'esperienza nella quale il senso del nostro vivere non deriva dal significato logico-scientifico delle rappresentazioni e concetti che la nostra mente partorisce, ma dalla «forza assertoria delle emozioni e dei sentimenti che ad essi si accompagnano». La verità è «la fonte e il criterio, mai esauribile, del senso del nostro esperire» che, essendo «emozione» ovvero «*fisicità* o *corporeità* della mente», è ciò che è irriducibile al *logos* e alla misurazione scientifica». Il problema, a mio parere, non è di capire se, ma come questa concezione possa evitare di «acconsentire a irrazionalismi e a vitalismi antiscientifici» come Finelli stesso rivendica[20]. Vorrei infine segnalare che una sottile traccia lega la concezione della filosofia di Finelli e quella dell'anti-filosofo Foucault. Non è difficile immaginare Finelli disposto a concordare con quest'ultimo quando asserisce che il «corpo vivo» della filosofia, nella misura in cui essa è ancor oggi ciò che era un tempo, è costituito da «un esercizio di sé, nel pensiero». Non v'è motivo di dubitare che anche per Finelli fare filosofia consiste «nel sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»[21]. Tuttavia, questo pensare in modo diverso, per Finelli, rimane vero pensiero solo se riesce a liberarsi da ogni tentazione 'aurorale'.

Finelli guarda a un 'nuovo universalismo' che, superando l'universalismo quantitativo-accumulativo della società capitalistica, riesca ad articolare nella prassi un nuovo concetto di ricchezza. Tale apertura è collegata a ciò che lui stesso ha chiamato «complicazione psicoanalitica del concetto di libertà». Quest'ultimo non denota la sfera d'immunità del singolo rispetto a ogni indebita coercizione o impedimento esterni, ma l'«assenza di blocchi e di limiti interiori». La libertà consiste nel potere di stabilire la più ampia forma di comunicazione e mediazione, senza scissioni, rimozione o dominio, tra le diverse parti del sé. Essa consente di entrare in contatto, elaborare e simbolizzare le proprie pulsioni affettive e dipende

[19] Badiou, *Being and Event*, cit., pp. 23-27.
[20] Finelli, *Le tre logiche della* Vorstellung *nella filosofia della mente di S. Freud*, cit., pp. 126-127.
[21] M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, a cura di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1998, p. 14 (ed. orig. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984).

dall'insieme di esperienze di avvenuto o mancato riconoscimento[22]. In questa prospettiva, la teoria del riconoscimento che Honneth ha sviluppato su presupposti hegeliani è diventata un irrinunciabile termine di paragone[23].

La teoria normativa della lotta per il riconoscimento è nata dall'esigenza di riformare le scienze sociali e la filosofia attraverso la critica dell'antropologia marxista e, in parte, della prassi social-democratica, della Scuola di Francoforte, del liberalismo e della *Rational Choice Theory*, del proceduralismo di Rawls e dell'etica del discorso di Habermas, come pure del decostruzionismo[24]. Per Honneth la storia è un susseguirsi di lotte che, ispirate dal desiderio di far ottenere il giusto riconoscimento alle domande di valorizzazione individuale e collettiva, sono causate da ingiustizia, discriminazione e violenza. Rabbia e indignazione hanno valenza morale quando sono riconducibili a una negazione della speranza che l'Io stabilisca una positiva relazione col sé, identificandosi con le proprie capacità e potenzialità. Le lotte hanno valenza pratica in quanto strumenti di critica della legittimità morale di certe abitudini sociali ed in quanto strategie di ottenimento di spazi di valorizzazione. Esse hanno valenza teorica perché costituiscono modelli esplicativi dei processi che conducono all'ampliamento della sfera della valorizzazione e dell'autonomia individuale e collettiva. Il riconoscimento ha anche un valore terapeutico poiché dà senso e voce alle sofferenze di indeterminazione che i soggetti patiscono nel loro processo di autorealizzazione[25].

In opposizione alle teorie che escludono «il mondo corporeo-individualizzante della *natura interna*», ricorda Finelli, quella di Honneth ha avuto il merito di «reintrodurre il vettore verticale del corpo e dell'identità pratico-vitale quale condizione del riconoscimento dell'individualità, non

[22] R. Finelli, *Il diritto a una prassi futura*, in Id., *Tra moderno e postmoderno*, cit., pp. 310-311.
[23] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einen neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 (1994[1]), trad. ing. di J. Anderson, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar for Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge-Malden, Ma 2004.
[24] Per una collocazione della posizione di Honneth dal punto di vista della storia delle idee si veda J. Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition*, in *Axel Honneth. Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, a cura di D. Petherbridge, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 31-57; A. Hansen, *Autonomia, soggettività e vulnerabilità nel pensiero di Axel Honneth*, in *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, a cura di T. Valentini e A. Velardi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 521-540.
[25] A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, manifestolibri, Roma 2001, pp. 86-92 (ed. orig. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam-Verlag, Stuttgart 2001).

eguagliabile, del progetto di vita di ciascuno»[26]. In Honneth la causa della libertà infrasoggettiva è tanto importante da costituire il nucleo di due dei tre assiomi su cui si fonda la sua teoria. In base al primo assioma il misconoscimento può mettere in pericolo l'identità individuale alla stessa maniera in cui la malattia può minare la salute del corpo[27]. Il secondo assioma fa dell'esperienza emotiva individuale la base della moralità[28]. A questo riguardo Honneth si è servito della psicologia e della filosofia sociale di Mead[29]. Il terzo fa della giustizia un prodotto storico. Il metodo della ricostruzione normativa serve a individuare la carica morale insita nelle realizzazioni sociali e istituzionali. Le istanze normative che la corrente storica fa emergere vanno articolate all'interno di un quadro teorico capace di produrre le regole di una grammatica morale e giuridico-costituzionale[30]. Questo metodo scaturisce dall'esigenza di sanare sia il divario fra essere e dover essere sia quello, hegeliano, fra moralità ed eticità.

Secondo Finelli la definizione della libertà come assenza di censure e scissioni interne costituisce l'acquisizione più originale del pensiero di Honneth, il quale sarebbe riuscito a tematizzare «una dimensione fino al suo contributo poco frequentata e meditata». La sua teoria fa perno sull'autenticità, che è la possibilità di «realizzare il proprio progetto di vita senza pagare l'alto prezzo di autoritarismi interiori, marcati da una condizione emotiva di pesante dualismo e scissione esistenziale». Honneth non si è limitato a promuovere l'incremento della capacità democratica di accogliere le aspirazioni di soggetti individuali e collettivi discriminati a vario titolo, ma ha insistito sull'importanza di favorire in ciascuno la ricerca

[26] R. Finelli, *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «Postfilosofie. Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», n. 4, 2007, pp. 47-69; Id. *Una libertà post-liberale e post-comunista*, in Id., *Tra moderno e postmoderno*, cit., p. 324.
[27] Honneth, *The Struggle for Recognition*, cit., p. 135.
[28] Id., *Anerkennung als Ideologie*, in «WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung», I, n. 1, 2004, pp. 51-70; trad. it. *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 79, 90. L'articolo è stato ripubblicato con il sottotitolo *Zum Zusammenhang von Moral und Macht*, in Id., *Das Ich im Wir*, cit., pp. 103-130. Si veda anche A. Honneth, J. Anderson, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, a cura di J. Christman e J. Anderson, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 127-149; trad. it. *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in Id., *Lotte, riconoscimento, diritti*, a cura di A. Carnevale e I. Strazzeri, Perugia, Morlacchi 2011, pp. 107-142.
[29] Honneth, *The Struggle for Recognition*, cit., pp. 71-91.
[30] Id., *Rekonstruktive Gesellschaftkritik unter genealogischen Vorbehalt: zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 48, 2000, pp. 729-737. Si veda anche Id., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011, pp. 9-14.

di un dialogo interiore. Solo «in seconda istanza», afferma Finelli, questo percorso favorisce «il dialogo tra il sé e gli altri da sé». Allo stesso tempo viene segnalato che il riconoscimento intersoggettivo è la chiave d'accesso alla dimensione infrasoggettiva. Per Finelli il paradigma di Honneth costituisce, indipendentemente da certe incongruenze di fondo, un'ottima base per «una nuova utopia *postcapitalista* e *postcomunista*, per la quale e nella quale un massimo grado di socializzazione non confliggerebbe ma anzi sarebbe in armonia con un massimo grado di individuazione»[31].

Per Honneth la 'relazione pratica con il sé', cioè il sentimento positivo di sé, si articola nella fiducia in noi stessi, nel rispetto di sé e nella stima di noi stessi. Questi tre fattori non sono stati d'animo variabili o credenze su noi stessi ma proprietà caratterizzanti. In ciò traspare il suo 'moderato realismo morale'. La loro funzionalità dipende, comunque, dal favore degli altri. Lo Stato deve intervenire mettendo al riparo le infrastrutture riconoscitive fondamentali, garantendo ad ognuno una sana relazione pratica con il sé[32]. Il moderato realismo morale appare supportato da una 'robusta concezione del progresso'. Occorre «presupporre una direzione di sviluppo nelle trasformazioni culturali delle qualità assiologiche umane tale da permettere dei giudizi fondati sulla validità trans-storica della cultura del riconoscimento del momento dato». Il giudizio morale «può essere formulato soltanto muovendo dalla più progredita prospettiva morale contemporanea». Detto questo, Honneth non manca di sottolineare che le nostre certezze dipendono dalle trasformazioni storiche in atto e che le qualità assiologiche dei singoli e dei gruppi sono mutabili[33].

Honneth ha osservato che in contesti sociali in cui predomina la razionalità intesa come capacità di eseguire correttamente le operazioni che consentono di adeguare i mezzi ai fini, in contesti cioè in cui l'adeguamento è valutabile in base ai risultati ottenuti, l'individualismo basato sulla capacità generalizzata di comprendere verità universali riguardanti noi stessi e il mondo viene affiancato da un individualismo ispirato dall'ideale romantico dell'autenticità. In questa prospettiva si ritiene che l'espansione della propria sfera di autonomia possa far emergere le caratteristiche uniche e inconfondibili di ciascuno. A questo proposito Honneth parla di «autorealizzazione sperimentale». Il problema, per sua stessa ammissione, non è tanto il revival di istanze romantiche, quanto il fatto che le crescenti pretese di autorealizzazione si sono trasformate in «modelli di

[31] Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 388-390.
[32] Honneth, Anderson, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, cit., pp. 129-132, 143-145.
[33] Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, pp. 80, 86-87.

aspettative istituzionalizzati della riproduzione sociale fino al punto in cui, perduta la loro finalità interna, sono venute a fornire i fondamenti della legittimazione del sistema». L'effetto principale di questo «rovesciamento paradossale», per il quale la crescita della libertà è divenuto strumento di un'«ideologia della deistituzionalizzazione», è rappresentato dalla produzione di «vuoto interiore, senso di inutilità e disorientamento»[34]. Honneth ha anche ammesso che, sotto il dominio di una «cultura affermativa» come quella che domina quasi tutti i comparti della nostra esistenza, il riconoscimento assume spesso i tratti retorici tipici della manipolazione. È alto, in particolare, il rischio che «attraverso i processi di reciproco riconoscimento gli individui instaurino un rapporto con se stessi tale da motivarli ad assumersi volontariamente compiti o doveri utili alla società». Infatti, «la ripetizione ininterrotta delle stesse formule di riconoscimento può raggiungere l'obiettivo, senza ricorrere alla repressione, di generare una forma di autostima che offre le risorse motivazionali per forme di assoggettamento volontario»[35].

Finelli condivide la critica di Honneth ad Habermas: l'etica del discorso è debole nella misura in cui individua le condizioni di base della moralità e della giustizia sociale nelle condizioni di validità del linguaggio[36]. Tuttavia, egli osserva, non è chiaro come il riconoscimento delle caratteristiche utili a una sana relazione positiva con il sé si traduca nell'istituzionalizzazione delle infrastrutture protettive. Per Finelli il paradigma di Honneth veste ancora i panni dell'etica del discorso[37]. Egli crede che solo uno sviluppo radicale di questa teoria potrà condurci oltre l'antroplogia del bisogno. Il paradigma del riconoscimento rimane «la configurazione teorica più ricca di futuro». Essa apre le porte ad un concetto alternativo di ricchezza intesa come «la capacità del soggetto umano di coincidere con se stesso». Il potere di far coincidere il sapere di sé con il sentire di sé è, secondo Finelli, l'unica via per vivere la propria individualità come unicità e irripetibilità. Impegnarsi nel contenere la propria bisognosità è, tuttavia, necessario. La capacità di esperire un'«adesione distante» con la propria emotività, che significa «non essere invasi e allagati dal proprio bisogno» e «non delegare

[34] Id., *Autorealizzazione organizzata*, cit., pp. 41-44, 47.
[35] Id., *Riconoscimento come ideologia*, cit., pp. 77, 80.
[36] J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 11-13 (ed. orig. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992).
[37] Finelli, *Trame del riconoscimento in Hegel*, cit., p. 69; Id., *Un parricidio compiuto*, cit., p. 391.

ad altri il modo e i termini del suo soddisfacimento» è parte integrante del nuovo concetto di ricchezza. Per Finelli, dunque, vige ancora l'imperativo di 'mentalizzare' le proprie pulsioni e, non a caso, egli parla di «una cultura del limite» e dell'«avvicinamento distante». La sua conclusione è che il 'lasciar essere' di cui abbiamo bisogno, la cura e l'integrazione delle differenze, possono essere garantiti solamente da un'«istituzione-gruppo» che regola «la dislocazione della costellazione edipica» ricevendo la propria autorità dall'autorità singolare originariamente incardinata nella funzione paterna[38].

Anche se in forma schematica e parziale, avanzo una serie di rilievi critici. Il metodo della ricostruzione normativa attribuisce alla prassi sociale una carica valoriale essenziale. Ciò presuppone, però, un atto di fede che difficilmente si giustifica in un'ottica rigorosamente immanentistica. È vero che Honneth in un certo senso salva Kant quando dice che abbiamo il dovere di limitare il nostro egocentrismo, accettando come valore le qualità dell'altro. Il nostro agire è morale solo quando «si lascia determinare dal valore di un'altra persona»[39]. Non è chiaro quale sia il contributo dell'etica del riconoscimento di Honneth allorquando la volontà di autolimitazione viene percepita come un ostacolo alla piena autorealizzazione. Il rischio che il riconoscimento venga vissuto in modo unilaterale, solipsistico e totalitario esiste. Contrariamente a quanto sostenuto da Anderson, cioè che Honneth evita le ipostatizzazioni della filosofia della storia, l'idea di una robusta concezione del progresso è tipica di una filosofia della storia[40]. Il riconoscimento infrasoggettivo (riconoscersi) è stato presentato come un *prius* rispetto a quello intersoggettivo (riconoscere/essere riconosciuto). Si è anche detto, però, che il riconoscimento intersoggettivo è condizione di quello infrasoggettivo. Non è chiaro come un qualcosa di derivato (il riconoscimento intersoggettivo) possa al tempo stesso essere posto come condizione rispetto a un *prius* (il riconoscimento infrasoggettivo). Se la risposta è che il nesso è circolare, la natura di questa circolarità rimane ancora da chiarire. Non si capisce cosa l'etica del riconoscimento possa fare per evitare che la crescita della libertà verticale, che essa stessa sostiene, divenga uno strumento ideologico deistituzionalizzante foriero di vuoto interiore, senso di inutilità e disorientamento. Ammesso il rischio che il riconoscimento si trasformi in uno strumento ideologico di conformazione, non si vede in che modo il paradigma di Honneth possa sventarlo. Non si sa nemmeno come distinguere il buon riconoscimento

[38] *Ibid.*, pp. 391-395.
[39] Honneth, *Riconoscimento come ideologia*, cit., p. 89.
[40] Hansen, *Autonomia, soggettività e vulnerabilità nel pensiero di Axel Honneth*, cit., p. 532. Si veda Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition*, cit., p. 48.

da quello ideologicamente orientato. Il concetto di moderato realismo morale appare malfermo. Si tratta di un realismo il cui contenuto è costituito prevalentemente da istanze convenzionali e, ancora una volta, discorsive. La base della teoria di Honneth è debitrice di Hegel. Essa trascura però quasi del tutto la dimensione dell'ostilità come elemento assolutamente necessario ai fini del riconoscimento, quale sia pur frammentariamente teorizzato dallo Hegel del periodo jenese. Per quest'ultimo la violazione della singolarità/totalità che ognuno è da parte di un'altra singolarità/totalità porta a un conflitto necessario. Il gesto ostile è il banco di prova per accertare se la propria singolarità/totalità diviene oggetto di riconoscimento a pieno titolo. La pace fra gli individui è, invece, assenza di riconoscimento, o meglio, 'riconoscimento astratto'. Se ognuno nella coscienza dell'altro cessa di apparire come una minaccia di annientamento non si dà, nota Hegel, 'riconoscimento reale'. Nessuno può offrire riconoscimento all'altro mediante le sole parole, in quanto il linguaggio è soltanto 'esistenza ideale della coscienza'. Affinché la pretesa che ognuno si ponga come singolarità/totalità escludente diventi reale l'offesa è quindi necessaria. Questo riconoscimento, ammette Hegel, è una 'contraddizione assoluta'. Il dispositivo del riconoscimento dello Hegel jenese impone che la coscienza individuale si ponga come tolta. Essa è tolta poiché essa è soltanto in quanto riconosciuta, ovvero violata o negata[41]. Alla luce di queste ultime considerazioni, la teoria di Honneth si presenta come una quietistica 'etica della rinuncia al conflitto' piuttosto che come un''etica del conflitto'.

[41] G.F.W. Hegel, *Frammenti sulla filosofia dello spirito (1803-1804)*, § 22, in Id., *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 44-51 (ed. orig. *Jenenser Realphilosophie*, Band I, *Die Vorlesungen von 1803/04*, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1932).

Intervista di Francesco Toto a Francesco Saverio Trincia[*]

FRANCESCO TOTO: *In questa intervista vorrei provare a ricostruire il tuo percorso, concentrandomi soprattutto sul lungo tratto condiviso con Roberto Finelli, ma provando a non dimenticare anche gli sviluppi successivi. La prima domanda che volevo porti riguarda allora gli inizi della tua carriera, che se non sbaglio si avvia proprio qui alla Sapienza come allievo di Gennaro Sasso. In questo senso, ti vorrei chiedere come era l'Istituto di Filosofia di quegli anni, e come tu e Roberto Finelli, in questo contesto, avete maturato la decisione di dedicarvi all'impresa sfociata nella traduzione della* Kritik *del '43 e nel volume su* Critica del soggetto e aporie dell'alienazione[1]. *Quale esigenza stava alla base della vostra impresa, e come vi collocavate all'interno del frastagliato panorama del marxismo italiano a cavallo tra gli anni '70 e '80?*

FRANCESCO SAVERIO TRINCIA: La nostra storia inizia come una storia di amicizia. Eravamo un gruppo di persone che nella seconda metà degli anni sessanta si sono ritrovate all'università. Tra gli altri, mi piace nominare Guglielmo Lisanti, che ha studiato molto bene filosofia e discuteva insieme a noi quando uscivamo dall'università nella zona di viale delle Province, ma poi ha lasciato la filosofia per dedicarsi al commercio d'arte e aprire una galleria. La premessa culturale del nostro incontro come studenti alla ricerca di un punto di riferimento filosofico era costituita fondamentalmente dalla figura di Guido Calogero, dalla sua filosofia del dialogo, dall'interpretazione che della filosofia aristotelica aveva dato da giovane, se non da ragazzo. Oltre a lui c'erano altri personaggi ancora mitici, come Lucio Colletti o Augusto Guerra. Ma c'era anche un mondo

[*] Intervista a cura di Francesco Toto e Marta Libertà De Bastiani.

[1] K. MARX, *Critica del diritto statuale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; F.S. TRINCIA, R. FINELLI, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, FrancoAngeli, Milano 1982.

ormai completamente sommerso. Penso a Franco Lombardi, verso la cui filosofia nutrivamo una certa diffidenza per via di quella che ci sembrava la sua indeterminatezza. C'era Alberto Gianquinto, col quale Roberto costruì un forte legame in seguito al suo passaggio dallo studio della logica a quello del *Capitale*. C'era ad ogni modo una grande vivacità e una grande curiosità, che ci portava a stringere un'amicizia che è stata allora veramente molto forte. A questo nucleo affettivo, filosofico, politico in un senso inizialmente liberal-progressista, si è poi aggiunta la grande svolta del '68 e l'esperienza che abbiamo fatto con tanti altri, come ad esempio Mario Reale o Bruna Ingrao, o altri che conosci anche tu. A partire dal '68 un ulteriore cemento filosofico del nostro gruppo fu rappresentato dalle lezioni di Lucio Colletti, che costituiva un punto di riferimento per tutti i giovani e gli studiosi a vario titolo sollecitati dal marxismo. Con coraggio, competenza, grandissima dedizione, ma anche con quel certo distacco un po' sprezzante che l'ha poi portato a cambiare completamente direzione, egli fu il primo a fare lezione sul *Capitale*. Ricordo con molta precisione l'impressione che questo fatto inedito fece su tutti noi, come del resto anche sui colleghi di Colletti: su Sasso, su Guerra, su Francesco Valentini, e via dicendo. Credo sia stato proprio allora che, ciascuno per conto proprio ma anche attraverso un fitto dialogo, cominciammo a concepire l'idea di poter scrivere su Marx. Cosa poi non così ovvia, perché nel frattempo eravamo entrati in qualche modo istituzionalmente nel giro dei collaboratori di Sasso, cioè di quelle persone che come ben sai ruotano attorno a un professore importante e si attendono, come corrispettivo del proprio impegno scientifico e delle proprie pubblicazioni, che questo professore li aiuti a entrare nell'università. Sasso, come dire?, non era esattamente orientato nel senso delle dottrine marxiste. Non era però neanche un nemico, e il suo atteggiamento liberale ci ha aiutato molto. Forse avrebbe preferito che continuassimo sulle strade tracciate con le nostre tesi, la mia su Francesco De Sanctis e quella di Roberto su Antonio Banfi (anche perché Sasso ripeteva sempre che fra i due il filosofo era Roberto), ma non fece resistenze quando ci vide proiettati nel lavoro sul manoscritto della *Kritik* del '43, che io avevo avuto la ventura di vedere ad Amsterdam nell'Istituto Internazionale per la Storia Sociale e del quale ero riuscito ad avere un microfilm. Un lavoro che nasceva dalle nostre riserve nei confronti della traduzione di Galvano Della Volpe, e che, senza mirare propriamente alla ricostruzione di un testo critico (non eravamo dei filologi), aveva comunque l'ambizione di configurare un testo tedesco che presentasse un qualche grado di certezza e potesse servire da base della traduzione italiana che poi abbiamo pubblicato. L'idea del commentario

fu di Roberto, e gliene sono molto grato, perché incredibilmente il libro ha avuto un certo successo, tanto che fino a qualche hanno fa hanno continuato a chiedermene delle copie o a invitarmi a parlarne. Anche Sasso ne fu molto contento, perché vide che noi lavoravamo sì su Marx, ma sul Marx giovane, che affrontava questioni di filosofia hegeliana e di filosofia politica, e lo facevamo con una grande passione filologica ed ermeneutica. Insisto su questo punto perché naturalmente noi tutto volevamo fuorché metterci contro di lui. Sentivamo che c'era qualche elemento di frizione ideologica o ideale.

FT: *Puoi dire qualcosa di più sul rapporto con Sasso?*

FST: Nel triangolo costituito da Finelli-Trincia giovane Marx e Sasso la cosa funzionò così. Noi in un certo senso 'imponemmo' a Sasso l'oggetto dei nostri studi, mettendo a frutto il suo atteggiamento liberale e il fatto che spesso, almeno parole, affermava che l'importante era 'come', e non 'cosa', si studiava. In realtà questa non era affatto la sua convinzione più profonda, perché lui era ossessionato dalla filosofia idealistica e in particolare dall'oblio in cui gli sembrava ingiustamente caduta la figura di Benedetto Croce, e per lui il 'cosa' non era dunque affatto secondario come gli piaceva sostenere. Ma questo atteggiamento aperto, liberale e non ideologicamente ostile, apriva comunque dei margini, che ci permisero di indurlo a seguirci, ad appoggiarci, fino al punto che il libro uscì poi con un finanziamento dell'Università come primo volume di una collana che lui e Nicolao Merkel avevano aperto per le ormai defunte Edizioni dell'Ateneo, e che noi avevamo sollecitato ad aprire. Noi lavoravamo nella biblioteca di filosofia, dove adesso è la biblioteca di italianistica. Lì c'era una macchina per i microfilm, e passavamo ore e ore a guardare il manoscritto, e ogni tanto Sasso passava e manifestava la sua soddisfazione per il nostro lavoro.

FT: *Oltre a Sasso, che era il vostro referente istituzionale, c'erano altri interlocutori privilegiati con i quali nella stesura di questo libro e di* Critica del soggetto e aporie dell'alienazione *avete avuto modo di confrontarvi? La sua stesura o la sua pubblicazione hanno contribuito a inserirvi in una comunità più ampia?*

FST: No, non direi che ci siano stati interlocutori privilegiati. Durante il lavoro nessuno ci ha aiutati o seguiti. Non chiedevamo a Sasso di leggere quello che scrivevamo perché sarebbe sembrata una provocazione, ma non lo facevamo neanche con altri, perché questi altri chi avrebbero potuto essere? Sì, l'aiuto di Valentini avrebbe forse potuto essere significativo per

quello che concerneva la filosofia del diritto hegeliana. Con Merker non abbiamo mai avuto rapporti stretti. Colletti considerava la *Kritik* un testo importante, ma non avrebbe potuto sostenere un lavoro su un testo già affidato alle cure del suo maestro Della Volpe, e comunque si occupava saggiamente di leggere, commentare e far capire *Il capitale*: non c'era ragione di chiedergli consigli su un'opera giovanile. Il giovane Marx costituiva infatti un territorio nettamente distinto da quello del Marx maturo.

FT: *Insomma, tu e Roberto vi trovavate a condividere uno stesso oggetto di studio in un contesto intellettuale e politico in pieno fermento ma in un relativo isolamento per quanto riguarda le vostre ricerche. Anche il vostro approccio era lo stesso?*

FST: La nostra comune 'marxologia' e il nostro comune marxismo nacquero dallo studio condiviso del manoscritto, ma assunsero progressivamente caratteristiche diverse in me e in Roberto. Questo processo avvenne nel fuoco del '68, in un momento in cui l'idea elementare del pensiero di Marx, secondo la quale la filosofia non è rispecchiamento ma trasformazione del mondo, apparve per la prima volta, a molti di noi, come la bussola che poteva rendere le nostre vite, coerentemente, vite di filosofi e vite di uomini politici: forse non vite di rivoluzionari, ma almeno vite di trasformatori della società. Il periodo che seguì alle nostre lauree per un verso confermò una continuità rispetto al periodo precedente, ai nostri primi anni di università e ai poli personali e culturali rappresentati dai nomi di Calogero, Sasso, Colletti, ma fu proprio attorno alla consapevolezza che prima o poi avremmo dovuto occuparci del Marx maturo che le strade cominciarono a divergere. Negli anni successivi al '70 io mi occupai intensamente di Hegel, mentre Roberto sentì più fortemente l'esigenza di passare al *Capitale*, al quale attribuiva uno spessore di verità metafisica che a me invece inquietava. Ricordo le nostre discussioni, in cui lui sosteneva che *Il capitale* era vero, e io chiedevo «ma vero in che senso?», e per lui 'vero' significava 'vero' nell'accezione che la parola 'verità' ha nel contesto di una semantica e di un vocabolario filosofico e metafisico. Non era soltanto una grande opera d'indagine e di indicazione della trasformabilità del capitalismo, ma era *vero*. Insisto su questo punto perché le prime perplessità rispetto alle riflessioni di Roberto nacquero in me proprio dall'impressione di un cortocircuito tra ciò che continuava ad apparire anche a me una grande opera analitica e rivoluzionaria, *Il capitale*, e una nozione filosofica di verità che per Roberto vi si sovrapponeva in maniera talmente forte e potente da escludere ogni altra possibilità di pensiero, come se la

verità del *Capitale* dovesse sartrianamente costituire l'orizzonte 'unico' della filosofia. Fu su questo punto che io cominciai a prendere le distanze da Roberto. Per lui, almeno ai miei occhi, l'essere marxista rappresentava il polo di una identificazione di sé con sé stesso che non poteva e non doveva essere messa in discussione, per via del suo rapporto con la verità. Di converso, e forse in maniera reattiva rispetto a quella che mi sembrava la sua posizione, io cominciai a considerarmi qualcuno che studiava Marx piuttosto che un marxista, tracciando una separazione molto netta tra i miei studi e la militanza politica, l'essere comunisti. Nel mio sentire c'era sì un nesso fra il marxismo – che restava un oggetto di interesse teorico – e l'essere comunisti, ma era un nesso molto lasco, molto laico, molto problematico: venivo dai Socialisti italiani, mi ero iscritto solo nel '72 al PCI, e non mi sentivo a mio agio nel circolo all'interno del quale l'essere comunisti sembrava comportare un'enfatizzazione dell'essere marxisti, e l'essere marxisti, a sua volta, un'enfatizzazione dell'essere comunisti.

FT: *Intendi dire che percepivi come dogmatico lo schiacciamento l'una sull'altra della riflessione teorica da una parte e della militanza dall'altra?*

FST: No, la nozione di dogmatismo resta una nozione teorica, mentre il mio problema era per così dire antropologico. La scelta del modo di essere marxisti comportava una scelta del modo di essere comunisti, e quelli che si andavano delineando erano due modi estremamente diversi di essere marxisti e comunisti. In tutto ciò c'era la questione dell'aderenza al PCI: io sono stato consigliere comunale a Civitavecchia per tanti anni e vicesegretario della sezione universitaria nel '77, negli anni terribili del terrorismo, mentre Roberto non credo si sia mai iscritto. Il mio marxismo non era un marxismo, o era un marxismo molto frenato, perché non voleva identificarsi con un marxismo che io sentivo troppo forte e comunque non mio: il mio essere comunista era l'essere iscritto al Partito comunista italiano. Roberto, credo di poter dire, aveva un atteggiamento affatto diverso sia verso l'essere marxista che verso l'essere comunista, e uno degli elementi di questa sua diversità rispetto a me era la strettissima connessione, da parte sua, tra elemento teorico ed elemento militante. E non è un caso che le nostre vie anche personali si siano ulteriormente allontanate quando col passaggio dal '68 al '77 le divergenze politiche divennero molto serie, indipendentemente dal fatto che entrambi prendessimo le distanze in maniera molto netta dalle derive terroristiche che si verificarono in quegli anni. L'episodio di Lama cacciato dall'università ci vide in un momento di violenza molto grave ci vide su due fronti molto diversi.

Questo comportò, per finire il racconto, due cose: da un lato, dopo il '77 i nostri rapporti personali si allentarono molto. Il momento in cui sentii la necessità di prendere le distanze da Roberto fu quando pensai che anche Roberto potesse in qualche modo essere solidale con gli autonomi, o che in ogni caso non tracciasse un confine sufficientemente netto rispetto alle loro posizioni. Dall'altro lato, più strettamente teorico, io cominciai ad occuparmi soprattutto di Hegel e meno di Marx. Ciò che ho scritto su Marx in quel periodo, prima dell'uscita di *Normatività e Storia*, assume un atteggiamento critico, problematico, che Roberto poteva condividere fino ad un certo punto, proprio per questa sua adesione di carattere veritativo al marxismo.

FT: *Dici che il vostro distacco personale e politico avvenne nel '77, ma i testi uscirono successivamente, cioè all'inizio degli anni '80. Le vostre divergenze non hanno dunque causato l'interruzione del lavoro comune?*

FST: Nel tempo mi sono domandato se, al di là di ogni singolo episodio, la distanza psicologica ed antropologica di cui parlavo non ci fosse sempre stata. In quel momento che ricordo ancora con una certa angoscia, tuttavia, i testi erano già in una fase di stesura molto avanzata, alla correzione delle bozze. Per questo, né io né lui pensammo mai di interrompere il testo o rinunciare alla pubblicazione. Nonostante sapessimo che si trattava di un lavoro importante e che avrebbe potuto contare molto nella nostra successiva carriera, a quel tempo eravamo più ingenui: non prendemmo la decisione di proseguire per un calcolo utilitaristico. La vera ragione che ci portò a continuare fu che nonostante ogni motivo di distanza teorica e antropologica i fatti dimostravano che eravamo in grado di trovare dei modi per ricomporre le nostre divergenze, quanto ci permise di continuare a lavorare insieme.

FT: *Al di là delle contingenze biografiche, immagino che la piega presa in seguito dal tuo interesse verso Marx sia legata anche a ragioni politiche e in senso ampio filosofiche. Nell'*Introduzione *a* Normatività e Storia *affermavi che per te si tratta, o si trattava, di «raggiungere uno strato del pensiero marxiano che ci consente di pensare con lui, ma anche contro di lui, temi centrali della storia del pensiero moderno […]: il rapporto tra natura e storia, tra norma e divenire, l'idea stessa della politica, […] il ruolo che in questo orizzonte deve essere assegnato all'etica»*[2]*. Qual era per te la posta in gioco della riconsiderazione di Marx alla luce della questione della normatività?*

[2] F.S. Trincia, *Normatività e storia. Marx in discussione*, FrancoAngeli, Milano 2000.

FST: Il mio approccio a Marx è sempre partito dal presupposto che si trattasse di uno studio scientifico, in cui la posta in gioco non era la ragione o il torto dell'autore. In questo senso, tanto il volume che ho curato insieme a Claudio Natoli quanto quello che in seguito ho curato con Stefano Petrucciani dipendono in qualche misura dal contatto con la corrente di oltre-oceano detta *Analytical Marxism*[3]. Ho sempre considerato questo approccio poco attendibile dal punto di vista storiografico non meno che da quello filosofico, perché mi è sempre sembrato chiaro che il pensiero di Marx diventa incomprensibile appena si pretende di prescindere dalla dialettica hegeliana. Al tempo stesso, esso rappresentò per me una fonte di novità e di perplessità. Questo incontro teorico rafforzò infatti la mia idea che la gabbia dell'interpretazione hegelo-marxista andasse a un certo punto superata, anche per non ripetere quanto già detto troppe volte in Italia da Mario Rossi, Nicolao Merker o Nicola Badaloni. Sia il mio approccio allo studio di Marx sia questa esigenza di superamento dell'hegelo-marxismo sono punti che mi distanziano molto da Roberto. In questa direzione anche il saggio che ho dedicato ai *Grundrisse*, e che è poi confluito nel testo *Normatività e Storia*, tentava di tracciare un'interpretazione che si smarcasse dalle vuote e reiterate formule dell'hegelo-marxismo anche grazie alla riflessione sulle fonti giovanili di Marx. Questo testo ebbe una ricezione particolarmente difficile poiché, in continuità con gli studi che svolgevo allora su Hannah Arendt, affermavo nell'introduzione che il problema di una possibile connessione tra marxismo e sistema totalitario andava necessariamente posto. D'altro canto, ritengo che in Marx la questione della normatività, dell'etica, venga in qualche misura rimossa attraverso lo svuotamento di contenuto operato sulla scorta del primato della critica dell'economia politica. Il problema etico riaffiora, certo, nel senso di una trasformazione possibile dell'agire umano, ma la negazione dell'autonomia del pensiero astratto fa sì che si tratti di un problema secondario.

FT: *Mi sembra che nel libro tu sottolineassi come lo stesso Marx avesse già individuato questo problema, considerando la rimozione dell'etica come un risultato del processo di astrazione del capitale, o sbaglio?*

FST: La mia tesi di fondo è che nella formazione giovanile di Marx fossero presenti delle solide radici normative e un forte interesse per la filosofia politica razionalista e illuminista che probabilmente aveva assorbito da

[3] *Marxismo e liberalismo. Una riflessione critica di fine secolo*, a cura di C. Natoli, F.S. Trincia, FrancoAngeli, Milano 1995; *Marx in America: individui, etica, scelte razionali*, a cura di S. Petrucciani, F.S. Trincia, Editori Riuniti, Roma 1992.

Spinoza e Rousseau, con cui intratteneva un forte rapporto. Il passaggio agli studi di economia politica, successivi ai *Manoscritti economico-filosofici del '44*, non aveva completamente cancellato questa prima formazione, le cui tracce permangono ancora all'interno del *Capitale*, che pure è tutt'altro che un'opera finalizzata alla critica della morale. La mia impressione è che da un lato Marx non riuscisse a pensare al *Capitale* a prescindere da un approccio normativo, secondo il quale l''essere' dello stato attuale non corrispondeva al 'dover-essere' della critica, ma dall'altro lato la politicità del *Capitale* fosse contemporaneamente assorbita nella dimensione della necessità storica. In altri termini, dunque, se la dimensione critica restava cruciale, la normatività veniva disciolta all'interno della necessità del divenire storico-economico.

FT: *Per concludere, mi pare che non possiamo esimerci dal ricordare la figura di Freud, l'autore al quale ti sei dedicato con maggiore assiduità negli ultimi trent'anni. Si tratta di un autore che hai affrontato da una molteplicità di prospettive: dal punto di vista del suo rapporto con le fonti e della storia degli effetti, come accade in* Freud e la filosofia*, o da quello più politico adottato nel libro su Kelsen e Freud scritto a quattro mani con Federico Ljioi*[4]*. Uno degli elementi unificanti di questo intreccio di temi e di metodi, tuttavia, mi sembra rappresentato dall'intenzione filosofica del tuo approccio e dall'interrogazione sulla possibilità di un rapporto proficuo tra psicanalisi e filosofia, come anche sulle eventuali modalità di questo rapporto. Anche se probabilmente ha poco senso parlare di un 'incontro' tra filosofia e psicanalisi, come se si trattasse di due discipline separate e reciprocamente esteriori, vorrei allora chiudere questa intervista chiedendoti come si è configurato il tuo incontro con l'opera di Freud.*

FST: I testi che ho scritto su Freud, primo tra tutti *Il Dio di Freud*[5]*,* si inseriscono nella riflessione sul rapporto tra fenomenologia e psicanalisi, soggetto che in Italia ha ricevuto scarsissimo seguito ma costituisce uno dei grandi temi della riflessione francese. Dal punto di vista biografico, i miei primi studi devono molto a una ricerca storica che mia moglie stava allora svolgendo sull'ebraismo di Freud. Se si eccettuano i lavori di David Meghnagi – sui quali nutro varie riserve – in Italia questo tema non è stato particolarmente sviluppato, mentre altrove ha ricevuto un'importanza talvolta esagerata, fino a condurre ad esempio alla lettura della psicanalisi come una scienza ebraica. In quel momento ho iniziato a riflettere sul

[4] F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010; F. Ljioi, F.S. Trincia, *L'anima e lo Stato. Freud e Kelsen*, Morcelliana, Brescia 2015.
[5] F.S. Trincia, *Il Dio di Freud*, il Saggiatore, Milano 1992.

rapporto che Freud intratteneva con il sacro, con Dio, con la figura di Mosè. Un aspetto che mi ha sempre interessato – e che ha poi determinato la prosecuzione dei miei studi filosofici su Freud – è che egli professa un convinto ateismo e tenta di dare un'interpretazione psicanalitica della religiosità, ma il motivo del sacro non viene mai completamente annullato. In altri termini la riflessione di Freud sulla religione non mi sembra arrivare mai alla radicalità di una negazione, di un totale annullamento. Il mio ultimo volume, *Freud*, mira invece a inserire a pieno titolo il pensiero di Freud all'interno della storia della cultura, mantenendo un approccio filosofico ai temi della psicanalisi. Credo infatti che Freud nasca e parli un linguaggio che si innesta all'interno di una continuità culturale e filosofica, come aveva capito meglio di tutti Thomas Mann. Al di là dei tecnicismi della disciplina, degli 'scritti tecnici' di Freud come li avrebbe chiamati Jacques Lacan, è proprio Thomas Mann ad aver delineato l'immagine più chiara del valore filosofico di Freud.

La ricerca di Roberto Finelli

Roberto Finelli ha iniziato la sua attività di ricerca dedicandosi allo studio sia dell'idealismo che del materialismo tedesco del primo Ottocento. Ha lavorato prevalentemente al nesso fra l'idealismo di Hegel e il materialismo di Karl Marx. Di quest'ultimo ha curato insieme a F.S. Trincia, a muovere dal manoscritto originario, una nuova traduzione italiana di *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts* del 1843, associando all'edizione critica del testo un commentario, ampio e analitico, con lo scopo di accompagnare il lettore nella sua difficile decifrazione. Questo volume è stata pubblicato nella collana dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma per i tipi delle Edizioni dell'Ateneo (K. Marx, *Critica del diritto statuale hegeliano*, trad. e comm. di R. Finelli e F.S. Trincia, Roma 1983). La necessità di contestualizzare i temi e le categorie dell'importante manoscritto marxiano di *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts* nell'ambito del *Vormärz* tedesco e dello *Junghegelianismus*, con particolare riferimento all'opera di Ludwig Feuerbach, aveva consentito, frattanto, la pubblicazione di un volume di saggi, anch'esso in collaborazione con F.S. Trincia, dal titolo *Critica del soggetto e aporie della alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx* (FrancoAngeli, Milano 1982).

L'approfondimento dell'opera marxiana, considerata sempre nel suo nesso problematico con l'hegelismo, ha avuto come esito la pubblicazione di una monografia dedicata alla ricostruzione critica dell'intero percorso del pensiero di Marx, dalle opere giovanili ai testi della maturità: *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx* (Bulzoni, Roma 1987). La tesi centrale di questa monografia è che l'opera della maturità di Marx si possa comprendere solo a condizione di comprendere la differenza tra un'astrazione di carattere logico-conoscitivo e un'astrazione di carattere reale. Giacché «astrazione logica» ed «astrazione reale» rimandano a due campi dell'esperienza umana profondamente

diversi e sono a fondamento di due economie con leggi e statuti non facilmente sovrapponibili, che sono da un lato l'economia conoscitiva e della produzione di generalizzazioni concettuali e dall'altro l'economia produttrice della ricchezza materiale. Sottolineare l'importanza della categoria dell'astrazione reale nell'interpretazione della modernità nell'opera matura di Marx ha significato inoltre mostrare la fragilità e l'eccessivo semplicismo dell'antropologia dello stesso Marx, presente sopratutto nelle opere del primo periodo e fondata, invece, sulla categoria umanistica di alienazione, e approfondire criticamente l'improponibilità scientifica del materialismo storico sul piano dell'interpretazione della storia.

Successivamente Finelli si è volto ad approfondire la tematica della formazione e della genesi del pensiero di Hegel. I suoi studi hanno avuto come oggetto i testi giovanili hegeliani, dove la tematica antropologica ed eticosociale mostra di essere prioritaria rispetto a quella logica e ontologica che diventerà dominante solo nella maturità della filosofia di Hegel. In particolare Finelli ha approfondito la questione di una fondazione antropologica della dialettica hegeliana nel contesto del protoidealismo tedesco e dei rapporti tra Hegel, Hölderlin e Schelling. Da questa ricerca è nata la pubblicazione di una monografia dal titolo *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, edita presso gli Editori Riuniti, Roma 1996. Questo testo è stato tradotto in lingua tedesca: *Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770-1801)*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2000.

A muovere dalle esigenze didattiche per l'insegnamento della Storia della filosofia, particolarmente nell'ambito della filosofia tedesca, Finelli ha poi pubblicato, in collaborazione con altri autori, un testo manualistico di storia della filosofia moderna e contemporanea dal punto di vista soprattutto antropologico-politico. Questo testo manualistico è uscito presso l'editore Liguori con il titolo *Le libertà dei moderni. Filosofie e teorie politiche della modernità*, Napoli 2004, e al suo interno Finelli ha curato i capitoli dedicati a Kant, Fichte, Hegel, *Junghegelianismus*, Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger.

Successivamente ha nuovamente dedicato i suoi studi al rapporto tra idealismo e materialismo tedesco con un nuovo testo centrato sul confronto tra la ricchezza e la complessità dell'antropologia hegeliana e i limiti della filosofia marxiana della storia: *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Questo testo è uscito in edizione inglese con il titolo *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx* presso la casa editrice olandese Brill di Leiden.

A latere della sue ricerche sull'antropologia di Hegel, Finelli ha esteso i suoi studi all'ambito dell'antropologia e dell'epistemologia psicoanalitica,

indagando specificamente quanto la teoria e la clinica freudiana consentino di mettere a tema un pensiero non logico-discorsivo bensì a-linguistico e 'rappresentativo'. Su questo tema ha pubblicato vari saggi, *Freud e la genesi del «pensiero»*, in «La Cultura», 3, 1992, pp. 435-451; *Mente e corpo tra due e tre*, in «Almanacchi Nuovi», 2/3, 1995, pp. 132-139; *Al di là di una logica del sì e del no*, in «Psicoterapia e Istituzioni», 1, 1998, pp. 61-76; *Le tre logiche della* Vorstellung *nella filosofia della mente di S. Freud*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», XXIV, n. 2, 2006, pp. 16-25.

Più recentemente ha pubblicato una raccolta di saggi di varia natura, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento* (Pensa MultiMedia, Lecce 2006), in cui ha riunito i suoi studi sulla fortuna della filosofia tedesca dell'800 nel dibattito etico-politico più contemporaneo e, nell'orizzonte più specifico della cosiddetta «*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*», oltre che sull'antropologia e l'etica dell'*Anerkennung* (riconoscimento).

Inoltre ha curato e introdotto per le edizioni Newton Compton una nuova traduzione di alcune delle opere più significative di Sigmund Freud (tra cui *L'Io e l'Es*, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, il *Compendio di psicoanalisi*). Nelle introduzioni a questi scritti ha esposto la sua ipotesi della presenza nell'opera di Freud di una teoria della mente basata sull'esistenza di 'tre logiche', ciascuna rispondente a una funzione specifica del nostro apparato psichico.

Infine, è tornato ancora una volta sul confronto tra Hegel e il Marx questa volta della maturità ne *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*. Marx ed Hegel sono qui ancora una volta letti insieme, sotto lo sguardo supervisore di Freud. Il libro indica così una via di fuga dal pensiero postmoderno e da quanto s'è celebrato nell'ultimo quarantennio con l'esaltazione di alterità e differenza. Contrariamente ai pensatori del decostruzionismo, si ripropongono i valori della soggettività, della sintesi e della mediazione, attraverso la messa in scena del parricidio che il Marx del *Capitale* compie del padre Hegel quando riesce finalmente a pensare la modernità al di là della metafisica che da sempre insidia il suo pensiero. Abbandonando le macchinose *coupures* di Althusser e gli arcaici marxismi della contraddizione, si getta la rete sull'Astratto Economico, che svuota di ogni senso le nostre vite, ripensando, con ciò, una possibile emancipazione.

Roberto Finelli ha svolto conferenze e periodi di studio nelle università tedesche di Berlin (Freie Universität), Bremen, Hamburg e Oldenburg. Dal 2005 è co-direttore della rivista «Postfilosofie», dedicata alla connessione tra i problemi della filosofia pratica e la tematica fichtiano-hegeliana del «riconoscimento».

È co-direttore della collana di studi filosofici «Humanities» presso l'editore Pensa MultiMedia di Lecce. È membro della Societas Hegeliana e del Comitato Scientifico del Centro studi Franco Fortini dell'Università di Siena.

Dal 2011 è direttore della rivista online di filosofia e scienze umane «Consecutio temporum. Rivista critica della Postmodernità» e della sua nuova serie, «Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità».

Pubblicazioni

1980-1990

Critica del soggetto e aporie della alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx (con F.S. Trincia), FrancoAngeli, Milano 1982.

K. Marx, *Critica del diritto statuale hegeliano*, trad. e comm. di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

Hegel e la religione, in *I filosofi e la religione*, Bulzoni, Roma 1986, pp. 41-68.

Crisi del marxismo e astrazione del lavoro, in *Macchine e Utopia*, a cura di M. Melotti, Dedalo, Bari 1986, pp. 169-180.

L'anima romantica di Marx nel «Discorso» di Napoleoni, in «Metamorfosi», II, n. 5, 1987, pp. 127-142.

Rivoluzione informatica e rapporto uomo-macchina (con R. Sbardella), in «Economia & Potere», VI, n. 1, aprile-maggio 1988, pp. 34-52.

La riflessione di Marx tra materia e forma, in *Riesame dell'idea di socialismo*, a cura di A.S. Vàsquez, Edizioni GB, Padova 1988, pp. 75-102.

Universale concreto e universale astratto nel pensiero gramsciano, in «Critica marxista», XXVI, 1988, n. 5, pp. 75-86.

Some Thoughts on the Modern in the Works of Smith, Hegel and Marx, in «Rethinking Marxism», Summer 1989, vol. 2, n. 2, pp. 111-133.

Antonio Gramsci tra Croce e Gentile, in *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990, pp. 185-196.

Marx ed Hegel tra Colletti e Severino, in «La ragione possibile», I, n. 1, maggio 1990, pp. 26-42.

Dal paradigma del lavoro al paradigma della forza-lavoro. Sulla trasformazione dei concetti di "storia" e "dialettica", in *Trasformazione e persistenza. Saggi sulla storicità del capitalismo*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 63-82.

Soggetto e differenza. Il marxismo e la filosofia del postmoderno, in «Critica marxista», XXVIII, n. 3, 1990, pp. 131-144.

Note sulla filosofia della natura e della storia in Schelling ed Hegel, in «La ragione possibile», I, n. 2, dicembre 1990, pp. 65-81.

1990-2000

La politica tra rappresentanza e rappresentazione, in «La ragione possibile», II, n. 1, estate 1991, pp. 46-63.

Production of Commodities and Production of Images: Reflections on Modernism and Postmodernism, in «Rethinking Marxism», vol. 5, n. 1, Spring 1992, pp. 44-55.

Comunismo e società civile, in «Parolechiave», n. 1, 1993, pp. 51-64.

I due marxismi di Claudio Napoleoni, in «Il pensiero economico italiano», I, n. 2, 1993 pp. 229-238.

Liberalismus, Kommunitarismus und Diskursethik in den achtizigen Jahren, in «Topos», Heft 2, Pahl-Rugenstein, Bonn 1993, pp. 151-164.

Teorie della politica tra moralità ed etica, in «Almanacchi Nuovi», I, n. 1, gennaio-luglio 1994, pp. 32-48.

Engels versus Feuerbach. Los Límites de un materialismo «empirista», in *Engels y el Marxismo*, a cura di G. Labica, F.F. Buey e J. Trias, Fundacion de Investigaciones Marxistas, Madrid 1995, pp. 87-104.

Lo Hegel jenense versus Kant: asimmetrie e ideologie, in *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, a cura di M. D'Abbiero e P. Vinci, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 9-22.

Mente e corpo tra due e tre, in «Almanacchi Nuovi», II, nn. 2-3, *Filosofia e sessualità*, marzo 1995, Lithos, Roma 1995, pp. 132-139.

Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801), Editori Riuniti, Roma 1996.

Logica analitica e logica sintetica, in «Trimestre», XXIX, nn. 1-2, *Il terzo libro del "Capitale" di Karl Marx*, 1996, pp. 13-27.

Una soggettività immaginaria, *Introduzione* a L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. IX-XXXI.

Autonomia e legittimità del socialismo, *Introduzione* a A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e filosofia*, Ediesse, Roma 1997, pp. 9-43.

La «bürgerliche Gesellschaft» nell'opera di Hegel, in *Storia, filosofia, letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 505-525.

Capital, Labour and Time: The Marxian Monetary Labour Theory of Value as a Theory od Exploitation (con R. Bellofiore), *Marxian Economics. A Reappraisal*, a cura di R. Bellofiore, vol. 1, Macmillan, London 1998, pp. 48-74.

Sull'identità di storia, politica e filosofia, in «Rivista di studi italiani», XVI, n. 1, giugno 1998, pp. 9-21.

Alcune tesi su capitalismo, marxismo e «postmodernità», in *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, a cura di L. Cillario e R. Finelli, manifestolibri, Roma 1998, pp. 11-40.

Al di là della logica del sì e del no, in «Psicoterapia e Istituzioni», IV, n. 1, *Armando B. Ferrari. Festschrift sul pensiero e l'opera*, 1998, pp. 45-60.

Gramsci filosofo della prassi, in *Gramsci da un secolo all'altro*, a cura di G. Baratta e G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. 188-199.

«Abstraktion» e «Sittlichkeit», in *Enzyklopädie Philosophie*, a cura di H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, pp. 20-23, 1475-1479.

Il presente come "soap-opera", in «atque», nn. 3-4, 2000, pp. 99-112.

Contro la metafisica del soggetto del "Manifesto" del '48, in *Il manifesto del Partito Comunista. 150 anni dopo*, a cura di R. Rossanda, manifestolibri, Roma 2000, pp. 295-314.

Classi, fantasmi e postmodernità. Istruzioni per l'uso, in «Vis-à-Vis», n. 8, settembre 2000, pp. 296-317.

"Globalizzazione": una questione astratta, ma non troppo, in «L'ospite ingrato. Annuario del Centro studi Franco Fortini», III, 2000, pp. 113-130.

Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770-1803), Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2000.

As contradições de subjetividade: 'Americanismo' e 'fordismo' em Antonio Gramsci, in «Educação em foco», vol. 5, n. 2, *Gramsci: 100 anos*, setembro-feveiro 2000-2001, Editora Universitade Federal de Juiz de Fora, pp. 53-62.

Della Volpe e la "Kritik" del 1843 di Marx, in *Galvano Della Volpe. Un altro marxismo*, a cura di G. Liguori, Edizioni Fahrenheit 451, Roma 2000, pp. 71-82.

"Abstraktion und Gesellschaft" bei Adam Smith, Hegel und Marx, in *Abstrakt und Konkret. Zwei Schlüsselkategorien des Zeitgenössischen Denkens*, a cura di E. Chitas e D. Losurdo, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2000, pp. 167-180.

2000-2010

Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto, in *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, a cura di G. Petronio e M. Paladini Musitelli, manifestolibri, Roma 2001, pp. 99-122.

Le libertà dei moderni. Filosofie e teorie politiche della modernità (con F. Papa, M. Montanari e G. Cascione), Liguori, Napoli 2003.

O "pós-moderno": verdade do "moderno", in *Ler Gramsci, entender a realidade*, a cura di C.N. Coutinho e A. de Paula Teixeira, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 2003, pp. 99-112.

Il diritto a una prassi futura, in *Globalizzazione e diritti futuri*, a cura di R. Finelli, F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani e P. Di Vittorio, manifestolibri, Roma 2004, pp. 15-28.

Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Le postmoderne: depassement ou intensification du moderne, in *L'idée d'époque historique. Die idee der historischen Epoche*, a cura di D. Losurdo e A. Tosel, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2004, pp. 73-90.

Divagazioni utopiche tra post-comunismo e nuova antropologia, in «Homo Sapiens», nn. 9-10, *Capitalismo: ideologia e conoscenza*, ottobre 2003-febbraio 2004, Teseo Editore, Roma 2004, pp. 87-108.

La scienza del Capitale come circolo del "presupposto-posto". Un confronto con il decostruzionismo, in *Sulla tracce di un fantasma. L'opera di Marx tra filologia e filosofia*, a cura di M. Musto, manifestolibri, Roma 2005, pp. 211-224.

Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della «prassi», in *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, a cura di A. Burgio, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 329-341.

Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento, in «Postfilosofie», I, n. 1, 2005, pp. 121-140.

«Astrazione e fantasmi». Di nuovo sull'attualità di Marx, in «Critica marxista», n. 4, luglio-agosto 2005, pp. 51-60.

Il conflitto di Marx: tra moderno e postmoderno, in *Conflitti*, a cura di A. Arienzo e D. Caruso, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2005, pp. 151-168.

Le tre logiche della "Vorstellung" nella filosofia della mente di S. Freud, *Introduzione* a M. De Lillo, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa MultiMedia, Lecce 2005, pp. 9-36.

Il 'postmoderno': verità del moderno, in «Annali Istituto Gramsci Emilia-Romagna», vol. 8, *Gramsci, il suo, il nostro tempo*, 2004, a cura di R. Medici, CLUEB, Bologna 2005.

La globalizzazione e la complicazione psicoanalitica del concetto di 'società', in «Echi di psicoanalisi», n. 3, 2005, Edizioni Kappa, pp. 51-64.

Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento, Pensa MultiMedia, Lecce 2005.

Le cercle du «présupposé-posé» dans Le Capital de Marx, in *Dialectique aujourd'hui*, Edition Syllepse, Paris 2006, pp. 51-58.

Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso, in *Logica e dialettica. In ricordo di Livio Sichirollo*, a cura di R. Bordoli, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 61-94.

De Marx à Hegel: du besoin à la reconnaissance. La globalitation comme dis-solution (Aufhebung) de l'américanisme, in *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen* (*Annalen der internationalen Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken*, Band 13), a cura di J.R. Zimmer e D. Losurdo, Documenta Universitaria, Girona 2006, pp. 129-148.

Frammenti per una storia filosofica dell'angoscia, in «Echi di psicoanalisi», n. 4, 2006, Edizioni Kappa, pp. 57-64.

Trame del riconoscimento in Hegel, in «Postfilosofie», III, gennaio-dicembre 2007, pp. 47-69.

Abstraction versus Contradictions: Observations on Chris Arthur's 'The New Dialectic and Marx's Capital', in «Historical Materalism», vol. 15, issue 2, 2007, pp. 61-74.

Globalizzazione come esteriorizzazione. Una nuova soggettività tra liberazione, rappresentanza e riconoscimento, in *Divenire soggetti. La nozione di soggetto tra il Novecento e l'oggi: filosofia politica, avanguardie*, a cura di S. Calzolari, Edizioni Punto Rosso, Milano 2007, pp. 69-89.

L'anima 'una e bina' di Karl Marx. Tra Gattungstheorie e Kapitaltheorie, in «Pólemos», II, n. 1, 2008, pp. 46-65.

Un marxismo «senza Capitale», in *Da Marx a Marx. Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, a cura di R. Bellofiore, manifestolibri, Roma 2007, pp. 125-142.

Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto", in *Pensare con Marx. Ripensare Marx*, a cura di C. Arruzza, Edizioni Alegre, Roma 2008, pp. 173-193.

«V. Gioberti», «I. Kant», «U. Spirito», voci del *Dizionario Gramsciano (1926-1937)*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma 2009.

The Limits and Uncertainties of Historical Materalism: An Appraisal Based on the Text of Grundrisse, in *Re-reading Marx. New Perspective after the Critical Edition*, a cura di R. Bellofiore e R. Fineschi, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 99-111.

Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1803), Pensa MultiMedia, Lecce 2010.

Perché l'inconscio non è strutturato come un linguaggio, *Prefazione* a S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, Roma 2010.

Freud, Mosè e l'ebraismo, in S. Freud, *Mosè e il monoteismo*, a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, Roma 2010.

Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo, in *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 1, *L'età del comunismo sovietico. Europa (1900-1945)*, a cura di P.P. Poggio, Jaca Book, Milano 2010.

La "scomposizione" della personalità e la funzione dell'Io come "sintesi" nell'opera di Freud, in S. Freud, *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia*, a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, 2010.

2011-2016

Epoché del corpo e astrazione della mente. Echi marxiani del lavoro postmoderno, in *Lavoro, merce, desiderio*, a cura di G. Brindisi e E. De Conciliis, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 137-154.

Riflessioni sparse su identità, negazione, alterità, in *Scarti di umanità*, a cura di F. Migliorino, il melangolo, Genova, 2011, pp. 13-35.

Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto", in «Consecutio temporum», I, n. 1, giugno 2011 <http://www.consecutio.org/2011/05/globalizzazione-postmoderno-e-%E2%80%9Cmarxismo-dell%E2%80%99astratto%E2%80%9D/> (ultimo accesso 01.11.2016).

Il declino irresistibile dell'ideologia del "postmoderno", in «Consecutio temporum», II, n. 2, febbraio 2012 <http://www.consecutio.org/2012/02/il-declino-irresistibile-dellideologia-del-postmoderno/> (ultimo accesso 01.11.2016).

Guido Calogero ed Ernst Cassirer: un incontro a distanza, in «Consecutio temporum», II, n. 3, ottobre 2012 <http://www.consecutio.org/2012/10/guido-calogero-ed-ernst-cassirer-un-incontro-a-distanza/> (ultimo accesso 01.11.2016).

Materialismo 'contra' spiritualismo. Sigmund Freud e Jacques Lacan, in «Bollettino Studi sartriani», IX, 2013, biblink editori, pp. 111-129.

Riconoscimento e impossessamento del sé, in «Parolechiave», n. 50, 2013, pp. 11-22.

Al di là del terrore. Per una nuova antropologia, in «Rivista di psicologia analitica», vol. 88, n. 36, 2013, pp. 39-50.

Filosofia e psicoanalisi. Intervista a Roberto Finelli, a cura di A. Vitolo, in «Tempo d'analisi. Paradigmi junghiani comparati», III, n. 4, 2014, Aracne, pp. 51-72.

A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx, trad. ing. di P.D. Thomas e N. Iannelli Popham, Brill, Leiden-Boston 2015 (Historical Materialism Book Series, 116).

Il disagio della "totalità" e i marxismi italiani degli anni Settanta, in *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Carocci, Roma 2015, pp. 15-28.

Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel. Intervista a Roberto Finelli, a cura di A. Garofano, in «Filosofia Italiana», 2015, <http://www.filosofia-italiana.net/wp-content/uploads/2015/07/Intervista_Finelli.pdf> (ultimo accesso 01.11.2016).

Al di là del nome del padre. Spinoza e la psicoanalisi, in «Il cannocchiale», XL, n. 2, maggio-agosto 2015, pp. 207-225.

Una rivoluzione senza terrore, *Prefazione* a M. Cappitti, *Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Hölderlin*, Editrice ZONA, Arezzo 2015, pp. 7-12.

Il Dio di Spinoza, *Prefazione* a T. Custodero, *Pensieri superflui sullo spirito ai tempi di Facebook*, Pietre Vive Editore, Locorotondo 2015, pp. 9-16.

Symposium. R. Finelli, Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel, in «Etica & Politica», vol. XVIII, n. 1, 2016, pp. 325-395 <https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/12728/1/EP_2016_1.pdf> (ultimo accesso 01.11.2016).

Mitologie e deficit antropologici nel pensiero di Marx, in «Altronovecento», n. 29, 2016.

Riflessioni sul "convivium" tra Kant e Hegel, in *Verso una società conviviale. Una discussione con Alain Caillé sul 'Manifesto convivialista'*, a cura di F. Fistetti e U. Olivieri, Edizioni ETS, Pisa 2016, pp. 139-159.

Il pensiero di G. H. Mead all'interno della Rehabilitierung der praktischen Philosophie, in *La filosofia sociale di George H. Mead*, a cura di A.M. Nieddu, Mimesis, Milano 2016, pp. 163-175.

Indice dei nomi

Abney, Keith 162n
Abramo 65
Adorno, Theodor Wiesengrund 5 e n, 130, 249 e n, 250, 251 e n, 253 e n, 254-261, 262 e n, 263 e n, 264, 265, 284, 285 e n, 297n, 327
Agostino 23 e n, 117n
Albrigo, Leonardo 197
Albrow, Martin 133
Allen, Colin 166n
Althusser, Louis 6, 223 e n, 224, 267 e n, 268, e n, 271n, 276n, 278 e n, 279 e n, 280 e n, 284, 288, 289 e n, 290 e n, 291, 292, e n, 293, 295, 296 e n, 298, 299, 300 e n, 304, 392 e n, 417, 420
Amodio, Luciano, 237n
Amoroso, Leonardo 99n
Anders, Günther 159 e n
Anderson, Chris 155n
Anderson, Joel 398n, 399n, 400n, 402 e n
Andreas-Salomé, Lou 177
Antonini, Francesca 268
Appadurai, Arjun 130, 141
Arangio-Ruiz, Vincenzo 19n
Arcuri, Carlo 393n
Arendt, Hannah 178, 191, 331, 411
Arienzo, Alessandro 422
Aristotele 75n, 191, 340
Arruzza, Cinzia 423
Arthur, Chris 379 e n
Asor Rosa, Alberto 311 e n
Assman, Jan 175
Augé, Marc 137

Bachelard, Gaston 173
Backhaus, Giorgio 335n
Backhaus, Hans-Georg 263n, 380, 381 e n, 384n, 389n
Badaloni, Nicola 411
Badiou, Alain 393, 394n, 395 e n, 396, 397 e n
Baginski, Adolf 174
Banfi, Antonio 406
Balibar, Étienne 43n, 267n, 289n, 392n
Baratta, Giorgio 421
Barbero, Carola 117n
Barker, Jason 396n
Barrow, John 186
Barth, Karl 61 e n
Battiston, Stefano 308n
Bauer, Christoph J. 92n
Bauman, Zygmunt 135
Bazzocchi, Claudio 361n
Becchi, Paolo 107n
Beck, Ulrich 130
Bekey, George A. 162n
Bellamy Foster, John 215
Bellofiore, Riccardo 338n, 371n, 375n, 381n, 384n, 385n, 420, 423, 424
Benjamin, Walter 244, 327
Benn, Gottfried 196 e n
Benoist, Jocelyn 185
Bergson, Henri 153 e n, 179, 416
Berlin, Isaiah 132
Berman, Harold J. 221n
Berr, Karsten 99n, 112n
Berthelot, Katell 186
Berthoud, Gérald 150 e n
Bertram, Georg 92n
Bettelheim, Bruno 178
Bettini, Amalia 47n
Beuthan, Ralf 92n
Bidet, Jacques 253 e n, 392n
Bihr, Alain 308, 309n
Bion, Wilfred Ruprecht 8, 177, 184, 189, 193, 196-198, 200, 201, 202 e n, 203 e n, 204n, 205, 206 e n, 207, 211, 212, 330, 357n, 361
Blum, Ernst 185
Bodei, Remo 283n
Boella, Laura 240n
Böhler, Eugen 185
Böhme, Jacob 186
Bollas, Christopher 187n, 189 e n, 190, 196, 197
Bon de Matte, Luciana 200, 206
Bonaparte, Marie 177
Bonaparte, Napoleone 271
Boni, Livio 394n
Bonomi, Carlo 174 e n
Bonsiepen, Wolfgang 96n

Bordignon, Michela 80n
Bordoli, Roberto 423
Borgna, Paola 307n, 318
Bori, Pier Cesare 175
Bosi, Alberto 73, 361n
Bosteels, Bruno 396n
Botella, César 197, 204n
Bourdieu, Pierre 311
Bove, Laurent 40n
Braudel, Fernand 311, 312
Braune, Andreas 92n
Brehmer, Karl 94n
Brentano, Franz 185
Breton, André 187
Breuer, Joseph 174,
Brindisi, Gianvito 424
Broch, Hermann 179
Brodskij, Iosif Aleksandrovič 191 e n, 198
Brunner, Otto 220n
Bruzzese, Marina 396n
Buber, Martin 186
Büching, Corinne 156n
Buci-Glucksmann, Christine 276n, 278
Buey, Francisco Fernández 420
Buonarroti, Michelangelo 176
Burgio, Alberto 307n, 422
Burkert, Walter 180
Burnham, James 253
Buzzi, Franco 59n
Bynum, Terrell Ward 166

Cacciari, Massimo 247n
Caeymaex, Florence 293n
Caillé, Alain 147n, 151n
Calasso, Roberto 180
Calogero, Guido 405, 408
Calvino, Italo 189
Calzolari, Stefano 423
Cambria, Florinda 294n
Cangiani, Michele 147n
Cantillo, Giuseppe 88n, 361n, 403n
Cantimori, Delio 375
Caporali, Riccardo 36n, 52n
Cappitti, Massimo 425
Caprioglio, Sergio 272n
Capurro, Rafael 162n
Cardano, Girolamo 69
Carnevale, Antonio 74n, 398n, 399n
Cartesio: vedi Descartes, Réne
Caruso, Dario 421
Cascione, Giuseppe 421
Cassirer, Ernst 185
Cassirer-Bernfeld, Suzanne 176, 184
Cazzaniga, Gian Mario 247n
Cecchinato, Giorgia 95n
Ceppa, Leonardo 150n, 401n
Cesa, Claudio 84n, 93n, 349n
Césaire, Aimé 229
Cesarale, Giorgio 371n
Chamla, Mino 39n
Chanial, Philippe 151n
Chaplin, Charles Spencer, *detto* Charlie 161
Chesbrough, Henry 164n
Chianese, Domenico 195n, 198n, 202n, 204n
Chiereghin, Franco 75n
Chitas, Eduardo 421
Christman, John 399
Cicerone, Marco Tullio 19
Cillario, Lorenzo 421
Cocks, Geoffrey 178
Coclite, Orazio 21
Coeckelbergh, Mark 168n
Cohn, Norman Rufus Colin 178
Coleridge, Samuel Taylor 116
Collenberg-Plotnikov, Bernadette 112n
Colletti, Lucio 321, 343, 373 e n, 380 e n, 382 e n, 405, 406, 408
Colli, Giorgio 176 e n
Coltart, Nina 197
Coltelluccio, Adalberto 80n
Conze, Werner 220n
Coriolano 18
Corneille, Pierre 117
Coutinho, Carlos Nelson 422
Cristofolini, Paolo 47n, 83n
Croce, Benedetto 118, 272, 407
Crouch, Colin 396
Cusano, Nicola 186, 327
Custodero, Teodoro 425
Cvetaeva, Marina Ivanovna 186

D'Abbiero, Marcella 420
Dadlez, Eva M. 116 e n
Dahl, Robert 317

Damásio, António Rosa 202 e n
D'Angelo, Paolo 94n, 99n, 113n
Dardot, Pierre 217n, 229n
D'Arrigo, Daniele 155n
De Bastiani, Marta Libertà 405n
de Brunhoff, Suzanne 381 e n
De Cecco, Marcello 311, 312 e n
De Conciliis, Eleonora 424
De Lillo, Massimo 422
De Lorenzis, Angela 393n
De Martino, Francesco 31 e n
de Mijolla, Alain 178
De Negri, Enrico 78n
de Paula Teixeira, Andrea 422
de Rienzo, Antonio 181
De Sanctis, Francesco 406
De Sanctis, Gaetano 11n, 22n
De Santis, Raffaella 311
De Saussure, Ferdinand 180
de Secondat, Charles-Louis (barone di La Brède e di Montesquieu) 31, 140
De Silvestris, Pia 197
de Sousa Santos, Boaventura 216n
De Toni, Gian Antonio 93n
Deaglio, Mario 313 e n
Deaton, Angus 308 e n
Debord, Guy 326, 327
Del Lucchese, Filippo 40n
Deleuze, Gilles 393 e n
Della Volpe, Galvano 406, 408
Dellavalle, Sergio 94n
Derrida, Jacques 165
Descartes, René 47 e n, 345
Desideri, Fabrizio 183, 184, 196
Dewey, John 196,
Di Vittorio, Pierangelo 422
Dilthey, Wilhelm 182
Dionigi di Alicarnasso 19, 22n, 23n
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič 191
Dreifuss, Gustav 180
Droetto, Antonio 62n
Duchamp, Marcel 194, 394
Dumézil, Georges 177
Durante, Gaetano 34n

Eagleton, Terry 269 e n, 274 e n
Eaton, Marcia Muelder 116n
Eberhard, Eichenhofer 92n, 96n
Eder, Walter 31n
Einstein, Albert 178, 180
Eldredge, Niles 174, 175n
Elefante, Fabrizio 395n
Engels, Friedrich 237, 268 e n, 269 e n, 270 e n, 271, 273, 319, 320 e n
Enz, Charles P. 185
Eraclito di Efeso 73, 85n
Escher, Maurits Cornelis 391

Fabiani, Carla Maria 85n
Fanon, Frantz 229
Farina, Mario 93n, 108n
Feagin, Susan L. 116n
Febvre, Lucien 311
Fédida, Pierre 197
Feenberg, Andrew 168n
Fees, Konrad 92n
Feltham, Oliver 396
Ferrari, Armando 200, 201 e n
Ferrari, Jean 307n
Ferro, Antonino 203
Feuerbach, Ludwig 268, 333, 415
Fichte, Johann Gottlieb 416
Fiedler, Konrad 126
Fimiani, Mariapaola 182
Finelli, Roberto 5, 6 e n, 7 e n, 8, 80n, 85n, 88 e n, 155, 156 e n, 160, 167 e n, 170 e n, 177, 184 e n, 198 e n, 263n, 267 e n, 268 e n, 269 e n, 280 e n, 302, 303 e n, 320 e n, 321, 325, 326 e n, 327, 328, 330, 331, 333, 334, 335 e n, 336 e n, 337 e n, 338 e n, 339, 340n, 341-344, 345 e n, 346-348, 350, 351, 352 e n, 353, 354n, 355 e n, 356, 357 e n, 358 e n, 359 e n, 360, 361 e n, 363, 366, 368 e n, 369, 371, 372, 373 e n, 374-376, 377 e n, 378 e n, 379, 380, 382, 383, 384 e n, 385 e n, 386, 387n, 389n, 391 e n, 392 e n, 393 e n, 394 e n, 395, 396 e n, 397 e n, 398 e n, 399 e n, 400 e n, 401 e n, 402, 405 e n, 406, 415-417, 419-422, 424
Fineschi, Roberto 424
Fistetti, Francesco 149n, 151n, 422, 425
Flaubert, Gustave 292 e n
Flechsig, Paul Emil 181

Fliess, Wilhelm 175, 188
Florenskij, Pavel Aleksandrovič 183
Floridi, Luciano 156n, 163, 166 e n, 167, 169 e n
Flournoy, Théodore 181
Fontana, Alessandro 393n
Fontana, Andreina 197, 204n
Foucault, Michel 182, 190, 191, 298, 396, 397 e n
Fortini, Franco 417
Fraccaro, Plinio 19n
Fraenkel, Carlos 37n
Francesco, papa (Jorge Mario Bergoglio) 153
Franchini, Stefano 395
Frank, Daniel H. 39n
Frankl, Viktor Emil 178
Fraser, Nancy 129n, 131, 137
Frege, Gottlob 175, 180
Freud, Sigmund 8, 165, 169, 173-175, 176 e n, 177-184, 188 e n, 189, 195, 196, 198, 200, 201, 202 e n, 204, 205, 207, 330, 361, 391, 396, 412, 413, 416, 417, 424
Friedländer, Saul 178
Frigo, Gian Franco 73n
Frison, Guido 160n, 372
Frosini, Fabio 268n, 277n
Fukuyama, Francis 132, 134, 159n

Gallese, Vittorio 184
Gallino, Luciano 307 e n, 308 e n, 312, 313 e n, 314 e n, 315, 318 e n, 319, 396n
Gambaro, Fabio 311n
Gandhi, Mohandas Karamchand, *detto* Mahātmā 229
Garelli, Gianluca 96n
Garofano, Ambrogio 425
Gay, Peter 176, 177
Gebur, Thomas 263n
Georgescu-Roegen, Nicholas 383 e n
Gerardi, Giovanni 92n
Geremia 49n
Gerratana, Valentino 267n
Gershenfeld, Neil 156n, 157, 163n
Gethmann-Siefert, Annemarie 94n, 99n, 112n
Giannantoni, Gabriele 85n
Gianquinto, Alberto 406
Giddens, Anthony 133
Ginzburg, Andrea 312
Girard, René 180
Giosi, Marco 92n
Giovanni 49n
Glattfelder, James B. 308n
Godbout, Jacques T. 150 e n
Gödde, Christoph 262n
Godelier, Maurice 311
Godesberg, Bad 262
Godin, Christian 292n
Goethe, Johann Wolfgang 95n, 103, 188, 196
Goldmann, Lucien 284
Goonewardena, Kanishka 300n
Gould, Stephen Jay 189 e n
Gramsci, Antonio 267 e n, 268 e n, 269-271, 272 e n, 273, 274, 275 e n, 276 e n, 277, 278, 279 e n, 280 e n, 281, 298 e n, 303, 320, 321, 353
Graziani, Augusto 380, 381 e n
Green, André 187 e n
Gregoratto, Federica 76n
Grijalva Jiménez, Agustín 216
Gross, Otto 176
Grossberg, Lawrence 284n, 300n
Grosso, Giuseppe 31n
Grotsch, Klaus 93n
Grotstein, James S. 203, 207 e n
Grottanelli, Cristiano 180
Groys, Boris 394, 395 e n
Grozio, Ugo 67
Guarino, Laura 397n
Guattari, Felix 393 e n
Gueroult, Martial 46n
Guerra, Augusto 405, 406
Guicciardini, Francesco 15 e n
Guidi, Manuel 262n
Gurría, Ángel 307n

Habermas, Jürgen 129n, 130, 131, 141, 150 e n, 398, 401 e n
Hansen, A 398n, 402n
Heede, Reinhald 96n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 6, 7, 73 e n, 74 e n, 75, 76 e n, 77, 78 e n, 80 e n, 81, 82n, 84 e n, 85 e n, 86, 87, 88 e n, 89, 90n, 91n, 92n, 93 e n, 94 e n, 95 e n, 96 e n, 97, 98, 99 e n, 100-103, 104 e n, 105, 106,

107 e n, 108-111, 112 e n, 113, 129, 152, 156n, 165, 167, 168n, 169, 177, 184, 197, 221 e n, 222 e n, 223, 224 e n, 225, 227 e n, 259, 268, 283 e n, 284n, 289, 290, 291, 304, 327, 328, 334, 336, 345-348, 349 e n, 354n, 358n, 361 e n, 362n, 370-372, 383, 391, 403 e n, 408, 410, 415-417
Heidegger, Martin 27 e n, 165, 197, 249, 259, 363, 416
Heinrich, Michael 373 e n, 389n
Heisenberg, Werner Karl 180
Hénaff, Marcel 152 e n, 183 e n
Héritier, Françoise 311
Herling, Marta 358n, 420
Hillman, James 197
Hobbes, Thomas 15, 54n, 130, 138, 222n
Hobsbawm, Eric 319, 320 e n
Hoffmeister, Johannes 93n, 403n
Hogeman, Friedrich 93n
Hölderlin, Friedrich 84, 85n, 104, 187, 190, 197, 416
Holorenshaw, Henry 225n
Homer, Sean 297n
Honneth, Alex 74n, 88, 89n, 129n, 131, 137, 161n, 330, 396n, 398 e n, 399 e n, 400 e n, 401, 402 e n, 403
Horkheimer, Max 252, 254, 262n
Hubert, Henri 180
Huhn, Tom 252n
Hunaydi, Mark 149, 150n
Huntington, Samuel Phillips 132, 134, 137, 142
Husserl, Edmund 165, 179, 185, 416
Hyppolite, Jean 81n, 93n

Iannelli, Francesca 99n, 106n, 107n, 112n
Iannelli Popham, Nicola 425
Ilting, Karl-Heinz 94n
Inglese, Giorgio 14 e n
Ingrao, Bruna 406
Inkova, Olga 150n
Izzo, Francesca 268n

Jaeschke, Walter 93n
Jaffé, Aniela 181, 182n
James, Susan 38n
James, William 179, 202 e n
Jameson, Fredrich 129n, 284n, 285 e n, 287, 297n, 298, 299 e n, 300 e n, 301 e n, 304 e n
Jaquet, Chantal 43n, 50n
Jarvis, Simon 252n
Jaspers, Karl 144
Jay, Martin 283 e n, 285n, 297n
Joyce, James 179
Jung, Carl Gustav 173, 174 e n, 176, 177, 179, 180 e n, 181, 182 e n, 183, 185 e n, 186 e n, 197

Kafka, Franz 179
Kandel, Eric 176
Kant, Immanuel 6, 75n, 89, 96, 109, 125, 132, 140, 142, 165, 173, 182, 196, 197, 200 e n, 391, 402, 416
Kantorowicz, Ernst 327
Kaufmann, Stephan 311n
Kautsky, Karl 233
Kavafis, Costantinos 91
Kelsen, Hans 412
Kieran, Matthew 116n
Kierkegaard, Søren Aabye165, 395, 416
Kinkle, Jeff 301n
Kisner, Matthew J. 47n
Klein, Melanie 201, 205, 215n
Koestler, Arthur 178
Kojève, Alexandre 73n
Korichi, Mériam 46n
Kovakovich, Karson 116 e n
Kovel, Joel 215n
Koselleck, Reinhart 220n
Krader, Lawrence 218n
Krause, Gerhard 91n
Krauss, Karl 195
Krugman, Paul 311
Kuznets, Simon 310 e n
Kwon, Jeong-Im 93n, 99n, 107n
Kyburz, Mark 180n

Labica, Georges 420
Labriola, Antonio 271, 420
Lacan, Jacques 184, 298, 327, 392n, 396, 413
Lagrée, Jacqueline 47n
Lama, Luciano 409
Lamarque, Peter 115
Lambert, Jean 186

Landshut, Siegfried 147
Lange, Konrad 127
Latouche, Serge 132
Latour, Bruno 284n
Laudani, Raffaele 262n
Laux, Henri 33n, 36n
Lavagetto, Mario 196
Laval, Christian 217n, 229n
Lavigne, Jean-François 179 e n
Laville, Jean-Louis 147n
Lebrun, Jean-Pierre 362n
Lefebvre, Henri 284, 285 e n, 286 e n, 287 e n, 288, 290, 291 e n, 298, 300, 301, 302 e n, 304
Leghissa, Giovanni 161n
Lemmens, Willem 38n
Lemoine, Françoise 312 e n
Lenin, Vladimir Il'ič Ul'janov, *detto* 232, 238, 272 e n, 345, 396
Lennert, Rudolf 91n
Leoni, Federico 194, 195n
Leopardi, Giacomo 195 e n
Lepri, Stefano 313 e n
Lessing, Gotthold Ephraim 57, 67, 68 e n, 69 e n, 70 e n, 71, 110
Levi, Giovanni 312 e n
Levi, Primo 178
Lévi-Strauss, Claude 183 e n, 311
Lévinas, Emmanuel 173
Lévy-Bruhl, Lucien 182
Lewis, David 166n
Lewis, John 292n
Li Vigni, Fiorinda 314n
Lichtenstein, Ernst 91n
Lickierman, Meira 196
Liguori, Guido 279n, 421, 423
Lin, Patrick 162n
Lipps, Theodor 126
Lisanti, Guglielmo 405
Livio, Tito 14, 16, 17, 19-23, 30
Ljioi, Federico 412 e n
Lo Iacono, Antonio 89n
Lobrano, Giovanni 31n
Locke, John 225 e n, 226, 227
Lombardi, Franco 406
Lombardi, Riccardo 201n
Lonitz, Henri 262n
Losurdo, Domenico 247n, 307n, 421-423
Lucrezio Caro, Tito 158
Lukács, György 231, 232 e n, 233 e n, 234-238 e n, 239, 240 e n, 241 e n, 243, 244, 246, 247 e n, 248 e n, 255, 263 e n, 284, 296n, 297n, 325
Luporini, Cesare 268n
Lutero, Martin 57, 58 e n, 59 e n, 60, 61 e n, 62, 71
Luxemburg, Rosa 232, 237 e n, 238, 243, 244
Lynch, Kevin 300
Lyotard, Jean-François 134, 298n

Machiavelli, Niccolò 11 e n, 12, 13, 14 e n, 15-19, 21-26, 28, 30-32
Malinconico, Angelo 180
Manacorda, Giorgio 187 e n, 196
Mancina, Claudia 74n, 267n, 280n, 289n
Manganaro, Paolo 241n
Mann, Thomas 413
Marcuse, Herbert 262 e n
Marini, Giuliano 78n, 93n
Marte, Barbara 74n
Martone, Mario 186
Marx, Karl 6, 7, 147, 156n, 160, 165, 167, 169, 170, 178, 184, 216, 217, 218 e n, 219, 227 e n, 228, 234, 249-251, 252n, 255, 257-259, 263 e n, 264, 265, 268 e n, 269 e n, 270 e n, 272-274, 288, 292, 296n, 298, 319, 320n, 325, 327, 328, 333, 334, 335 e n, 336 e n, 337n, 338 e n, 339 e n, 340-343, 344 e n, 345, 347, 348, 354n, 356, 364-366, 371-380, 381 e n, 382-387, 389, 391, 395, 396, 405n, 406-412, 415-417, 419
Masson, Jeffrey Moussaieff 176n
Mastrocinque, Attilio 31n
Masullo, Aldo 183, 184 e n
Matheron, Alexandre 41n, 47n
Maucourant, Jérome 147n
Mauss, Marcel 151n, 152, 153 e n, 180, 182, 183
Mayer, Jacob-Peter 147
Mazzarino, Santo 19 e n
McGuire, William 176n
Mead, George Herbert 399
Medici, Rita 421

Meghnagi, David 412
Mehring, Franz 270
Meinecke, Friedrich 27 e n
Meinong, Alexius 117n, 127
Melamed, Yitzhak Y. 43n
Melantone, Filippo 61
Melman, Charles 362
Meltzer, Donald 183, 184, 196, 197
Melotti, Marco 418
Mencucci, Vittorio 286n
Merker, Nicolao 70n, 73n, 381n, 407, 408, 411
Merleau-Ponty, Maurice 183, 194
Merlo, Anna Maria 308n
Meskin, Aaron 116 e n
Messori, Marcello 376 e n
Micelli, Stefano 155n
Miegge, Giovanni 61n
Migliorino, Francesco 424
Mignini, Filippo 48n, 52n
Miller, Frank 181, 182
Miqueu, Christophe 43n
Mitscherlich, Alexander 177
Momigliano, Arnaldo 18, 19n, 24
Mommsen, Theodor 19, 21
Money-Kyrle, Roger 180
Moni, Arturo 84n
Montag, Warren 43n
Montanari, Marcello 422z
Montesquieu: vedi de Secondat, Charles-Louis
Moor, James H. 166n
Moreau, Pierre-François 34n, 39n, 41n, 50n
Morfino, Vittorio 37n, 39n, 40n, 290n
Morgan, Lewis Henry 218 e n
Morris, William 219
Mosè 40n, 41, 43, 49n, 62, 65 e n, 66, 175, 176, 413
Müller, Gerhard 91n
Mumford, Lewis 314
Müntzer, Thomas 225, 228
Musatti, Cesare Luigi 188n
Musso, Luisa 178 e n
Musto, Marcello 268n, 422

Nadler, Steven 37n
Nagel, Thomas 199 e n
Nagenborg, Michael 162n
Napoleoni, Claudio 363 e n, 364, 365 e n, 366, 367, 368n, 380 e n
Natoli, Claudio 411 e n
Natorp, Paul 185
Negri, Antonio, *detto* Toni 379
Negt, Oskar 129n, 130, 131, 138
Nelson, Cary 284n, 300n
Neumann, Eric 177
Nicole, Pierre 117 e n
Nicolini, Fausto 23n
Nida-Rümelin, Julian169n
Nieddu, Anna Maria 426
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 165, 180, 182, 189, 254, 396, 416
Nolte, Ernst 178
Nora, Pierre 149n
Norden, Eduard 176
Novak, David 39n

Obino, Salvatore 47n
Ogden, Thomas H. 197, 203
Olivieri, Ugo 425
Omero 100, 101
Origene 83n
Ortona, Guida 312
Ozoun, Mona 149 e n

Packer, Mark 124n
Paladini Musitelli, Marina 421
Palliccia, Daniela 181
Palmarocchi, Roberto 15n
Panikkar, Raimon 188 e n, 189, 190
Papa, Franca 422
Pareto, Vilfredo 277n
Parkinson, George Henry Radcliffe 37n
Pasquali, Giorgio 20
Pastore, Luigi 263n
Paternò, Cristiana 396n
Paul, Jean 110
Pauli, Wolfgang 184, 185
Paulsen, Friedrich 91n
Peck, John 180n
Peirce, Charles Sanders 186
Pennacchi, Laura 313, 314n
Perticari, Paolo 395n
Petherbridge, Danielle 398n
Petronio, Giuseppe 421

Petrucciani, Stefano 285n, 315, 316 e n, 317, 318, 411 e n
Pfefferkorn, Roland 308, 309 e n
Phillips, Adam 176
Piana, Giovanni 232n
Piketty, Thomas 307n, 309, 310 e n, 311, 314
Pippin, Robert Buford 74n
Pirandello, Luigi 179
Piromalli, Eleonora 253n
Pizzorno, Alessandro 137
Platone 117 e n, 141, 191
Pleines, Jürgen-Eckardt 92n
Plutarco di Cheronea 14, 19, 73, 85n
Pöggeler, Otto 91n
Poggio, Pier Paolo 424
Polanyi, Karl 147 e n, 148, 149, 151, 152
Pole, Reginald (cardinale) 13
Polka, Brayton 33n
Polverini, Leandro 31n
Poncet, Sandra 312 e n
Pontalis, Jean-Bertrand 194, 195 e n
Popper, Karl 283
Postigliola, Alberto 307n
Postone, Moishe 129n
Pulcini, Elena 151n

Raciti, Giuseppe 248n
Radford, Colin 115 e n
Raimondi, Fabio 27n
Ranchio, Filippo 76n
Rancière, Jacques 329
Ravaioli, Carla 365n
Rawls, John 131, 138, 149 e n, 398
Reale, Mario 358n, 406, 420
Recchia Luciani, Francesca Romana 422
Redolfi Riva, Tommaso 263n, 381n
Reichelt, Helmuth 263n, 389n
Rein, Wilhelm 91n
Ricardo, David 234
Ricci, Maria Teresa 393n
Ricci, Valentina 95n
Rickert, Heinrich 182
Rickman, John 205
Ries, Julien 180
Rilke, Rainer Maria 177, 186, 188
Ritter, Gerhard 13n
Ritter, Joachim 91n, 221 e n
Rizzolatti, Giacomo 184
Robert, Marthe 177
Robertson, Roland 130
Rodano, Franco 365 e n
Rosenberg, Robert 169n
Rosenthal, Michael A. 43n, 49n, 52n
Rossanda, Rossana 421
Rossi, Mario 411
Rossi-Landi, Ferruccio 274 e n
Roudinesco, Élisabeth 176
Rousseau, Jean-Jacques 96, 225 e n, 227 e n, 412
Rózsa, Erzsébet 107n
Rubin, Isaak Il'ič 377 e n, 378 e n, 380, 381
Rudin, Josef 185
Rudolf, Günther 225n

Salsano, Alfredo 150n
Salvadori, Stefania 197
Salvucci, Pasquale 247n
Samuele 65
Sandel, Michael 159
Sanders, J.W. 166n
Sandkühler, Hans Jörg 156n, 421
Sanguinetti, Federico 95n
Santini, Ugo 149n
Sartre, Jean-Paul 165, 284, 288 e n, 289, 291, 292 e n, 293 e n, 295 e n, 296, 297 e n, 298, 299, 304
Sasso, Gennaro 11n, 405-408
Savinio, Alberto 195
Sbardella, Vittorio 378 e n, 385 e n, 420
Scevola, Mucio 21
Schär, Hans 185
Schiller, Johann Christoph Friedrich 95n, 96, 111
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 416
Schopenhauer, Arthur 177, 182, 416
Schorske, Carl Emil 176
Schreber, Daniel Paul 181
Schwab, Dieter 220n
Seelmann, Hoo Nam 94n
Sévérac, Pascal 43n
Severino, Emanuele 364 e n
Shah, Huma 162n
Shamdasani, Sonu 180n, 181 e n
Shannon, Claude 165 e n

Siani, Alberto L. 107n, 108n, 112n
Sibertin-Blanc, Guillaume 291 e n, 292 e n
Sichirollo, Livio 247n
Silvestri, Domenico 181
Simmel, Georg 327
Sina, Mario 52n
Sini, Carlo 196
Smith, Adam 358n
Socrate 145, 191
Sohn-Rethel, Alfred 352
Solinas, Marco 396n
Sombart, Werner 264
Sorel, Georges Eugène 277n
Spengler, Oswald 248 e n
Spielrein, Sabina 181, 182
Spinella, Mario 249n
Spinoza, Baruch 8, 33 e n, 34n, 37n, 38, 39, 41, 42, 43n, 45, 47, 49n, 52n, 53, 54n, 55, 62 e n, 63-65, 68, 83n, 177, 182, 412
Spivak, Gayatri Chakravorty 130
Stecker, Robert 117 e n
Stein, Edith 179
Steiner, George 186
Steinhart, Eric 166n
Stiglitz, Joseph Eugene 309 e n, 311n
Stolze, Ted 43n
Strauss, Leo 36n
Strazzeri, Irene 399n
Stützle, Ingo 311n
Suhamy, Ariel 43n
Szabó Gendler, Tamar 116 e n

Tagliagambe, Silvano 180, 181
Tassi, Adriano 361n
Testa, Italo 76n, 80n
Texier, Jacques 307
Thaulow, Gustav Ferdinand 91n
Thomas, Peter D. 424
Thompson, Edward Palmer 138, 161n
Tiedmann, Rolf 5n
Tomba, Massimiliano 382 e n
Tönnies, Ferdinand 148
Toscano, Alberto 284n, 301n
Tosel, André 35n, 36n, 421
Totaro, Pina 33n, 50n
Toto, Francesco 50n, 67n, 371n, 375, 405n
Toulmin, Stephen Edelston 176
Trias, Juan 420
Trincia, Francesco Saverio 405n, 407, 410, 411n, 412n, 415, 419
Tronti, Mario 379
Turchetto, Maria 290n
Turing, Alan 162 e n

Ünal, Deniz 312 e n

Vacca, Giuseppe 232n, 303n, 425
Valentini, Francesco 74n, 84n, 85n, 406, 407
Valentini, Tommaso 398n
Valenza, Pierluigi 74n
Vallini, Cristina 181
Vàsquez, Adolfo Sanchez 419
Verbeek, Peter-Paul 164n, 168n, 169n
Verbeek, Theo 47n
Vergine, Adamo 194, 196
Verra, Valerio 73n
Vico, Giambattista 18, 19, 23n, 24 e n
Vieweg, Klaus 92n, 107n
Vigna, Ferruccio 181n
Vinci, Paolo 74n, 420, 424
Vinciguerra, Lorenzo 33n
Vischer, Robert 126
Visentin, Stefano 38n, 40n
Vitale, Maria 118n
Vitali, Stefania 308n
Vitolo, Antonio 176n, 181n, 185n, 425
Volkelt, Johannes 126, 127 e n
von Berlichingen, Götz 103
von Franz, Marie-Louise 177, 183-185
von Hartmann, Eduard 108 e n, 124n
von Leibniz, Gottfried Wilhelm 70n, 177, 182, 200
von Schlegel, Friedrich 99n
von Sickingen, Franz 104
von Trotta, Margarethe 178
Voza, Pasquale 423

Wagner, Wilhelm Richard 182
Walker, Leslie J. 13
Wallach, Wendell 166n
Walter-Herrmann, Julia 156n
Walton, Kendall L. 115 e n
Warburg, Aby Moritz 196
Warwick, Kevin 162n

Weaver, Warren 165n
Weber, Max 143, 241, 307
Weinberg, Jonathan M. 116 e n
Weisser-Lohmann, Elisabeth 93n
Werblowsky, Raphael Jehuda Zwi 185
Weston, Michael 115n
Wilson, Catherine 117 e n
Wilson, Thomas Woodrow 272
Winckelmann, Johann Joachim 104
Winnicott, Donald Woods 182, 183n, 203 e n
Winstanley, Gerrard 217, 225, 228
Witasek, Stephan 127 e n
Wittgenstein, Ludwig Josef Johann 155 e n, 180, 186, 191 e n, 192-194, 203, 396
Wolff, Antonia Anna, *detta* Toni 185
Worms, Frédéric 153n

Yakira, Elhanan 46n
Yerushalmi, Yosef Hayim 176, 177
Yovel, Yirmiyahu 49n
Young, Iris 318

Zac, Sylvain 38n
Zambrano, Maria 188 e n
Zbinden, Hans 185
Zenkert, Georg 91n
Zimmer, Jörg 423
Zimmerman, Robert 121
Žižek, Slavoj 343n
Zwingli, Huldrych 61

Questo volume intende onorare il percorso scientifico di Roberto Finelli e testimoniare la solidale amicizia degli autori nella diversità dei loro interessi scientifici. Esso è strutturato in tre sezioni che tengono conto dei temi che stanno più a cuore allo studioso romano: la capacità del moderno di anticipare, interpretare e interrogare il presente (Sezione Moderno/Post-moderno); la pluralità oggi neglettamente dimenticata dei marxismi, con cui egli si è invece costantemente confrontato (Sezione Marxismi); infine, una sezione che corrisponde a un tratto caratteristico della personalità umana e scientifica di Roberto Finelli: la predilezione per il confronto e il dialogo (Sezione In Dialogo). Questo volume non vuole omaggiare solo l'impegno scientifico e didattico già esercitato dentro e fuori le aule universitarie, ma anche l'inizio delle nuove vie di riflessione che un intellettuale impegnato come Roberto Finelli non potrà fare a meno di esplorare.

Mariannina Failla è professore Associato in Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo dell'Università degli studi Roma Tre. Studiosa del pensiero tedesco fra il '700 e il '900, ha pubblicato numerosi saggi su Kant, Dilthey, Brentano, Husserl, Gadamer, Freud e Th. Wiesengrund Adorno. Fra i suoi libri più recenti si ricordano: *Gadamer als Platon-Interpret: Die Musik* (Peter Lang, 2009); *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762* (Quodlibet, 2012); *Poter agire. Letture kantiane* (ETS, 2012); *Posibilidad, existencia, libertad. Uno estudio en el Kant precritico* (CKT e-books, 2017).

Francesco Toto è ricercatore in Storia della filosofia presso l'Università di Roma Tre. I suoi studi si sono concentrati soprattutto sulla storia della filosofia moderna, su autori come Hobbes, Spinoza, Rousseau, Helvétius e Dom Deschamps. A Spinoza ha dedicato una recente monografia, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza* (Mimesis, 2015).

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI