

Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità



Verità e politica
Numero 7 - Dicembre 2014

Direttore editoriale:

Roberto Finelli

Redazione:

Sergio Alloggio, Massimo Capitti, Mico Capasso, Valerio Carbone, Cristina Corradi, Lorenzo Dorelli, Michela Russo, Jamila Mascat, Oscar Oddi, Emanuele Profumi, Francesco Toto.

Comitato scientifico di referaggio:

Jacques Bidet (Paris X), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Roma - La Sapienza), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS-Lyon), Mario Pezzella (Scuola Normale - Pisa), Emmanuel Renault (ENS-Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma - La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti - Brescia), Massimiliano Tomba (Univ. Padova).

Progetto grafico a cura di Valerio Carbone

ISSN: 2239-1061

Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutio.org

NUMERO 7 - DICEMBRE 2014

a cura di Giovanni Campailla, Guido Grassadonio e Roberto Bravi

G. Campailla, G. Grassadonio, R. Bravi, *Tra la verità e la politica: la possibilità della critica* (p. 1)

HEGELIANA

G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi* (p. 11)

R. Finelli, *Dalla "Rappresentanza" alla "Rappresentazione": l'involuzione della politica nel capitalismo flessibile* (p. 19)

MARXIANA

M. Lowy, *Lucien Goldmann, la scommessa socialista di un marxista pascaliano* (p. 25)

S. Haber, *La reinvenzione dell'alienazione nell'epoca della rivoluzione digitale* (p. 38)

R. Jaeggi, *Il punto di vista della teoria critica: riflessioni sulla rivendicazione di obiettività della teoria critica* (p. 48)

R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale tra Marx e Hegel* (p. 82)

FREUDIANA

D. Tarizzo, *Sofferenze ontologiche: un approccio clinico al materialismo* (p. 62)

P. Bowman, *Come non leggere Žižek* (p. 92)

STORIA DELLE IDEE

F. Gros, *Soggettività e Verità: alcuni concetti inediti* (p. 105)

F. Giardini, *Verità e politica, tra necessità e contingenza. Hannah Arendt e Simon Weil* (p. 111)

F. Raimondi, *Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica* (p. 119)

P. Giuffrida, *Natura e verità. La politica a partire dalla descrizione aristotelica del mondo* (p. 135)

J. Scheren, *Il concetto di amore in Spinoza* (p. 114)

LESSICO DELLA POSTMODERNITÀ

G. Pisani, *Politica e verità nel post-fordismo* (p. 156)

PRIME PROVE E SAGGI GIOVANILI

M. Costantini, *L'idealismo trascendentale come immaginismo idealistico. Excursus sulla Critica della ragion pura* (p. 162)

V. Carbone, *Husserl e le "Scienze del male". Considerazioni etiche e fenomenologiche* (p. 174)

RECENSIONI, DISCUSSIONI E AUTOCRITICHE

M. Marangio, *Recensione a Kritik von Lebensformen di Rahel Jaeggi* (p. 192)

P. Lorenzini, *Recensione a Storia e libertà: quattro passi con Hegel e Tolstoj* (p. 196)

G. Aloisio, *Recensione a "Paure della contemporaneità", Rivista di psicologia analitica, n. 36* (p. 199)

M. Failla, *L'umanesimo socratico. Note su Francesco Fistetti. Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi, D'Anna Editore, Firenze-Messina 2013* (p. 202)

Tra la verità e la politica: le possibilità della critica

A cura di Giovanni Campailla, Guido Grassadonio, Roberto Bravi

1. Critica, verità, politica

Analizzare la relazione tra verità e politica è un compito vasto, le cui molteplici implicazioni un numero di rivista non potrebbe certamente esaurire. Ciò perché la rivendicazione della verità è sempre stata in politica un'arma potente, a tal punto da interessare in maniera, si potrebbe dire, *fondativa* la riflessione filosofico-politica. Accanto alla domanda su cosa sia autenticamente la verità, si pone infatti il quesito su *chi detenga* la verità o su *come si produca* la verità. È questo il motivo per cui la verità – nel senso della sua attribuzione e della sua pretesa – ha incessantemente costituito il nodo attraverso cui articolare tanto una politica che attesti un ordinamento della verità, quanto una politica che invece ne formuli la sua critica.



La questione generale che, a partire dal rapporto verità-politica, la maggior parte dei saggi presenti nel numero cerca di tracciare è la seconda, e cioè: come articolare una critica all'esistente nel tempo presente? Ma simile questione apre un ampio ventaglio di problemi: quali strumenti, riorientamenti metodologici e categorie di riferimento ci servono; cosa una tale critica deve mettere in campo; cosa essa può e non può fare; quali errori non deve ripetere?

Il tema a cui cerca di rispondere il numero è dunque la maniera in cui la critica incontra il rapporto tra verità e politica. O, se vogliamo: con quale fondatezza, la verità della critica può opporsi alla verità fattuale della politica, ossia ciò che si definisce generalmente con il nome di *realtà*? L'incontro/scontro tra i due poli, a sua volta, si può declinare in questi termini: quale verità/realtà sarà opportuno indagare per mettere in campo una critica effettiva del potere; in che modo essa dovrà essere indagata; quali strumenti cognitivi del passato sono ancora fecondi; e che tipo di rivendicazione della verità sarà necessario mettere in campo?

Così, passando in rassegna problematiche e concetti intrinsecamente connessi a questo rapporto, cercheremo di mostrare, lungo le righe del presente editoriale, come, fra le altre, la questione della critica si ponga in qualche modo come l'interstizio *tra* la verità e la politica, ridefinendo ogni volta in maniera diversa il significato stesso di entrambi i termini. E dunque come da questa strada si entri

da una porta principale dentro dibattiti ancora oggi vivi e infiammati. Talmente attuali e discussi che sarebbe presuntuoso immaginare di aver rappresentato l'intera costellazione delle posizioni contemporanee con il presente numero. Ma abbiamo l'ambizione di dire che l'insieme dei saggi qui presentati non soltanto esprimano bene la vastità del tema (senza chiuderla), ma riescano anche a costruire due o tre percorsi diversi per provare a dare risposte effettive alle questioni.

2. *Fondare la critica?*

Il difficile nodo che ad una teoria critica¹ si pone di fronte nel momento in cui incontra il rapporto verità-politica, è quello del suo bisogno o meno di fondarsi. L'alternativa che qui si apre per il nostro discorso sulla possibilità interstiziale della critica, può essere così sintetizzata: è in ogni caso necessario un riferimento ad una normatività che giustifichi una specifica ontologia *oppure* una critica, per esser tale, deve uscire dalla ricerca della sua validità orientandosi verso un discorso a-normativo e polemico nei confronti di una qualsiasi ontologia sociale? E se ci si orienta verso un'ontologia o una normatività, quale scegliere e sulla base di quali valutazioni?

2.1.

Nel numero una prima maniera di accostarsi alla questione relativa alla necessità o meno per la critica di fondarsi in maniera veritativa, è quella tracciata dall'articolo di Davide Tarizzo: *Sofferenze ontologiche: un approccio clinico al materialismo*. In esso viene presentata una distinzione fra l'*approccio clinico* e l'*approccio operativo* alla società, ovvero fra una diagnosi dei malesseri sociali e la mera descrizione del suo funzionamento. Un approccio clinico, per Tarizzo, non ha bisogno di una tensione normativa, perché «non implica alcuna conoscenza descrittiva o prescrittiva del buon funzionamento della macchina sociale». Non occorre allora definire, per intenderci, cosa sia il «sano», la «salute sociale»: «Per studiare le disfunzioni sociali non occorre conoscere il segreto della salute sociale, basta riconoscere l'esistenza della sofferenza umana come materia dell'analisi sociale». È questa una delle possibili declinazioni del *materialismo*, «inteso come materialismo delle sofferenze sociali, dei malesseri politici, delle patologie storiche». Tale approccio materialista è definito col nome di *Teoria Critica*. Rivolgendosi a quest'ultima, nella prospettiva di Tarizzo abbiamo tre grandi orientamenti: una critica nel nome di una ontologia che afferma la verità della storia, e cioè il marxismo; una critica nietzschiana che nega l'esistenza di una verità nella storia focalizzandosi piuttosto sulla sua storicità, la cui tematizzazione egli rintraccia in Adorno e Derrida; e una critica posta sul carattere fantasmatico dell'ontologia storica, che per l'autore è formulata tanto da Freud e Lacan quanto da Foucault. Delle tre, il punto di vista che a Tarizzo sembra più convincente è il terzo, il quale non reclama un'essenza del corso storico e neanche sostiene che questo non sia (o non sia ancora) vero, ma porta alla luce il punto di rottura in cui la verità della storia emerge come la sua non-verità, il suo essere come non-essere e la sofferenza come limite di

1. Il termine «teoria critica» è di solito utilizzato in relazione al lavoro della Scuola di Francoforte. Nel considerare la propria posizione, articoli come quello di Davide Tarizzo o Rahel Jaeggi fanno riferimento (la filosofa tedesca, in particolare, se ne pone proprio all'interno) anche a tale tradizione. L'uso però qui proposto del termine è più vasto e comprende anche declinazioni dell'idea di critica distanti o molto distanti da quello francofortese. Laddove scriviamo «teoria critica» potremmo dire semplicemente «critica», come abbiamo effettivamente fatto nel primo paragrafo. Essendo però in discussione proprio lo statuto teorico della critica, i suoi strumenti cognitivi e la sua possibile fondatezza ontologica, la dicitura «teoria critica» ci sembra preferibile. Per concludere, anche il termine «critica» in sé si fa carico di una tradizione enorme cui non possiamo dare conto in questa sede, se non in maniera estremamente parziale. Riteniamo che la nostra posizione sull'argomento – la nostra maniera di affrontare il problema – sia facilmente ricavabile dalla lettura del presente articolo.

impossibilità della storia. La terza opzione, a suo parere, colloca la verità sul piano della finzione, poiché – potremmo dire – una verità nascosta, se postulata in quanto tale, non può che essere contingente. Non è escluso quindi qui un orientamento ontologico, sebbene non si tratti di fondare una verità, ma casomai di squalificarla e farla emergere nella sua costante incompletezza. E' il reale (per dirlo in termini lacaniani), il reale della sofferenza, che denuncia con la sua stessa esistenza le false pretese di un discorso di totalizzazione storica. Si tratta di una *critica* che è *clinica perché* assume in qualche modo la posizione dell'analista, che ha di fronte a sé la sofferenza e che ne assume il ruolo soggettivo (vuoto, da realizzare, ancora al livello di pura interdizione). Rivendicare una sofferenza *reale*, muovere il pensiero a partire da essa, comporta chiaramente un certo modo di considerare o meglio di riconsiderare l'essere.

Il valore *negativo* della verità che qui si affaccia è del resto, nella sua derivazione lacaniana, proprio di un altro pensatore che ha conosciuto, nell'epoca recente, vasta popolarità: Slavoj Žižek. Proprio questa pretesa di occupare il luogo del vero e conseguentemente ogni tentativo di critica, come sintomo dell'ideologia dominante, è stata ad avviso di Paul Bowman, nell'articolo qui pubblicato (*Come non leggere Žižek*), la cifra costante del discorso žižekiano, che gli ha permesso di costruire e portare avanti un discorso teorico privo di falsificabilità, secondo l'espressione popperiana. Questa attitudine del filosofo sloveno, a ricondurre ogni risposta critica alla sua critica ad una reazione di carattere sintomatico alla verità emersa, non gli ha risparmiato accuse, provenienti soprattutto dall'ambiente accademico anglo-americano, di "totalitarismo" neanche troppo latente o inconfessato: accuse queste, volte a mettere in guardia da un "pericolo" che il tono ironico e spesso ridanciano dell'autore potrebbe mascherare, garantendogli il successo che ha. Ma riconducendo questo rapporto di Žižek con i suoi critici, alla derivazione lacaniana del suo metodo, Bowman cerca di comprendere anche il perché del successo di Žižek e come egli sia stato in effetti in grado di creare una complicità con i suoi lettori (non estranea a quella che si stabilisce nel rapporto analitico), sebbene essi siano spesso e volentieri i bersagli preferiti della sua critica (studiosi della cultura e dei prodotti culturali in genere). Tutto ciò ha permesso a Žižek di essere letto (e molto) pur non essendolo di fatto, cioè non essendo letto come generalmente si leggono e si valutano i lavori di altri filosofi. L'articolo di Bowman – che è di fatto una difesa dei *cultural studies* contro gli attacchi mossi dal filosofo sloveno – si presta dunque ad essere una critica di questo approccio critico-clinico, nel caso specifico della sua versione *mainstream* offerta da Žižek.

A sostenere che la verità si situi nello spazio di enunciazione del discorso e non alle sue spalle, è in particolare Frédéric Gros, il cui contributo (*Soggettività e verità: alcuni concetti inediti*) si rivolge proprio ad alcuni concetti che Foucault avrebbe sviluppato nel Corso del 1981, senza però riprenderli nei volumi dedicati alla *Storia della sessualità*. Mettendo a punto la metodologia da impiegare nello studio della concezione stoica della coppia matrimoniale, Foucault secondo Gros evidenzerebbe come non ci si debba preoccupare tanto di cosa ci sia dietro un determinato discorso, poiché il reale a cui questo si riferisce non ne costituisce la ragion d'essere. La verità del discorso matrimoniale stoico, cioè, non ne rivela la realtà: «non vi è alcun rapporto di necessità tra il reale e l'emergenza di un discorso vero che ne rende conto». La verità, in questo senso, sarebbe un «evento», che si genera in maniera non-complementare, ma supplementare, rispetto al reale. Proprio in virtù di un simile carattere supplementare, l'enunciazione della verità sarebbe perciò immediatamente politica: ossia la presentazione della coppia matrimoniale stoica direbbe già di per sé, senza che se ne debba scoprire l'essenza nascosta, la verità delle condizioni di soggettivazione e di oggettivazione che essa implica.

Il modo di interrogare la verità proposto da Foucault è quello che parte da ciò che egli definisce «stupore epistemico» e nel caso in questione ciò significa che, per quanto possa sembrare naturale che nel momento in cui la coppia matrimoniale emerge nel contesto storico romano con una inedita importanza, bisogna chiedersi il perché dell'attenzione specifica che la precettistica stoica gli riserva. La domanda che è necessario porsi non è dunque relativa al problema se la descrizione

dell'istituto matrimoniale sia o meno aderente alla realtà storica di questo (e se cioè abbia o meno un'attendibilità a questo riguardo) o se i valori messi in campo da questo discorso siano da accettare o respingere. Il punto invece sta proprio nel chiedersi, quello che sembrerebbe superfluo: perché gli stoici se ne occupano? Quali cambiamenti produce la messa in campo di questo interesse, ad un livello politico immediato?

Questo genere di interrogazione è definito da Foucault «storia politica della verità» ed è da lui sposato almeno come intento, nel testo preso in considerazione da Gros. Questo approccio è rivolto a far riemergere le stratificazioni successive che hanno sanzionato un certo stato di cose, mostrando come esso non si presenti affatto come un «dato naturale», ma storicamente costruito, non necessario, contingente. A questo punto è alla sperimentazione politica di nuove forme di vita, che spetta definire una nuova «esperienza» di sé e degli altri, assunto il venir meno di un fondamento ontologico delle precedenti.

In questo senso si possono forse avvicinare la prospettiva di Tarizzo e quella di Foucault-Gros: anche Foucault sarebbe infatti, ad avviso di Tarizzo, impegnato a far emergere l'ontologia fantasmatica del potere. Tuttavia una peculiarità importante di Foucault che resiste a questo tipo di schematizzazione, è la sua peculiarità di non «interrogare la sofferenza» (come Tarizzo suggerisce infine di fare), questo può essere tutt'al più il movente «nascosto» (interrogare la costituzione epistemica dell'oggetto-follia, perché certe pratiche cessino di essere esercitate sul corpo dei folli...). La prassi di Foucault non è quella di partire dal «reale», ma anzi di insinuarsi nei discorsi del potere, farne riemergere i «giochi di verità» e le possibilità molteplici che essi offrono, senza mai abbandonare l'enunciazione positiva di questi discorsi.

2.2

C'è invece chi segue una via differente che, pur non reclamando una fondazione ontologica e normativa della critica, se ne pone comunque il problema. È il caso innanzitutto della riflessione di Rahel Jaeggi (*Il punto di vista della teoria critica: riflessioni sulla rivendicazione di obiettività della teoria critica*). Confrontandosi con la tradizione della Scuola di Francoforte, ovvero con la «teoria critica» propriamente detta, la filosofa tedesca comincia la sua analisi a partire da Max Weber, il quale condanna la confusione tra il piano descrittivo e quello etico-normativo. Indagando – sulla base appunto della distinzione weberiana tra giudizi di fatto e di valore – il delicato nesso tra partigianeria e oggettività in seno alla teoria critica, la Jaeggi afferma che se la teoria critica vuol essere partigiana allora la sua oggettività non può che essere *pretesa*. Ciononostante, nella sua prospettiva, un simile limite alla fondazione normativa della teoria non comporta affatto la rinuncia ad un discorso critico, e cioè alla possibilità di discutere sui valori in termini razionali. Crederlo significherebbe portare in essere una sorta di ontologia «romanticizzata» dell'individuo: «in questo modo le “identità particolari” vengono in un certo senso *essenzializzate* e pietrificate». Di conseguenza per lei il problema non si riduce alla fondatezza o meno della critica, ma piuttosto a quello di riflettere sulla maniera in cui ci si possa liberare dal discorso “fideistico”. È in questo senso che Jaeggi trasforma la teoria critica in una *meta-teoria*, capace di adottare uno sguardo estraneo al giudizio e alla stessa prescrizione normativa. Una simile *meta-teoria*, per la Jaeggi, non può pertanto fondare un'oggettività teorica e normativa in altro modo che descrivendo la struttura interna delle «forme di vita». Infatti, il giudizio su queste ultime, anziché indicare quali debbano essere, prenderà in conto le intime finalità che emergono da queste e ne misurerà l'effettiva capacità di realizzazione: questo perché, in ultima analisi, le forme di vita non vanno intese come singolarità irrazionali, ma come intessute da una razionalità che è possibile interrogare e indagare.

La contrapposizione weberiana fra giudizio di fatto e giudizio di valore è un punto chiave anche dell'articolo che Michael Löwy dedica al suo maestro: *Lucien Goldmann, la scommessa socialista*

di un marxista pascaliano. Crediamo dunque che i due articoli, quello di Löwy e quello della Jaeggi, si incontrino su diversi punti, spesso divergendo, ma toccando tasti analoghi. Diversamente dalla Jaeggi, dalle pagine di Löwy emerge la necessità per Goldmann di caratterizzare in maniera partigiana la teoria critica. Lo spazio fondativo di quest'ultima si collocherebbe così in un equilibrio diverso, senza cercare un appoggio nel ristretto spazio tra la descrizione e la normatività. Per Goldmann ogni teoria ha una tensione normativa, a prescindere dalla sua o meno natura "critica". Il suo punto di partenza è infatti quello di accogliere uno degli argomenti chiave di Weber, ossia che i giudizi di valore riguardino la *fede*. Goldmann non mette affatto in discussione tale assunto, pur sostenendo che del resto se in ogni teoria è nascosta una tensione etico/morale/politica (una «visione del mondo»), allora non esiste la possibilità di fondare un discorso teorico, e ancor meno di critica, in maniera oggettiva.

È in questo modo che Goldmann, nei suoi studi sulla «visione del mondo tragica», individua lo strumento che permette di uscire da questa impasse nel *pari* di Pascal. Una teoria (critica) sociale parte sempre, dal suo punto di vista, da una scommessa su alcuni valori, su un certo significato da dare al Mondo e all'uomo. Fondare una teoria su una scommessa e non su basi ontologiche vuol dire ammettere da principio il «rischio di fallimento», nella consapevolezza che, marxianamente, riuscita e fallimento si daranno e si esprimeranno nella prassi. Per questa ragione, Goldmann recupera tanto il significato di *fede* quanto quello di *religione*, mondandoli però di ogni accezione trascendentale. Per questo motivo, sostiene in conclusione Löwy, una simile concezione del *pari* – insieme all'interesse generale per il pensiero tragico e a un suo recupero all'interno delle tradizioni delle teorie critiche del reale – resta il suo contributo più prezioso e attuale per il dibattito odierno.

3. *Scienza: verità tra ideologia e doxa*

Un altro percorso tramite cui leggere i contributi di questa rivista, è quello di osservare nella riflessione sulla critica una preoccupazione relativa al suo essere scienza. Goldmann parla di «scienze umane», Jaeggi pone il problema della validità e dei limiti epistemici della teoria critica. Lo stesso Foucault, presentato da Gros, se non di scienza, parla comunque di un problema di metodologia, in modo da rendere la sua analisi il più possibile rigorosa. Allo stesso modo, Bowman, nel suo contributo intitolato *Come non leggere Žižek*, attacca proprio la maniera eccessivamente poco precisa con cui il filosofo sloveno propone le sue teorie e le sue analisi.

Alcuni saggi offrono però una declinazione diversa del termine scienza, legata ad un'idea di complessità unitaria dell'episteme e di una sua chiara ed evidente oggettività. In altre parole, mettono in dubbio la separazione fra verità e realtà. Questa posizione ha ricadute importanti tanto sull'analisi politica quanto sulla maniera di concepire e considerare il "discorso falso". L'idea che esista una scienza del vero implica sempre una precisa teoria del falso, che questo si configuri come semplice doxa o come ideologia. Una simile caratterizzazione riguarda direttamente il discorso politico e il discorso *sul* politico.

3.1

Classicamente, nel pensiero di Aristotele l'opposizione fra scienza e discorso falso viene individuata nell'antitesi fra *aletheia* e la *doxa*. Ma tale opposizione vale per l'intero corpus aristotelico? Per anni si è tentato di separare radicalmente gli scritti politici da quelli etici dello stagirita, in modo da salvaguardare i secondi dalle posizioni ormai inaccettabili dei primi (la questione della schiavitù in primis). Secondo Pietro Giuffrida (*Natura e verità. Sul nesso aristotelico tra etica e politica*), al contrario, i testi cosmologici, quelli etici e quelli politici vanno visti come un unicum. In Aristotele parlare di politica, come parlare di etica, ha a che fare con la descrizione di fatti naturali. In quanto

descrizione della realtà, la filosofia pratica trova il suo essere vera. Cosa ne è allora della libertà soggettiva e della possibilità di una critica all'esistente? Invero, non ne resterebbe molto all'interno di un pensiero che vede il cammino della civiltà umana come già dato, e non sotto la forma del progresso, ma come eternamente circolare (in cui ad ogni evoluzione civile segue una crisi catastrofica che riporta tutto allo stato iniziale, quasi estinguendo il genere umano). Questo perché, per Aristotele, il discorso scientifico inerisce sempre alle realtà che «si ripetono», le uniche ad essere essenziali. Proporre qualsiasi discorso al di fuori di tale “descrizione”, vorrebbe dire piombare su un discorso non scientifico e quindi proporre delle mere opinioni, senza alcun valore filosofico. Senonché, sostiene Giuffrida, la parte finale della *Politica* sembra aprire uno spiraglio di agibilità fra il descrittivismo naturalista (e sostanzialmente determinista) aristotelico e il radicale normativismo platonico, inaccettabile per Aristotele. Questo spazio coincide, in ultima analisi, con l'interstizio fra verità e politica che stiamo qui provando a descrivere come il problematico luogo della critica.

Secondo la lettura di Aristotele proposta da Giuffrida, è possibile per principio ammettere l'esistenza di “sguardi” diversi, dunque aprire una divaricazione, per quanto labile, fra l'idea di verità e quella di realtà, senza scadere comunque nel relativismo. Solo accettando ciò è a suo parere possibile interrogare ancora il pensiero di Aristotele senza doverlo interpretare come una sorta di apologia dell'esistente, intangibile a qualsiasi dibattito.

Un modo differente di guardare alla scienza, separandola tuttavia – come già Aristotele – dal discorso falso, è quello di Louis Althusser. Esplorandone la genesi delle categorie filosofiche nei suoi primi scritti, l'articolo di Fabio Raimondi (*Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica 1947-1957*) mostra come nel pensiero althusseriano il rapporto tra verità e politica abbia costituito una costante. Rivolgendosi dapprima alla tesi che Althusser dedicò a Hegel (1947), per Raimondi la preoccupazione che emerge da questo primo lavoro althusseriano è quella di pensare, dopo Hegel, la *scienza storica* come un trascendentale entro cui si svolge concretamente la politica. Per questo giovanissimo Althusser, Marx è riuscito solo in parte in quest'opera: l'idea di scienza sviluppata dall'intero Marx sarebbe infatti rimasta impigliata nella contraddizione hegeliana tra verità e realtà, sebbene però egli sia riuscito a concepire la politica all'interno del «*contenuto concreto* della totalità storica dominante». Successivamente Althusser (1950) abbandonerebbe la problematica del trascendentale; abbandono che gli permetterebbe di vedere quella marxiana come una scienza «sempre in via di approssimazione» poiché generata dalla e nella verità della pratica. Per questo motivo, confrontandosi polemicamente con Ricouer, Althusser sostiene che la scienza debba partire dall'oggettività (e non dalla soggettività) ma che, per pretendere di essere tale, debba misurarsi con la «verifica». La scienza althusseriana sarebbe così incessantemente confrontata con l'oggettività *ideologica*, della quale, in quanto suo oggetto che si riforma eternamente, essa ne costituirebbe la verità.

È seguendo la traiettoria di queste riflessioni che Raimondi arriva a notare nelle lezioni del 1955-56 in cui Althusser torna ad occuparsi della filosofia della storia di Hegel, una distinzione tra scienza e ideologia presente nel Marx “maturo” ma assente in quello “giovane” ancora influenzato dalla rivendicazione hegeliana di conoscere la totalità. Ciò che emerge per il nostro discorso è che Althusser, partendo dalla critica hegeliana al giudizio trascendentale kantiano, elabori una scienza anti-hegeliana che materialisticamente sperimenta la sua verità nel campo dell'ideologia; a tal punto da trasformarsi essa stessa in prassi che non necessita di fondarsi in un principio trascendentale e neanche di fermarsi ad una mera descrizione dell'oggettività. Una scienza, si potrebbe dire sintetizzando questa prospettiva, è vera in quanto coincide con quella politica che rivela la falsità dell'ideologia.

Dunque verità come scienza, scienza come verità, come approssimazione storica alla realtà oggettiva, come approccio relativamente “assoluto”. Questo modo di ragionare ri-articola da principio l'antica dinamica tra *in sé* e *per sé* di hegeliana memoria, dove l'ideologia è quel *per sé* di

cui l'atteggiamento scientifico deve svelare la parzialità, che qui diventa mistificazione politica. E l'*in sé*, cui tendere è allo stesso tempo discorso razionale e prassi politica conseguente allo stesso. La conclusione cui giunge Althusser nel testo di Raimondi, e che anticipa la svolta compiutamente anti-hegeliana della sue opere più celebri, è però quella di criticare proprio questa natura di “coscienza” della scienza.

3.2

Questo modo di vedere, per il quale è possibile un rapporto così stretto fra verità e realtà – sia nell'accezione hegelianizzante e althusseriana, sia in quella aristotelica –, trova nel nostro numero una tenace resistenza: quella espressa dall'articolo di Federica Giardini, *Verità e politica, tra necessità e contingenza. Arendt con Weil*. Nella sua prospettiva, Hannah Arendt avrebbe visto il rapporto fra politica e verità come sempre problematico, se non di evidente scontro. La politica, quella istituzionale, si appropria del “dire la verità” per imporre il proprio potere. Nei casi meno gravi, la menzogna si presenta come una «negazione della realtà» che afferma la libertà del singolo individuo di porsi come capace di trascendere il mero dato di fatto. Nel caso più aberrante, quello dell'ideologia, la verità/menzogna si presenta invece come scientifica e razionale, in maniera non dissimile da quanto descritto da Althusser. Ma se per Althusser un discorso autenticamente scientifico dissolve l'ideologia, Giardini suggerisce che l'unico modo per opporsi a essa – sfuggendo al rischio di caderci a nostra volta – sia quello di adottare strategie e atteggiamenti radicalmente diversi. Occorre allora ripensare la politica come qualcosa che vada oltre il gioco istituzionale, le dinamiche di potere e i discorsi universalistici, e che sia fatta anche di contingenza e di incontri reali, umani. In questo contesto il *discorso politico*, pur mantenendo il rigore del discorso scientifico e dell'amore per la verità, deve smarcarsi tanto dal rischio di essere una coercizione, quanto da quello di ridursi a retorica, diventando piuttosto una «parola che è più di un consiglio e meno di un ordine».

Allo stesso modo, il *discorso filosofico* deve saper essere critica della verità istituzionale. Per fare ciò, prima ancora dell'atteggiamento razionalizzante, deve – suggerisce Giardini, seguendo sempre Arendt ma anche Simone Weil (e, potremmo aggiungere, Walter Benjamin) – criticare la Storia, quella scritta dai vincitori, per dare spazio alla storia dal punto di vista dei vinti. Questo non per «ipostatizzare» la posizione sociologica degli sconfitti, ma per segnalare il *vero* come oggetto di un campo relazionale, di un rapporto di forza. Rapporto che deve essere esplicitato, esplicitando «il chi di quell'enunciato» e il suo «posizionamento». Il vero storico, insomma, andrebbe letto a parere della Giardini criticamente come una ricostruzione sempre parziale. In questa direzione, confrontandosi con Weil, l'autrice afferma che l'amore per la realtà obiettiva, contro le menzogne ideologiche, vuol dire anche saper accettare le contraddizioni di tale realtà. A noi sembra che qui l'umano sia inteso come qualcosa di non totalmente “razionalizzabile”, pur se non pienamente irrazionale. Pertanto, la conclusione a cui si giunge è che ogni discorso “razionale” debba sapersi sospendere e mitigare i propri giudizi, utilizzando come medium l'incontro umano, la relazione e soprattutto il passare del tempo. Il reale, i simboli, le immagini non vanno interpretati ma guardati: *fissati* finché «la luce sgorga», per evitare di «diminuire la loro realtà illegittimamente» (dice S. Weil citata da F. Giardini). Ed una volta fissata una “verità”, essa va vista alla luce del tempo che passa. Solo sospendendo il giudizio e mettendolo alla prova del tempo – ossia continuamente in gioco – lo metteremo anche al riparo dall'illusione.

Una via di fuga dall'ideologia che non ha molto a che vedere, ma anzi si oppone, a quanto esposto in precedenza. Un modo di vedere le cose che separa realtà e verità, ma non ponendole come due alterità o immaginando l'una inseguitrice dell'altra. La verità incontra la realtà all'interno di processi relazionali. E non la descrive, meramente. Anzi, produce «un aumento della realtà». E, aggiungiamo noi, questo aumento della realtà ha anche un significato politico. Ma non è nel

risultare politico, nell'utilità, che trova la sua verifica empirica. O almeno, non soltanto, dovendo questa passare anche e soprattutto dall'esperienza empirica dell'incontro con l'altro.

4. *Gli strumenti della critica*

Un ulteriore spunto teorico che permette di attraversare il numero e i suoi articoli è quello di porsi il problema di come riflettere sulla contemporaneità attraverso gli strumenti teorico-pratici che la tradizione della riflessione critica e, in generale, della filosofia politica ci ha consegnato.

Come visto nel paragrafo precedente e pur se da prospettive talvolta antitetiche, alla verità viene sempre opposto un “discorso falso” (normativamente), trasformando la verità in uno *strumento* della politica. Gli ultimi decenni del Novecento hanno però segnato un duro attacco alla “critica dell'ideologia” intesa come “critica del falso”, aprendo la strada ad un bisogno via via crescente di vedere nell'ideologia – o, per dirlo in termini più ampi, nelle dinamiche di costruzione del popolo e di soggettivazione-assoggettamento – una relazione propriamente reale, ossia (si potrebbe anche dire) una *verità effettuale*. Non ci riferiamo ad alcune derive postmoderniste che hanno ridotto la totalità a mera illusione, ma a riflessioni che provengono da tradizioni diverse – come quelle di alcuni ex allievi di Althusser o quelle di alcuni studi condotti da pensatori neogramsciani e post-marxisti – che, in un modo o nell'altro, hanno messo da parte la concezione dell'ideologia come distorsione o illusione in cui sarebbero immerse delle masse ridotte al rango di «sonnambuli» (per riprendere un'espressione usata da Stuart Hall e singolarmente riapparsa quest'anno nel titolo dell'ultimo romanzo dei Wu Ming).

Ora, quel che secondo noi proviene da queste riflessioni è che ciò che il contesto teorico-politico attuale ci consegna non sia, al di là di quanto potrebbe apparire, un abbandono della critica, ma piuttosto il problema di come pensare nuovamente la critica (e la sua possibilità). La critica della “critica dell'ideologia” ci ha infatti reso consapevoli di come dai limiti di alcune categorie e prospettive non ne derivi uno scacco definitivo; la critica può e deve riattivarsi, interrogando magari nuovi strumenti o rioperando gli stessi.

È tuttavia evidente come quelle categorie servissero a descrivere profondamente la complessità delle strutture di dominio. Ma, se l'atteggiamento descrittivista è divenuto problematico e ciononostante la critica deve necessariamente continuare a rapportarsi – e a rapportare tra loro – alla verità e alla politica, che atteggiamento occorre prendere verso quegli strumenti teorici e pratici che la tradizione filosofica ci ha consegnato?

Come accennato, una delle linee caratteristiche del pensiero novecentesco (che trova nel postmodernismo vertici decisivi di radicalità) è stata la critica decostruttiva della categoria di totalità, centrale all'interno dell'impostazione hegeliana del problema della libertà. Il contributo di Giorgio Cesarale (*Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*) ci ricorda come tale “concetto” abbia trovato almeno un importante alfiere nello stesso periodo, ovvero G. Lukàcs, che ne ha riattivato le potenzialità già a partire dal giovanile *Teoria del romanzo* e ne ha fatto la chiave di volta della propria teoria sulla reificazione nel successivo *Storia e coscienza di classe*. Dobbiamo, allora, considerare tale categoria come un utensile obsoleto, o è piuttosto la sua scomparsa una conseguenza pratica della moderna (e borghese) condizione sociale e può quindi essere riattivata in funzione di critica della stessa società? Cesarale, seguendo Lukàcs, prende per buona la seconda ipotesi e traccia una breve genesi del concetto nel contesto della filosofia tedesca (da Kant a Hegel, passando per Jacobi e Schelling) e arriva alla conclusione che «l'idealismo tedesco non disegna affatto, nei suoi momenti migliori, una totalità chiusa, che, come una gabbia d'acciaio, è capace solo di sospendere il moto libero del soggetto». La libertà in Hegel è – fra i tanti significati che Cesarale rintraccia – il momento in cui, l'idea, diventando pratica, si aliena «da quell'identità con sé che è forma». Nel momento in cui si pone come totalità, l'idea si chiude in se

stessa per poi aprirsi di scatto all'*altro*: un aprirsi all'altro che è, prima che teorico, un fatto meramente pratico.

Hegel ha quindi, per Cesarale, il merito di aver posto un legame fra le categorie di prassi e totalità. Quando nel marxismo questo rapporto assume una valenza nuova, vediamo come la prassi politica si orienti verso tale totalità, ma non più per racchiuderla, quanto per distruggerla: «non vi è alcuna *chance* di continuare a considerare l'oggettività come avente in sé valore perché in essa si esplicita l'attività di essenze libere come le nostre». Il rapporto fra concetto e soggetto «salta» e la prassi politica, che si orienta verso una totalità, arriva, infine a «manomettere l'impianto» logico del sistema hegeliano, portando lo stesso di fronte ai suoi limiti.

Sempre nell'orizzonte di un'interrogazione permanente sulla validità degli strumenti teorici del passato per decifrare il presente e/o intervenire politicamente, il saggio di Giacomo Pisani (*Politica e verità nel post-fordismo*) delinea un punto di vista in parte alternativo. In esso, l'autore ci mostra come, in effetti, da quando la produzione si è trasformata in senso post-fordista, una descrizione vera come adeguata alla realtà non può che fallire. La produzione, per Pisani, tenta infatti di determinare il diritto assorbendolo totalmente. È tuttavia sfuggendo alla *lex mercatoria* e vedendo nel diritto un terreno di confronto tramite cui opporsi alla razionalità calcolante, che per lui è possibile creare spazi di vita (come i beni comuni) estranei al mercato. L'operazione di Pisani si svolge però in nome di una riscoperta della differenza ontologica, che a suo modo di vedere – seguendo qui Heidegger – è stata investita da una sorta di «oblio dell'Essere». Curiosamente, laddove altri avrebbero introdotto nel discorso categorie care all'hegelo-marxismo (quali la reificazione), egli ritrova nella tradizione heideggeriana gli strumenti più utili per nominare e descrivere il processo di «oggettivazione» delle relazioni umane a suo dire presente nella nostra società. Scelta che difficilmente può essere considerata casuale, quanto piuttosto sintomatica. Ma scelta soprattutto che cade probabilmente nella rete della critica ontologica: egli infatti è come se suggerisse in ultima analisi che, per produrre una nuova politica, bisognerebbe ritrovare la verità perduta dalla tecnica.

Su un binario differente si muove invece Roberto Finelli (*Dalla «Rappresentanza» alla «Rappresentazione»: l'involuzione della politica nel capitalismo flessibile*), il quale, in una prospettiva hegeliana, sostiene che, in quanto il movimento di declino dell'ambito politico a favore di quello economico, ci ha reso abbastanza consapevoli di quanto ormai sia logoro il «causalismo» con cui è stato pensato in passato il nesso verità-politica, si debba oggi riflettere su quest'ultimo in maniera dialettica. E pertanto – aggiornando «la teoria marxiana del Soggetto storico “Capitale” con una teoria della rappresentazione e dell'immaginazione legata ad una topologia del dentro/fuori, del vuoto/pieno, del contenitore/contenuto, del corpo/pelle» – pensare il post-fordismo come l'elemento determinante di una società post-moderna in cui il soggetto si rappresenta da sé, in cui cioè non c'è più rappresentanza ma solo rappresentazione. Anche per Finelli però, sebbene per una finalità teorica differente, una descrizione semplice della realtà non è più sufficiente: per lui infatti non si tratta di dire che la frammentazione postmoderna sia superata a favore di un ritorno del Reale, perché permane comunque, nell'ontologia sociale del capitalismo attuale, «un effetto di deformazione iconico-rappresentativa *strutturale* immanente al capitalismo postfordista». È per questo motivo che, agli occhi di Finelli, la critica non può prescindere da una ontologia sociale. Senza tale riferimento, non si riuscirebbe a capire, a suo parere, come l'apparenza di un processo produttivo partecipe e «concreto» *mascheri* la sua essenza di sfruttamento e di lavoro «astratto».

Che la critica debba rimettere in gioco le categorie della modernità è anche il parere di Stéphane Haber (*La reinvenzione dell'alienazione nell'era della rivoluzione digitale*). È lo sfruttamento infatti uno degli strumenti teorici indispensabili attraverso cui formulare una diagnosi capace di opporsi al modo in cui il neo-capitalismo si manifesta in Rete. Ma l'attenta e lucida analisi di Haber va oltre questa constatazione: per lui la categoria dello sfruttamento a livello epistemologico non funziona da sé, ma dev'essere accompagnata da quella dell'alienazione oggettiva. Tanto che per lui il difetto

del pensiero cyber-libertario, che aveva visto nella rivoluzione di Internet una sorta di liberazione dallo Stato e dal Mercato (L. Lessig e Y. Benkler), così come di quello critico più recente (E. Morozov) è proprio quello di essere arrivato in alcuni casi fino a descrivere la realtà del nuovo sfruttamento, senza però porre alla base di una simile descrizione una categoria fondamentale, che è appunto quella dell'alienazione. È riarticlando quest'ultima, e cioè smettendole i panni di mantra che rende inerti i soggetti e considerandola piuttosto come uno spazio da cui emerge la critica, che è possibile secondo Haber dar conto di come il neo-capitalismo sviluppato dalla «rivoluzione digitale» poggi evidentemente sull'alienazione della capacità produttiva dell'uomo.

Tra la verità del dominio capitalistico contemporaneo e la politica monopolistica dei colossi della Rete entro cui questo si concretizza, a noi sembra che l'operazione teorica e politica di Haber costituisca un esempio interessante di quella possibilità interstiziale in cui si sviluppa la critica. Fondandosi a livello analitico nell'ontologia sociale, ma sviluppandosi in un senso teso decisamente a fuggire da una data ontologia storica e sociale, questa critica incontra il rapporto verità-politica nell'intervallo che separa i due termini.

5. Conclusioni

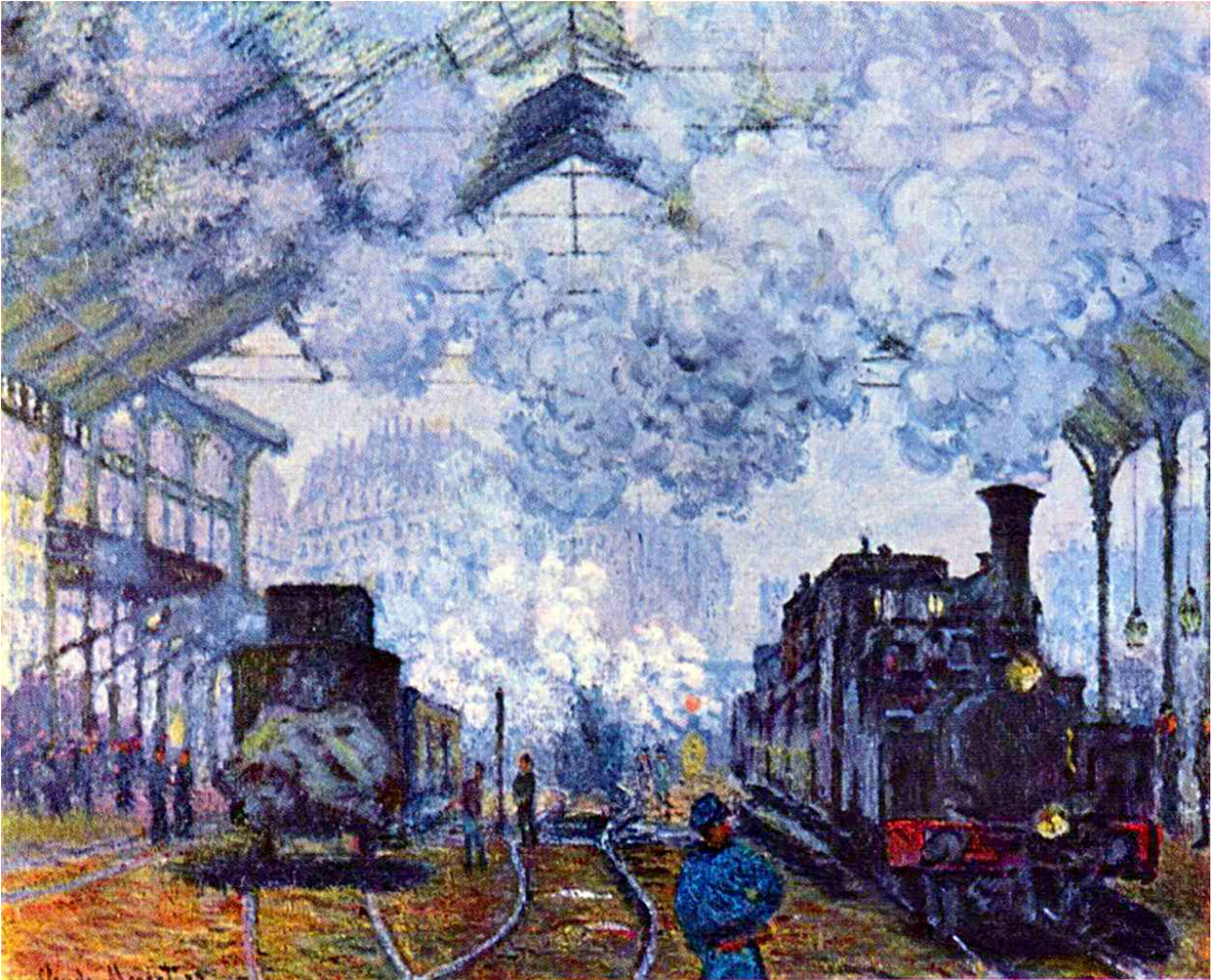
In conclusione si può dire che il numero, di cui si è cercato rapidamente di sviscerare i contenuti ed i nodi concettuali fondamentali, offre una ricognizione su una questione tanto antica quanto “scivolosa”, nel senso in cui afferrandola ci sfugge dalle mani per ricadere di fronte a noi. Che si tratti di una critica della verità, di una diffidenza verso di essa, piuttosto che di una rinnovata fiducia nella validità della categoria, poco importa al fine di sottolineare l'importanza di un dibattito, finalmente rilevante che attorno ad essa si svolge.

Non solo si tratta di dire “sì o no” alla verità, oppure di “sospendere il giudizio” e andare a vedere a che prezzo si pronuncia un sì o un no. Ma anche di discutere circa la qualità di questa verità, il suo statuto e se in fin dei conti, tenendo presente la volontà di un cambiamento della realtà, sia accettabile o no rinunciare ad esempio ad una fondazione normativa, fiduciosi nelle nuove possibilità offerte dal reale e dallo sviluppo degli strumenti critici, oppure se ciò significhi sostanzialmente capitolare di fronte ad una realtà svuotata “priva d'essere”, sottomessa al dominio tecnico o reificata.

Dar conto di questo dibattito significa gettare uno sguardo su orientamenti teorici storicamente consolidati (seppure si è tentato il più possibile di evitare l'univocità anche fra i contributi tra loro più vicini e favorire anzi l'incontro e l'implicazione reciproca fra problematiche apparentemente distanti), cercando di restituire alla riflessione filosofica quella «lunga durata», per dirla con Braudel, per la quale essa esiste e senza la quale non può conseguentemente sopravvivere.

Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi

Giorgio Cesarale



La storia della filosofia del Novecento è senza dubbio innervata, quasi costituita si potrebbe dire, dalla critica alla nozione hegeliana di “totalità”. Sviluppare una *Destruction*, in senso heideggeriano, del concetto hegeliano di “totalità” è stato infatti un obiettivo centrale di tutte le più significative esperienze filosofiche dell’ultimo secolo, da Heidegger appunto ad Adorno e da Levinas a Deleuze. Tuttavia, nella galleria dei filosofi che hanno ingaggiato battaglia con un concetto di totalità colorato “hegelianamente” spesso non viene inserito proprio colui il quale, da un certo momento in poi, si è risolutamente posto sotto il segno di una difesa intransigente e anche ben argomentata del concetto “hegeliano” di totalità, vale a dire Lukács. Non bisognerebbe mai dimenticare, infatti, che prima di *Storia e coscienza di classe*, e cioè prima dell’ascensione del concetto “dialettico” di “totalità” a criterio di distinzione fra pensiero borghese e marxista, Lukács ha portato alla luce i tratti più essenziali di quella individualità borghese, problematica e *décadente*

1. Il presente saggio è già stato pubblicato in sloveno presso la rivista “Problemi”, 7-8 (2013), pp. 69-83.

avrebbe detto Nietzsche, il cui esserci rende precisamente impensabile la nozione di totalità. La totalità, intesa come condizione di perfetta omogeneità fra soggettività e mondo, non ha bensì smesso di essere cercata, dice Lukács in *Teoria del romanzo*; ma l'anima che la cerca, la cerca segretamente consapevole che non potrà più riconquistarla². La totalità è quindi qualcosa la cui negazione è l'origine stessa della costituzione della forma moderna di individualità. Il più bel frutto di quest'ultima, il suo abbandonarsi alla *Sehnsucht*, non potrebbe infatti darsi se le condizioni di riproduzione di una totalità "integrata" si ripresentassero intatte.

Non è nostro interesse qui descrivere come questa concezione del nesso fra individualità borghese e totalità si sia comunicata al resto del pensiero filosofico del Novecento (per esempio ad Adorno). Ciò che importa piuttosto osservare è che il presupposto di fondo di essa è non già l'inaccessibilità della totalità, ma il suo esser irrimediabilmente disgiunta da ciò che costituisce il centro di gravità dell'individuo borghese. Se la totalità non riesce a integrare entro di sé la tensione e la problematicità, dunque la libertà, dell'individuo moderno, essa diventa ciò che è opposto a sé, e cioè solo una *parte* dell'essere. È per questo che non è difficile vedere in questa violenta divaricazione di totalità e libertà la prefigurazione del concetto lukacciano più tardo di "reificazione", di ciò che è soltanto in quanto decaduto a opaca necessità.

Ma è possibile pensare una totalità capace di misurarsi con la forza sconvolgente di una soggettività, come quella moderna, che in tanto è in quanto sradicata, "espropriata", integralmente rimessa a ciò che Robert Pippin e Terry Pinkard hanno chiamato i processi di autorizzazione razionale della *agency*³? È arduo dire in che modo oggi si possa provare a riconfigurare questo nesso di totalità e libertà; ciò che è sicuro è che per farlo bisogna, anzitutto, rivolgersi ai primi tentativi che, a livello filosofico, sono stati effettuati per portare questo nesso stesso a un più alto grado di intelligibilità e coerenza teorica. In ciò che segue cercheremo di tenere fede a questo impegno, esaminando il modo in cui, in un luogo cruciale del suo sistema, la trattazione della "idea assoluta" nella *Logica*, Hegel giunge a ripensare il rapporto fra totalità e libertà. La nostra tesi è che, malgrado la forte originalità della proposta hegeliana, essa non riesca a misurarsi interamente con le enormi conseguenze che derivano al suo ripensamento del rapporto fra totalità e libertà dalla introduzione del concetto di "prassi".

Per decollare, il nostro discorso ha tuttavia bisogno di una premessa storico-filosofica: a dispetto di quanto recita il senso comune, la filosofia classica tedesca è una filosofia "reattiva", fermamente determinata a rispondere alle conclusioni che circa il nesso totalità-libertà erano state ricavate da Jacobi e Kant al termine di una lunga perlustrazione della metafisica razionalistica moderna⁴. Sia Jacobi sia Kant ritengono infatti, sebbene in modi molto diversi l'uno dall'altro, che il salvataggio operato dal razionalismo moderno dell'unità dell'esperienza, la riconduzione di ogni evento a una catena indefinita di cause e di effetti, sia stato benefico, ma abbia anche comportato un sacrificio molto alto, il sacrificio della libertà. Si può continuare perciò a scrivere una metafisica della natura o un sistema della natura solo se si consegna la libertà a una sfera distinta da quella fenomenica. Come Jacobi dice esemplarmente nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, la negazione spinoziana delle cause finali conduce, in ultima istanza, al determinismo *fatalistico*⁵. E poiché il ferreo nesso causa-effetto è lo strumento per recuperare alla vista la questione della totalità – che nel linguaggio settecentesco equivale a quella del sistema – ne consegue che la libertà non può trovare collocazione all'interno di qualsiasi ricostruzione razionale della totalità d'essere come totalità dell'accadere *fenomenico*. In Kant tutto ciò è formulato in maniera rovesciata: la libertà è una idea

2. Lukács 1972 (1920), pp. 271-272.

3. Cfr. per esempio Pippin 2008, pp. 4-5 e Pinkard 2003, pp. 205-216.

4. Sul carattere "reattivo" della filosofia classica tedesca ha insistito recentemente anche Beiser 2002 (pp. 2-3), sebbene in un senso diverso da quello che noi abbiamo assunto in questa sede: per Beiser, infatti, la filosofia classica tedesca non risponde anzitutto al nesso fra ragione, libertà e fenomeno che era stato elaborato dalla metafisica razionalistica moderna, ma al soggettivismo di quest'ultima.

5. Jacobi 1969 (1785), pp. 67-77.

della ragione, e quindi è una idea di quella facoltà umana che è precisamente volta a considerare i prodotti dell'attività conoscitiva sotto il segno della totalizzazione. Ma poiché a queste idee della ragione, tra cui la libertà – che sono immanenti alla totalità perché mirano a garantire un fondamento incondizionato agli eventi condizionati della natura fenomenica –, manca qualsiasi correlato sensibile, allora la totalità da queste promossa non ha alcuna funzione direttamente conoscitiva, ma solo euristica⁶. Si può riassumere tutto ciò in forma chiasmatica: là dove vi è sistema e totalità della natura, come nello Spinoza rappresentato da Jacobi, allora non vi è libertà e là dove vi è libertà e totalità, come in Kant, non vi è natura conoscibile.

È di fronte a questa situazione aporetica che si trovano – lasciando da parte, per ragioni di spazio, Fichte – Schelling e Hegel quando si accingono a lavorare sul nesso totalità-libertà. Se si apre la prima pagina delle sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, questo è infatti il punto di partenza della trattazione di Schelling: «Secondo una leggenda antica e non ancora dissipata, il concetto di libertà è incompatibile con un sistema, ed ogni filosofia che ha pretesa di unità e di totalità perviene alla negazione della libertà»⁷. L'ipotesi di Schelling è che da questa aporia si possa uscire non già sottraendo necessità e universalità all'accadere del mondo, ma restituendo libertà al principio della totalità dell'essere, e cioè Dio. Se libertà è scelta fra bene e male, questa scelta è proiettata all'indietro fin dentro la vita della stessa essenza divina, la quale è tale solo nella misura in cui si distacca dalla sua *natura*, ed è pura attività. Sul modo in cui Schelling prova a fondare questa paradossale libertà in Dio, e cioè sul modo in cui egli articola la differenza in esso fra fondamento e esistenza, non possiamo qui intrattenerci. Basti solo dire che, attribuendo a Dio la capacità di farsi altro rispetto alla sua natura originaria, esso diventa dotato non solo di una ricca vita spirituale interna (si pensi alla formazione in esso di immagini, della parola, dell'amore etc.), ma anche di quella proprietà del “diventar-altro” che nella tradizione metafisica sembrava dover essere appannaggio solo del mondo degli enti finiti, dei fenomeni. Insomma, la libertà riesce in Schelling ad introdursi in Dio solo al prezzo di una radicale messa in questione della premessa fondamentale della metafisica, e cioè l'accurata divisione dell'essente fra ciò che è immutabile e ciò che è mutabile. Totalità e libertà possono dunque ricongiungersi – questa è la nuova consapevolezza raggiunta dal pensiero post-kantiano – solo se si fanno cadere quelle presupposizioni della metafisica, cui il pensiero razionalistico moderno ha continuato, malgrado le sue novità, a concedere fiducia.

Sebbene la strategia argomentativa hegeliana sia in molti punti radicalmente diversa da quella schellinghiana appena e per brevi tratti descritta, crediamo che lo scopo ultimo sia lo stesso: per uscire dalla strettoie in cui si sono cacciati Kant e la metafisica razionalistica moderna allorché hanno provato a indagare il nesso totalità-libertà, si tratta di pensare la totalità nelle forme di una idea assoluta, che è tale perché include in sé la conoscenza e la prassi, dunque la vita *concreta*, degli esseri finiti. Dice infatti Hegel nel primo, e straordinario, capoverso del capitolo della *Logica* dedicato all'«idea assoluta»:

L'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, solo come un al di là che si cerca ed una meta non raggiunta – ciascuna quindi è una *sintesi* del *tendere*, ha e in pari tempo *non* ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione. L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà si fonde solo con se stesso, è a cagione di quest'immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla *vita*; ma ha insieme tolta questa forma della sua immediatezza ed ha in sé la suprema opposizione. Il concetto non è soltanto *anima*, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la *personalità*, – il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo, – ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé *universalità* e *conoscenza*

6. Kant 1996 (1787), pp. 407-421.

7. Schelling 1990 (1809), p. 81.

e nel suo altro ha per oggetto la *sua propria* oggettività. Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*⁸.

Il “ritorno alla vita” e la conquista di una personalità⁹, che però non è persona (in modo esattamente inverso a ciò che accade nel § 279 della *Filosofia del diritto*, entro il processo di legittimazione della figura del monarca), hanno troppe risonanze filosofiche e religiose per essere qui indagate, e del resto, come abbiamo detto, non è questo il compito che ci siamo qui voluti prefiggere. Dal nostro punto di vista, è essenziale invece mettere in luce che per Hegel l'idea assoluta è vita e personalità (e non anima, cioè essenza indeterminata), perché è *concetto* che si nutre di *libertà*.

Ma che cosa vuol dire più precisamente tutto questo? La chiave della risposta sta in ciò che immediatamente precede, e cioè, come appena detto, nella questione del rapporto fra idea del vero e idea del bene, fra conoscenza e prassi. Per Hegel conoscenza e prassi si dispongono in circolo: la conoscenza è tale se il mondo viene riflesso nella sua oggettività data, *altra* rispetto all'attività conoscitiva stessa. Tuttavia, appena la conoscenza prova a conferire universalità e necessità al suo procedere sarà essa stessa a stabilire, come nel teorema geometrico, le connessioni dimostrative, contraddicendo allo scopo di conformarsi all'oggetto dato. La sottrazione di ogni valore al mondo esterno, e cioè la posizione della universalità del concetto *nel* mondo, coincide con il movimento di attuazione pratica del bene e serve a rimuovere la debolezza della pura attività conoscitiva. Ciò che si produce è però un'altra debolezza: appena si pone nel mondo, il bene si pone in oggetti necessariamente determinati e finiti e quindi sempre, costitutivamente, difformi dal bene, che è *postulato* come qualcosa di assolutamente valido. Se il mondo esterno non ha valore – questo il risultato cui siamo giunti al termine dell'esame della attività conoscitiva – tutto ciò che la volontà vi introdurrà allo scopo di realizzare il bene sarà a sua volta privo di valore. Per giungere quindi alla consapevolezza che il bene si sia realmente trasfuso nel mondo dobbiamo cambiare prospettiva e concentrarci non tanto sulla realizzazione, sempre contraddittoria, del bene nella exteriorità del mondo, quanto sul fatto che l'azione ha trasformato quest'ultimo facendovi penetrare libertà e universalità. Si ritorna così, circolarmente, alla premessa che soggiaceva alla *pura* attività conoscitiva, e cioè alla nozione secondo la quale il mondo esterno è in sé carico di valore¹⁰.

Come si determina l'idea assoluta in questo orizzonte concettuale? L'idea assoluta è certo il superamento dell'idea del vero e dell'idea del bene, ma non nel senso per cui essa sarebbe la sintesi-sommatoria della loro parzialità. L'idea assoluta è piuttosto il circolo stesso fra conoscenza e prassi, il risultato della constatazione che il tendere di ciascuna verso l'altra è il *medesimo* tendere: la conoscenza se non è prassi non è conoscenza e la prassi se non è conoscenza non è prassi. Ma questo circolo teoretico-pratico, chiamandolo al modo di Benedetto Croce, che fa da contenuto all'idea assoluta è a ben vedere anche il motivo per cui Hegel afferma che l'idea assoluta è vita e personalità. Vita e personalità sono infatti in Hegel, la prima in forma immediata e la seconda in forma mediata, auto-riferimento, *Selbstbezüglichkeit*. *Selbstbezüglichkeit* che si può attingere perché, grazie all'unità conseguita fra conoscenza e prassi, la libertà del concetto si riconosce come omogenea al suo essere assolutamente altro, all'oggetto che nella *pura* attività conoscitiva veniva assunto come dato. D'altro canto – e questo costituisce un ulteriore momento concettuale –, poiché l'unità fra concetto e oggetto equivale al risolversi del contenuto nella determinazione di forma, allora quest'ultima potrà essere finalmente sottoposta a esame, nelle vesti del metodo. Il metodo infatti costituisce la parte centrale e più cospicua del capitolo della *Logica* dedicato all'“idea assoluta”.

8. Hegel 1996 (1812-1816), p. 935.

9. Di un certo rilievo le osservazioni in merito di Duque 1995, pp. 253-257.

10. Per l'interpretazione del nesso fra idea del vero e idea del bene molto utile ci pare la ricostruzione di Owen Johnson 1988, pp. 245-246.

Con ciò tuttavia abbiamo fatto solo i passi preliminari nel nostro discorso circa il concetto di libertà e il suo nesso con quello di totalità all'interno della idea assoluta. Esaurita la trattazione del metodo, Hegel nell'ultimo paragrafo del capitolo e della intera opera affronta più determinatamente uno dei nodi più spinosi del suo sistema, ovvero il passaggio dall'idea logica all'idea della natura. Non potremo discutere, per ovvie ragioni di complessità, l'intera problematica relativa a questo passaggio. Ciò che faremo è solo sottolineare come tutto ciò si intrecci a doppio filo con la tematizzazione del nesso totalità-libertà. Hegel dice:

In quanto cioè l'idea si pone come assoluta *unità* del concetto puro e della sua realtà, e si raccoglie così nell'immediatezza dell'*essere*, essa è come la *totalità* in questa forma – *Natura*. – Questa determinazione non è però un *esser divenuto* e un *passaggio*, a quel modo che, come si è visto, il concetto soggettivo nella totalità sua *diventa oggettività* e così anche lo *scopo soggettivo diventa vita*. La pura idea, in cui la determinatezza o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta *liberazione*, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si *affranca* da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé. A cagione di questa libertà la *forma della sua determinatezza* è anch'essa assolutamente libera, – *l'esteriorità dello spazio e del tempo* che è assolutamente per se stessa senza soggettività¹¹.

Avviando questo capoverso, Hegel ricapitola i risultati cui è giunto con il circolo fra teoria e prassi: l'idea assoluta è autoriferimento. Tale autoriferimento è sul terreno logico però, come dicevamo, il metodo, ovvero rinvio della forma a sé stessa e non ad un'oggettività ad essa esterna. Non dovendo più mediarsi con altro, la forma, il metodo, è inoltre pura immediatezza, ma anche – si presti particolare attenzione a questo punto – totalità, perché ormai l'oggettività è, in quanto ricompresa nella attività della prassi, non più estranea al concetto. È in questo punto, e con un balzo quasi improvviso, che Hegel dice che questa forma immediata di totalità è la natura. Ma prima di spiegare più accuratamente il significato di questa “irruzione” della natura, Hegel afferma che questo passaggio alla natura non è in realtà un vero e proprio passaggio, come quello che si è verificato nella dottrina del concetto dalla soggettività alla oggettività e dalla teleologia alla idea della vita. Questo perché ora l'oggettività dell'idea non è più puramente integrata dall'esterno nel concetto, ma è *nel* concetto. Nel caso del rapporto, nella dottrina del concetto, fra oggettività e soggettività e fra teleologia soggettiva e vita il compimento della mediazione all'interno di ciascuna sfera della dottrina del concetto si era invece realizzato rinviando ad una sfera di “totale”, ma ancora esteriore, immediatezza. Al superamento della forma del passaggio consegue perciò una nuova fase, marcata da ciò che Hegel chiama l'assoluta *liberazione* dell'idea. Espandendosi nel mondo grazie alla prassi, il concetto infatti non incontra più seri limiti all'affermazione di sé; solo se fosse ancora limitato, il concetto avrebbe bisogno di passare in altro. Come accade anche altrove in Hegel, “liberazione”, *Befreiung*, significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato di libertà reale¹². Sennonché è una espansione di sé che, per un verso, non deve essere più “negoziata” con l'altro, per altro verso, allude al superamento della propria, originaria, costituzione.

Perché proprio in questo punto debba affacciarsi la natura rimane nondimeno ancora un enigma. In che senso questa immediata totalità sarebbe o dovrebbe essere natura? Non rimaniamo in qualche

11. Hegel 1996 (1812-1816), pp. 956-957.

12. «*Befreiung*» possiede in Hegel, tuttavia, almeno altri tre significati, gli ultimi due dei quali in qualche modo riflessi anche nel passaggio dall'idea logica alla natura: è indice di superamento dell'immediatezza, di riflessione in sé (cfr. Hegel 1992 (1830), § 410, p. 417; Hegel 1981 (1816), p. 253); sancisce il superamento delle opposizioni in una unità più comprensiva (cfr. Hegel 1992 (1830), § 573, p. 55; Hegel 1978 (1812/1813), p. 33); suggerisce una fuoriuscita dalle forme parziali nelle quali un processo orientato teleologicamente si incarna (cfr. Hegel 1992 (1830), § 386, p. 384).

modo ancora confinati alla sfera del logico? A prima vista, ed è Hegel stesso a confessarlo, è senz'altro così, e questo spiega almeno in parte le difficoltà che da sempre filosofi e interpreti hanno avuto nel confrontarsi con questo luogo del discorso concettuale hegeliano. La tesi di Hegel è che se l'idea è pervenuta a sapersi interamente, perché ormai, dopo aver consumato in se stessa tutti i suoi contenuti, ha rivelato a se stessa la sua forma, e cioè il metodo, essa non può più tollerare la limitazione del contenuto rivelato alla sfera "soggettiva" del pensiero. In caso contrario, avremmo ancora una ineguaglianza fra forma (il metodo) e contenuto (la soggettività del pensiero); quella ineguaglianza che ha fatto da molla propulsiva alla *Darstellung* speculativa. Tuttavia, la "soggettività" a cui Hegel fa qui riferimento non va, secondo noi, intesa solo in senso "materiale", ma anche in senso "formale": la conclusione del processo logico nel metodo significa anche piena *individuazione* della sfera entro cui questo stesso processo è avvenuto. Del resto, il cenno di Hegel, nel primo capoverso del paragrafo dedicato all'"idea", alla "personalità" dell'idea stessa indica, come dicevamo, precisamente questo, e cioè che una volta che l'idea si è pienamente esplicitata essa è anche auto-riferita, e dunque pienamente *contratta* in sé, di nuovo divisa dall'altro.

È questo rapido avvicendamento di espansione e contrazione, che caratterizza a questo stadio l'idea assoluta, che porta Hegel a chiamare in causa l'"impulso": quest'ultimo infatti definisce anzitutto la condizione d'essere di quell'ente che ha bisogno dell'altro perché avverte la propria limitazione; d'altro canto, la propria limitazione è avvertita proprio nella misura in cui si è soggettività, totalità che riconosce la propria finitezza¹³. Questo nesso fra espansione e contrazione, che costituisce la soggettività, e che per alcuni versi assomiglia all'intenzionalità husserliana, è un altro modo per dire la negatività; ma dire negatività sarebbe troppo generale e soprattutto non coerente con quell'immediatezza che ormai permea, a questo livello, tutte le determinatezze logico-ontologiche. È per questo, per tradurre la negatività in una forma, allo stesso tempo, ricca ed elementare, che Hegel preferisce usare il linguaggio "naturalistico" dell'impulso.

La "liberazione" di cui Hegel ha parlato in questa sede è, dicevamo, anche "libertà". Ma se la liberazione mette capo alla libertà, a uno stato cioè dove non è più possibile riscontrare condizionamenti dell'alterità, allora nell'idea assoluta si riproporrà l'"essere" della prima triade della *Logica*¹⁴. In particolare, l'idea è essere in quanto di quest'ultimo ripropone l'assenza di limitazioni e la piena trasparenza. Ma, appunto, se l'idea è trasparente e non limitata, essa sarà, per un verso, auto-riferita, pienamente individuata, e potrà riposare in sé (la contrazione); per altro verso, potrà liberarsi da sé, trasformandosi in altro (l'espansione). Quest'ultimo movimento Hegel lo riassume nella categoria di *Entlassen*¹⁵.

È qui che si riaffaccia prepotente il nesso, anzi l'identità ormai, di libertà e totalità. L'assenza di limitazioni oggettive, la libertà, è infatti, come è evidente, totalità. Ma chiediamoci: è soltanto questo il significato di libertà con cui Hegel sta lavorando, o piuttosto, attraverso tutto il corso argomentativo che abbiamo analizzato, non è venuto alla luce anche qualcos'altro? Dobbiamo cioè accontentarci del fatto che questa totalità sembrerebbe ospitare la libertà solo nel senso "restrittivo" della libertà dell'essere, della libertà intesa in modo, per così dire, "hobbesiano", come assenza di limitazioni, oppure vi è ancora molto da aggiungere?

Da quanto abbiamo detto in precedenza sembrerebbe valere l'ultima opzione: libertà significa qui certamente anche, in un modo che sarà poi ripreso da Hegel nella *Filosofia del diritto*, autodeterminazione¹⁶, subordinazione dei contenuti alla legge (il metodo) che essi stessi, svolgendosi, si sono dati. È il senso di libertà che prevale, con una decisiva integrazione sociale e

13. Sull'importanza del movimento di sistole e diastole che intesse la logica hegeliana sono già intervenuti Jarczyk and Labarrière 1976, p. XIII e Jameson 2010, p. 19.

14. Qui prescindiamo del tutto, naturalmente, dalla complicata questione di quale rapporto sussista in generale fra essere e idea assoluta, per la quale cfr. Kroner 1961 (1921-1924), pp. 437 and sgg. e Kümmel 1968.

15. Anche nel passaggio dalla famiglia alla società civile (Hegel 1987 [1821], § 181, p. 154) emerge l'importanza dello *Entlassen*, inteso come il release dei momenti dell'idea, in un orizzonte segnato dall'esteriorità.

16. Hegel 1987 (1821), § 7, p. 30.

“storicistica”, anche nel neohegelismo contemporaneo di Pinkard e Pippin. Tuttavia vi è un altro senso di libertà, diremmo “speculativo”, di cui Hegel si avvale e che poi ritornerà in luoghi centrali del suo sistema, per esempio nel passaggio dallo “spirito libero” allo “spirito oggettivo”¹⁷. È la libertà come alienazione da quella identità con sé che è forma. Quando l’idea diventa metodo o lo spirito soggettivo diventa spirito libero ciò che si conquista, infatti, è una pura forma: la capacità di esporre i modi dello sviluppo logico-ontologico o la capacità di agire in modo universale. Ma la libertà come forma è sempre in contrasto con il pensiero che pensa il logico e non la natura e lo spirito o con l’individuo determinato che si mostra come volontà libera. Come dicevamo, è questa “contraddizione” a generare l’“impulso”, e quindi a dividere dall’interno la soggettività, a separarla da se stessa. Ma se la soggettività torna a separarsi da se stessa, questo implicherà, in termini strettamente teorici, anche la rinascita dell’esteriorità. La natura, luogo per eccellenza agli occhi di Hegel dell’esteriorità, è pienamente isomorfa a questa libertà che riposa in se stessa e che allo stesso tempo si libera da sé, avendo di nuovo bisogno dell’alterità. È per questo che essa nel sistema deve succedere all’idea assoluta.

In un certo senso Hegel compie in questa sede una mossa analoga a quella dello Schelling delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, che non giunge a impostare compiutamente la sua problematica fino a quando non sia entrato in scena il suo più autentico concetto di libertà, la libertà come scelta fra bene e male. Per procurare il passaggio dal pensiero alla natura o, più in là, dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo non può bastare a Hegel, infatti, un concetto “razionalistico” di libertà, intesa come pieno possesso delle proprie condizioni di esistenza. Solo recuperando il tormentato nesso fra soggettività e libertà, Hegel riesce ad aprirsi la via verso quella libertà che si libera anche da se stessa, facendosi “passiva”, non soggettiva, non immersa nell’esteriorità del tempo e dello spazio della natura.

Ma il nesso razionalistico fra libertà e totalità è riformulato da Hegel anche dal lato della totalità. Il distanziarsi della totalità da se stessa, che in questo modo si realizza, non è per nulla una nientificazione della totalità stessa, come sarebbe accaduto fino a Kant. La totalità “intensiva” dell’idea non sarebbe infatti tale per Hegel se non fosse *raddoppiata*, comprensiva del suo opposto, della natura, della passività, dell’esteriorità. Tutte quelle dimensioni che invece sembrano sfuggire quando si assuma la libertà o nel senso dell’assenza di limitazioni o nel senso dell’auto-legislazione.

Molto si potrebbe dire a ulteriore commento di questo decisivo snodo concettuale¹⁸, ma intanto occorre registrare il primo risultato che ci eravamo ripromessi di ottenere parlando della scissione fra totalità e libertà nel giovane Lukács e poi nella filosofia del Novecento: l’idealismo tedesco non disegna affatto, nei suoi momenti migliori, una totalità chiusa, che, come una gabbia d’acciaio, è capace solo di sospendere il moto libero del soggetto, quasi al modo del *Gestell* heideggeriano. La rottura con la tradizione metafisica durata fino a Kant consente a Schelling di pensare la libertà in Dio (intesa come scelta fra bene e male) e a Hegel di inscrivere nell’idea, dunque nell’assoluto, l’attività concreta degli uomini, fatta non solo delle forme della *vita contemplativa*, ma anche di quelle della *vita attiva*. La finitezza dunque squarcia il velo dell’assoluto, riconfigurandolo.

Tuttavia, la nostra opinione è che questa iscrizione della finitezza entro l’idea assoluta (mettendo da parte, a questo punto, il caso di Schelling) sia in Hegel, in ultima istanza, solo parziale. Anche nell’esame di questa formidabile sequenza concettuale si pone quindi la necessità, come ci invita a fare Žižek, di “ripetere” Hegel, di riarticolare le sue ragioni a contatto con il *suo* futuro¹⁹. Qui la nostra interrogazione riguarda proprio il circolo fra teoria e prassi, la risoluzione del quale pone le basi per il conseguimento della totalità e della liberazione della totalità da se stessa.

17. Hegel 2002 (1830), §§ 481-482, pp. 472-474.

18. Qui abbiamo anche lasciato da parte la questione, ampiamente discussa da Schelling in poi, circa l’atto di decisione dell’idea di uscire da sé. Ma se lo abbiamo fatto vi è una ragione: la “decisione” non è per noi che la concretizzazione di quel duplice movimento di contrazione e espansione che caratterizza l’idea assoluta al suo culmine.

19. Žižek 2013, p. 13.

La unificazione fra concetto e oggetto, che ne è l'esito, è resa possibile da una prassi che sappia riconoscere nell'oggettività che trasforma non il nulla, ma qualcosa di dotato di significato e valore. Senza il recupero delle movenze proprie dell'attività conoscitiva, dicevamo, questo non potrebbe mai avvenire e la prassi si avvolgerebbe in contraddizioni fatali. Ma che cosa accadrebbe se la prassi non si limitasse a commisurare quanto prodotto nel mondo ai suoi scopi e invece mettesse in questione l'intero quadro delle sue condizioni di possibilità? Nell'assetto hegeliano le contraddizioni che vengono segnalate e poi censurate sono quelle della prassi *etica* o anche – vista l'omologia che intercorre nella *Logica* fra il capitolo sulla teleologia e quello sulla idea del bene – quelle della prassi *produttiva*, ma non quelle della prassi propriamente *politica*, la quale, quando è al suo meglio, mira a collegare ogni intervento trasformativo all'insieme della realtà sociale entro cui avviene. Per non parlare della marxiana prassi rivoluzionaria, che, da questo punto di vista, è un potenziamento delle prestazioni del politico: in essa ogni intervento trasformativo va considerato alla luce dell'annullamento della totalità sociale stessa. In questo caso, non vi è alcuna *chance* di continuare a considerare l'oggettività come avente in sé valore perché comunque in essa si esplicita l'attività di essenze libere come le nostre. La prassi politica fa cioè saltare l'unità fra concetto e oggetto che è a fondamento della totalità immediata della idea assoluta e del suo processo di liberazione da se stessa. Quella distanza della totalità da se stessa che l'idea assoluta introduce al termine del suo svolgimento è così piuttosto introdotta dalla politica prima ancora che la idea assoluta possa sorgere. L'assenza della politica, o meglio dell'*azione* politica, che secondo noi indebolisce il sistema filosofico hegeliano anche in altri luoghi fondamentali²⁰, arriva fino al culmine della logicità, manomettendone l'impianto.

20. Un altro luogo in cui ciò accade è, secondo noi, nel passaggio dalla società civile allo Stato.

Da «Rappresentanza» a «Rappresentazione». L'involuzione della politica nel capitalismo flessibile.

Roberto Finelli

1. Un mondo rovesciato

Da *Rappresentanza* a *Rappresentazione*: in questa formula si può riassumere, a mio avviso, la trasformazione più rilevante che ha subito la Politica nella modernità dell'ultimo quarantennio. Ma non per ragioni autonome, o per una presunta virtù e capacità propria di modificarsi comunque e di assumere con ciò nuove forme – quasi a celebrare la fantasia di tutti coloro che hanno interpretato il moderno come autonomia del Politico -, bensì a seguito di quella trasformazione dell'Economico, che, a mio avviso, l'ha guidata e l'ha fondata quanto a precedenza ontologica nella costituzione della vita sociale, e che è ormai ben nota come passaggio dal fordismo al postfordismo.



Come ormai da più tempo vengo scrivendo questo passaggio epocale va inteso, nel linguaggio della filosofia, come l'approfondimento e la radicalizzazione dell'Astrazione in cui si compendia l'Economico capitalistico, con lo svuotamento del Concreto che ne consegue e la superficializzazione del Mondo che ne costituisce l'esito. Vale a dire che con il passaggio dal sistema "macchina meccanica-forza lavoro corporea" al sistema "macchina dell'informazione-forza-lavoro mentale" la valorizzazione della ricchezza astratta attraverso estrazione di plusvalore avviene, almeno nel capitalismo avanzato, non più attraverso costrizione fisica e lavoro corporeo alla catena, ma attraverso consenso e partecipazione, data la messa in gioco nel processo produttivo da parte del lavoratore della conoscenza delle competenze, attitudini e abilità della propria mente. Per cui il processo di lavoro maschera la sua essenza profonda di sfruttamento ed erogazione di lavoro astratto attraverso la messa in scena dell'attivazione di un lavoro, invece, concreto e intenzionalmente partecipe: attraverso cioè l'apparenza di una superficie che dissimula in senso contrario quanto avviene nella profondità dell'essere sociale.

In effetti per intendere il postfordismo io credo sia necessario sbarazzarsi della teoria del feticismo di Marx, legata com'è nel suo parlare di rovesciamento di soggetto e predicato ad una tematica ancora antropocentrica e soggettocentrica, ed elaborare una teoria dell'ideologia che prenda a fondamento quanto F. Jameson ha concepito, nella sua interpretazione della postmodernità, come «effetto-simulacro»: appunto la messa in pratica di processi di svuotamento del valor d'uso e del mondo del concreto che lasciano come realtà apparente solo residui pellicolari di superficie, abbelliti istericamente di ornamenti e veste fittizie per compensare la vuotezza e mancanza ad essere del loro contenuto. Credo cioè sia necessario, al fine di assumere un vertice teorico capace di stringere criticamente postfordismo e postmodernismo, riattualizzare la teoria

marxiana del Soggetto storico «Capitale» con una teoria della rappresentazione e dell'immaginazione legata ad una topologia del dentro/fuori, del vuoto/pieno, del contenitore/contenuto, del corpo/pelle. E che dunque sia indispensabile liberarsi dal monopolio lacaniano sull'Immaginario come catturazione e precipitazione simbiotica nel desiderio dell'Altro, con tutte le assunzioni in chiave esistenzialistica/teologica della vita umana come strutturale mancanza ad essere, per accedere, invece, ad una identificazione dell'Altro con il Capitale e seguirlo in tutte le sue mosse di «valore in processo» che non può che colonizzare e ridurre alla sua logica astratta ogni dimensione di vita del concreto.

Senza questa mossa preliminare – di una rifondazione marxiana dell'immaginario che lasci morire la teoria del feticismo e in pari tempo un metter da canto lo schema lacaniano di Immaginario, Simbolico e Reale –, senza una sociologia critica dell'immaginario che muova da una ontologia sociale, da *non* coniugarsi, si badi, secondo le categorie arcaiche dell'*homo faber* lukacsiano, non si riuscirà, io credo, a porre nei giusti termini il tema/problema cui ci consegna questo numero di «Consecutio temporum», vale a dire il nesso tra verità e politica. Ci si accontenterà, al massimo, anche per chi è lontano dall'aver partecipato al coro dell'autonomia del politico, del vecchio e logoro paradigma marxiano di struttura e sovrastruttura, che ha pensato quel nesso sempre nei termini dell'esteriorità e della giustapposizione spaziale, come del causalismo e del meccanicismo più estrinseco. Mentre postfordismo e postmodernismo vanno letti secondo una consustanzialità che li lega intrinsecamente: come, potremmo dire, secondo la connessione dialettica per cui essenza sta ad esistenza, o interno sta ad esterno, nel senso che il secondo termine è sempre l'espressione/rappresentazione opposta e capovolta del primo. Tanto da poter affermare – secondo l'ipotesi che più volte abbiamo già formulato – che il postfordismo è la realtà vera, o verità reale: di cui il postmodernismo è la verità deformata e doxastica, la rappresentazione ed espressione più esteriore e superficiale. Giacché se il postfordismo, come passaggio dalla tipologia storica dell'accumulazione rigida alla tipologia storica dell'accumulazione flessibile, consiste essenzialmente, insieme a molte altre trasformazioni dell'organizzazione produttiva, nell'applicazione di lavoro mentale a macchine informatiche, la produzione di lavoro astratto, linguistico-calcolante che lo caratterizza, appare immediatamente, invece e all'opposto, come impiego di lavoro intellettuale e conoscitivo, di attitudini individualizzanti e personalizzate, di una capacità di problem solving concreta e particolareggiata²¹.

2. Una produzione permanente di empirismo

Né vale dire, io credo, dire che il secolo del *linguistic turn* sembra ormai essersi esaurito, ossia che di fronte, alla durezza reale e inesorabile della crisi economica e della dilatazione in ogni sfera della vita accumulativa del capitale, il tempo della riduzione dell'Essere a Linguaggio, della frammentazione e decostruzione postmoderna, sembra ormai sorpassato. E che sarebbe tornato il tempo del Reale, rispetto a quello del Simbolico e dell'Immaginario. Perché, a mio avviso, c'è un effetto di deformazione iconico-rappresentativa *strutturale* immanente al capitalismo postfordista: quale che sia poi la coniugazione e l'interpretazione specifica che i diversi maitres à penser danno di volta in volta di quella riduzione del mondo a superficie. Infatti la radicalizzazione della produzione e della commercializzazione dell'*Astratto*, riducendo la logica del vivente alla logica accumulativa della propria *Quantità*, non può che condurre alla catastrofe del valor d'uso e alla conseguente e compensatoria isterizzazione del superficiale e dell'esterno. Ma valorizzazione dell'esteriorità significa negazione e rifiuto dell'interiorità: cioè rinuncia ad una profondità di pensiero e di riflessività. In particolare quando la mente connessa alla tecnologia informatica è per

21. Cfr. A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, tr. it. di V. Santoro, in «post filosofie», anno I, n. 1, Cacucci editore, Bari 2005, pp. 27-44.

principio volta all'esteriorizzazione linguistico-calcolante e impedita all'interiorizzazione, nel senso peculiare di capacità di mediare logos e pathos, ordine dei significanti linguistici ed alfa-numeriche e ordine dei significati, dimensione del conoscere e dimensione del sentire. Tale assenza di risonanza interiore impedisce che, a partire dal proprio più intimo sentire e dalla più propria esperienza di vita, si possa percepire e definire il più proprio essere di parte e, secondo quella parzialità, costruire un senso complessivo del mondo e delle relazioni/opposizioni delle parti. Per cui è definitiva l'atrofia di categorie come *totalità*, *sistema*, *relazione parte-tutto*, a favore di una superficie dell'esperire che si frantuma in un molteplice, le cui singolarità appaiono senza radici e senza connessioni.

È dunque la produzione permanente di empirismo, come preteso conoscere di un mondo composto solo di cose e individui separati, ciò che connota la produzione postfordista come produzione, simultanea, e della ricchezza economica e dei paradigmi percettivo-conoscitivi dell'*anthropos* moderno. Ed è appunto tale disposizione generalizzata del nostro apparato psichico a percepire e a conoscere secondo un orizzonte empiristico che sta a fondamento del passaggio della sfera politica dall'ambito della rappresentanza a quello della rappresentazione. Perché la generalizzazione dell'empirismo fa divieto di considerare la vita sociale, e in essa la vita politica, secondo il darsi di relazioni tra classi, o meglio, secondo il darsi dell'esistenza di classi. La categoria marxista è radicalmente esclusa dalla considerazione empirista della storia e della vita sociale: a muovere dall'assunto ontologico ed epistemologico fondamentale dell'empirismo secondo il quale l'universale non è mai reale, in rem, ma sempre e solo nella mente, post rem, quale prodotto e strumento di astrazione concettuale.

3. Un gioco delle parti

Lo Stato democratico moderno è fondato sulla rappresentanza finché l'Economico è fondato sul Capitalismo Fordista. Perché nel fordismo si dà contrapposizione di classe, attraverso la lotta che si svolge attorno al corpo della forza-lavoro e alla sua normazione. Nel fordismo la costrizione sulla forza-lavoro, perché eroghi lavoro astratto – ossia lavoro regolarizzato ed esente da interferenze soggettive -, è realizzata attraverso la costrizione *esterna* messa in campo dal sistema di macchine e dal disciplinamento dello spazio e del tempo corporei che esso dispone. Per cui fin quando si dà l'organizzazione fordista del lavoro esistono oggettivamente le classi e la politica deve essere di necessità fondata sulla rappresentanza. Ossia su partiti, che nelle istituzioni rappresentative dello Stato democratico, rappresentano gli interessi di quei corpi collettivi che sono le classi. Certo rappresentanza non significa organicità e continuità d'interessi tra classe e partito politico, giacché nelle democrazie moderne in genere il partito ha espropriato la classe rappresentata dei suoi più propri interessi ed ha interpretato la rappresentanza come un'alienazione del rappresentato a favore della perpetuazione del rappresentante come ceto politico dirigente. Ma rimane comunque, nella democrazia fordista, anche se solo a parole, un contrapporsi di ideologie e di opposte visioni della società e dello Stato che non possono non riferirsi a quell'opposizione, reale ed irriducibile, che tra le classi si svolge attorno al corpo materiale della forza-lavoro.

Con il postfordismo scomparse le classi, residuano solo gli individui, identificati ormai e trasformati unicamente in cittadini, liberi agenti del mercato, imprenditori di sé medesimi. Con la conseguenza che la politica, perduto il radicamento nella classi, diventa di necessità, da rappresentanza, rappresentazione: cioè messa in scena di uno spettacolo in cui i protagonisti, venuta meno una loro rappresentatività incarnata nei conflitti e delle lotte del mondo esterno, prendono senso unicamente dal gioco reciproco delle loro parti. Destra e sinistra non mettono più in discussione il Reale Economico che si svolge secondo propri automatismi e proprie autoregolazioni, che pertengono alle leggi, sempre più estese all'ambito mondiale, intrinseche all'accumulazione di lavoro e di ricchezza astratti. Ai rappresentanti politici compete solo la gestione di margini di

ricchezza distributiva, che non contraddicono i principi dell'Economia Politica Privata, e che costituiscono il campo di una messa in scena dell'interesse pubblico ed universale, il confliggere sul quale è praticato e risolto a colpi di retorica. Per cui, a ben vedere, i *logoi* della politica, decidendosi altrove la sostanza delle relazioni sociali, hanno una destinazione essenzialmente autoriflessiva. Servono, ammantandosi sotto la parvenza dell'interesse universale, ad alimentare e a legittimare la sussistenza e la riproduzione di un ceto politico, la cui divisione tra sinistra e destra, a questo punto, è del tutto interna a un gioco delle parti strutturato dialetticamente, nel quale ciascun opposto ha necessità, per la sua più propria identità, dell'esistenza dell'altro.

Ed è talmente vera questa identità solo negativa del partito politico, che trova le ragioni del suo essere di parte non *in sé*, e dunque nella propria ragion d'essere sociale, ma solo *per l'altro*, ossia attraverso la negazione/esclusione dell'altro, che nella più recente storia italiana, quando la sinistra ha cessato di essere partito di classe per tradursi in partito democratico dei cittadini, ha avuto l'obbligo, per legittimarsi come tale, di legittimare nello stesso tempo una destra, altrimenti impresentabile, in quanto lontana perfino da ogni parvenza d'universalità e invece tutta immersa nella difesa, in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo, del «particolare». Ma appunto, se la sinistra vive ormai, anziché di radici reali, solo di vita *speculativa* in un gioco di rispecchiamento rovesciato con la destra, lo *speculum* le è strumento imprescindibile ed essenziale.

Per altro la spettacolarizzazione della politica nel transito da rappresentanza a rappresentazione non si esaurisce nel passaggio dei partiti da uno statuto *ideologico* a uno statuto speculativo. Perché la spettacolarizzazione comporta anche una tendenza inarrestabile alla personalizzazione e al cesarismo: ossia, nel linguaggio delle istituzioni, un prevalere sempre più marcato del potere governativo e una marginalizzazione conseguente del potere legislativo. Il passaggio della società civile dal marxismo della classi al (neo-)empirismo dei cittadini infatti non può che generare un effetto di plusvalore simbolico che precipita su singole personalità, producendo quella che in termini hegeliani si potrebbe definire una fallace «infinitezza di un finito»²². Quando la società delle relazioni di classe cede alla società dei molti uno, coincidenti e chiusi nel loro interesse privato, la tessitura delle relazioni universali che pure attraversa e riproduce la vita di ogni singolo, rimossa completamente dall'orizzonte visivo d'ognuno, ritorna proiettata inconsciamente sull'Uno cesareo, che nella sua individualità gode di un plusvalore d'universalità. Proprio l'esclusione di ogni relazione dal campo individualistico dei molti uno conduce, pena il fantasma di una disgregazione atomistica, al plusvalore dell'Uno, simbolo e, insieme, incarnazione dell'universale delle relazioni. Vale a dire che di tanto si approfondisce il privato dei molti uno di tanto aumenta per compensazione la pregnanza di valore e di autorità dell'Uno cesareo.

È il paradigma della *governance*, dell'efficacia di un'azione di governo di uno o di pochi, a tutti i livelli decisionali possibili dell'ambito pubblico, in quanto non ostacolata o rallentata dalla discussione e dal confronto di chiacchiere nelle più vaste assemblee elettive²³. È il paradigma dell'agire, e della necessità della sua pronta e risoluta efficacia, di contro al paradigma, estenuante e paralizzante, del confronto e dello scontro tra diversi valori ideali. È il paradigma della competenza e della risolutezza del *logos* contro le traversie e le lungaggini del *dialogo*.

K. Marx, in quel suo manoscritto giovanile del 1843 a cui è stato dato il titolo *Critica del diritto statale hegeliano*, ancora intriso di spiritualismo antropocentrico ma vivido d'intuizioni geniali, in un tempo storico relativamente prossimo alla Rivoluzione francese, poteva scrivere: «Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, dove è apparso nella sua particolarità come il dominante, ha fatto in generale le grandi, organiche, rivoluzioni universali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare, antiquata costituzione, proprio perché il potere

22. Su questo concetto si è basata la mia ricostruzione della giovinezza di Hegel, cui mi permetto di rinviare: R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1801*, Editori Riuniti, 19 (nuova edizione, Pensa, Lecce..).

23. Cfr. su ciò A. Barbera, *La rappresentanza politica: un mito in declino?*, in «*Philosophia. Rivista della Società Italiana di Storia della filosofia*», IX, 2/2013, pp. 57-100.

legislativo era il rappresentante del popolo, della volontà del genere [*Gattungswillen*]. Il potere governativo invece ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni; esso non si è rivoltato contro una costituzione vecchia per una costituzione nuova, ma contro la costituzione, proprio perché il potere governativo era il rappresentante della volontà particolare, dell'arbitrio soggettivo, della parte magica della volontà»²⁴. Ora, in un tempo storico che ha visto sottrarre ogni traccia di senso, anche in una pacifica valenza metaforica, al termine e al concetto di rivoluzione, l'argomentazione marxiana vale in chiave rovesciata. Il potere governativo sta esautorando sempre più il potere legislativo, in ogni luogo delle istituzioni pubbliche, sia legiferanti che amministrative, sia a livello nazionale, che nei vari ambiti locali. Anche e perché, come si diceva, la caduta dell'interesse alla relazione da parte degli individui trasformati in cittadini atomizzati, crea, come si diceva, un surplus di valore simbolico di cui godono i «governatori» della cosa pubblica, che nella loro individualità si trovano proiettata e depositata quella competenza, confidenza e pratica con l'universale, cui per principio hanno rinunciato i molti uno, conchiusi e specializzati ormai nell'imprenditorialità di sé medesimi.

4. Politica e metafisica

Tutto ciò conferma che la politica ha profondamente a che vedere con la metafisica e con le problematiche dell'inconscio e dell'invisibile, se per oggetto della metafisica si concepiscono i temi, non immediatamente percepibili attraverso l'esperienza sensibile, dell'Uno e dei molti, dei nessi tra particolare e universale, delle coerenti e delle fallaci infinitizzazioni dei finiti. Ovviamente a meno di non intenderla secondo l'ingenuità neoliberale di una prassi decisionale formata da individui che agirebbero secondo motivazioni e scelte razionali in corrispondenza dei loro bisogni e interessi consapevoli. Ovvero secondo la prospettiva neocontrattualistica che vede la politica come il complesso di istituzioni e strumenti tecnici della mediazione tra le libere volontà di soggetti presupposti autonomi e individuali²⁵.

Della necessità di non sottovalutare la natura metafisica della questione politica si era, del resto, ben reso conto, in filosofia moderna, Hegel quando aveva teorizzato, contro la tradizione individualistica e contrattualistica della filosofia politica anglosassone che il nesso tra individualità private della società economica e dimensione e interesse universale della società politica non poteva darsi secondo una comunicazione e un transito immediato tra le due sfere, come se appunto un privato individuale pretendesse di avere conoscenza e competenza, nella limitatezza del suo interesse, della complessità e della vastità dell'universale. Di qui la necessità di corpi intermedi tra particolare e universale che valessero appunto a graduare e a mediare l'eterogenità di società economica, basata sulla libera iniziativa del singolo, e Stato politico quale complesso d'istituti che prendono ad oggetto l'universale. Altrimenti non poteva che darsi, come nel passaggio nell'antica Roma dalla repubblica all'impero, la consegna, da parte della moltitudine dei molti uno, della *res publica* al potere, smisurato e infinito, dell'autocrate imperiale.

Tale paradigma della spettacolarizzazione come inconscia infinitizzazione di un finito si affianca alle teorizzazioni della vita psichica collettiva svolte da Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, indirizzate, com'è ben noto, allo studio di fenomeni di totalitarismo e di mobilitazioni di massa attraverso il meccanismo psichico dell'identificazione e dell'innamoramento narcisistico con il proprio Ideale dell'Io. «La mancanza di autonomia e d'iniziativa del singolo, il coincidere della reazione del singolo con quella di tutti gli altri, l'abbassamento del singolo – per

24. K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, tr. it. e commentario di R. Finelli e F.S.Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 127.

25. Cfr. su ciò il saggio, sempre valido, di D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci?*, in *Percorsi della ricerca filosofica. Filosofie tra storia, linguaggio e politica*, Gangemi, Roma-Reggio C. 1990, pp. 197-213.

così dire – a individuo massificato»²⁶, spiegano, con la debolezza dell'autostima individuale la formazione di uno spirito gregario collettivo e il riconoscimento di massa nella figura di capi, che personificano l'Ideale dell'Io fantasticato ma non realizzato da ciascuno.

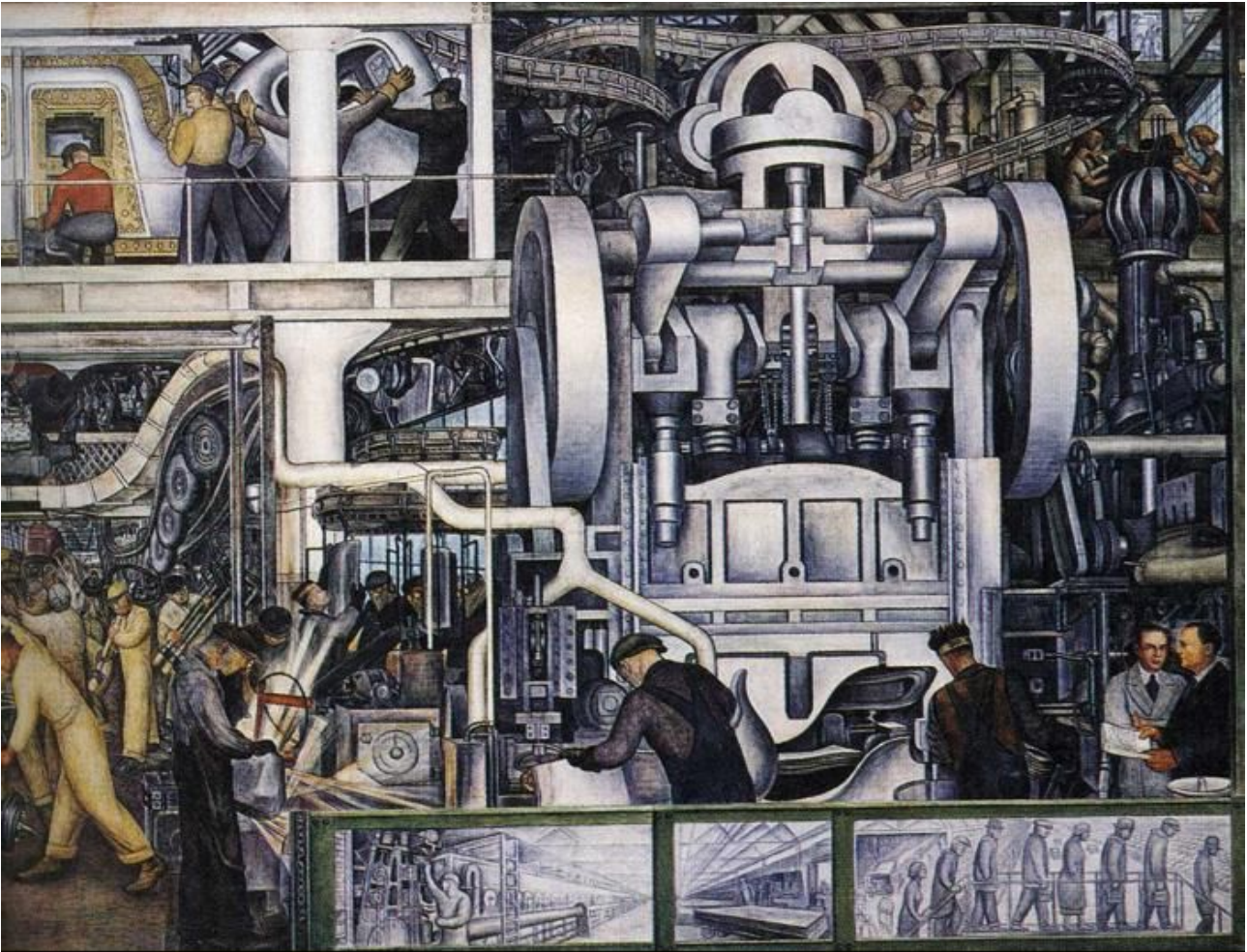
Ma qui, attraverso il riferimento ad Hegel, stiamo introducendo un automatismo di rimozione/scissione legato non tanto a forme politiche di totalitarismo verso le quali sembra maggiormente dirigersi l'analisi freudiana quanto alla struttura di fondo della stessa democrazia moderna. È l'autorappresentazione, nel proprio foro interiore, di ciascun soggetto della società civile moderna come libero soggetto agente sul mercato dell'economia – è questa rappresentazione fallace e doxastica del sé individuale – a generare la rappresentazione, parimenti fallace, nel foro pubblico, di istituzioni rappresentative come luogo della presunta cura e trattazione dell'interesse universale (salvo, come s'è detto, il riempirsi di questo contenitore universale della ri/produzione, assai di parte, del ceto politico), fino a giungere, di teatro in teatro, ad incarnare in un singolo attore la funzione dell'universalità.

Il passaggio da rappresentanza a rappresentazione è dunque il modo specifico nel quale il Politico contemporaneo attua e realizza la superficializzazione e lo svuotamento del mondo che l'Economico capitalistico sta generando come dimensione generale del vivere nel nostro tempo. Di tale modo specifico e della sua logica peculiare, ho provato in queste brevi pagine a riassumere quelle che, a mio avviso, ne costituiscono alcune delle movenze strutturali. Per uscire dall'impasse di una riflessione solo critica e provare a far circolare paradigmi diversi e alternativi della politica, non posso che rinviare il lettore ai diversi editoriali e saggi che su «Consecutio temporum» hanno provato ad affrontare il tema.

26. S. Freud, in *Opere*, tr. it., vol. 9, Boringhieri, Torino 1977, p. 305.

Lucien Goldman: Il pari socialista di un Marxista pascaliano

Michael Löwy



Lucien Goldman (1913-1970) è stato uno dei più importanti rappresentanti della corrente umanista e storicista del marxismo del ventesimo secolo. I suoi lavori filosofici e di sociologia della cultura – soprattutto *Il dio nascosto*,²⁷ analisi innovatrice della visione del mondo tragica in Pascal e Racine – sono fortemente marcati dall'influenza di *Storia e coscienza di classe* e si oppongono radicalmente alle letture positiviste o strutturaliste del marxismo. Ebreo rumeno stabilito in Francia a partire dagli anni Trenta, Goldman si rifaceva ad un socialismo dell'autogestione, altrettanto critico e della socialdemocrazia e dello stalinismo. È solo di recente, grazie alla biografia redatta da un ricercatore nordamericano, Mitchell Cohen, *The wager of Lucien Goldman*, che conosciamo il percorso rumeno di Goldman, prima del suo arrivo a Parigi.²⁸ nato nel 1913 a Bucarest, il giovane Lucien viveva con la sua famiglia giudea nella piccola cittadina di Botoșani in Moldavia [regione della

27. [NdT] Edizione italiana: L. Goldman, *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine*, Laterza Bari 1971
Edizione originale: L. Goldman, *Le Dieu Caché (DC)*, Paris, Gallimard, 1955.

28. Mitchell Cohen, *The wager of Lucien Goldman*, Princeton University Press, 1994

Romania confinante con l'omonimo stato]. È a quest'epoca (1934) che pubblica, in una rivista vicina ai comunisti, il suo primo articolo, uno studio marxista della visione tragica del mondo in N.D. Cocea – lo scrittore rumeno Nicolae Dumitro Cocea (1880-1949) – e in Karl Krauss. Espulso dalle fila comuniste in quanto «trozkista», parte poco tempo dopo per Vienna e in seguito Parigi, dove arriva attorno al 1934.²⁹

Rifugiatosi in Svizzera durante l'occupazione nazista, presenta la sua tesi di dottorato *La Communauté humaine et l'univers chez Kant* all'Università di Zurigo.³⁰ la stessa sarà pubblicata in tedesco nel 1945 e in francese nel 1948. Tornato in Francia alla fine della guerra, sarà ammesso come ricercatore al CNRS. Un riassunto delle sue iconoclaste concezioni sociologiche apparirà nel 1952 con il titolo *Scienze umane e filosofia*.³¹ Ma è la pubblicazione della sua tesi di dottorato (doctorat d'Etat), *Il dio nascosto, la visione tragica in Pascal e Racine*, che lo renderà noto. Nel 1959 appare un'importante raccolta dei suoi saggi, *Recherches dialectiques*; lo stesso anno sarà eletto direttore di studi all'*Ecole Pratique de Hautes Etudes*, nella sesta sezione (la futura EHESS). Goldmann ha pubblicato un volume sulla sociologia del romanzo nel 1964,³² ma aveva una netta preferenza per la forma saggistica; altre due raccolte appariranno attorno al 1970: *Structures mentales et création culturelle*³³ e *Marxismo e scienze umane*.³⁴ Militante del *Parti Socialiste Unifié*, Goldmann partecipa attivamente al movimento del Maggio '68. La morte interrompe, nel 1970, un percorso intellettuale singolare e poco conforme alle tendenze dominanti del marxismo e/o delle scienze sociali in Francia.

Mentre negli USA e in America Latina il suo pensiero e la sua opera continuano a suscitare un interesse particolarmente vivace, uno strano oblio sembra averlo seppellito in Francia³⁵. Se è vero che si tratta di una sociologia in totale rottura con la tradizione dominante delle scienze sociali francesi, che vanno da Auguste Comte a Claude Lévi-Strauss e Louis Althusser, passando per Emile Durkheim, d'altra parte, attraverso la sua reinterpretazione di Pascal, essa è nondimeno erede d'una corrente dissidente della moderna cultura francese.

Sono noti e l'hegelo-marxismo e il marxismo kantiano e il marxismo weberiano; il concetto di marxismo pascaliano è, invece, sconosciuto all'interno delle storie del marxismo. Ora, mi pare una formula che si addice del tutto l'autore de *Il dio nascosto*. Certo, diversi marxisti si sono interessati a Pascal; due volumi di Henri Lefebvre dedicati all'autore dei *Pensieri* sono apparsi quasi nello stesso periodo; ma, come vedremo in seguito, quest'autore non si rifaceva per niente all'eredità pascaliana.

Possiamo allora parlare di un'*influenza* di Pascal su Goldmann? Come quest'ultimo spiega in un passaggio fondamentale di *Scienze umane e filosofia*, l'influenza non spiega nulla: essa chiede di essere spiegata:

29. Per l'aneddotica: in una lettera al biografo Mitchell Cohen, Leszek Kolakowski gli assicura che Goldmann gli avrebbe raccontato di essere stato membro di un gruppo trozkista rumeno; due testimoni rumeno uno svizzero confermano questa informazione, cfr. M. Cohen 1994 (op. cit), p. 298. Se tutto ciò fosse esatto, si è dovuto trattare di un impegno piuttosto effimero. Trotzki non figura tra le principali fonti marxiste di Goldmann; ciononostante la critica allo stalinismo è ben presente.

30. [NdT] ML, cita col titolo francese, un'opera pubblicata inizialmente in tedesco col titolo *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Edizione italiana: L. Goldmann, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Kant*, Sugarco 1972 (l'edizione presa da noi in esame è la ristampa del 1975, a cura della Oscar Mondadori, Milano).

31. [NdT] Edizione italiana: L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1961. Edizione originale: L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophies*, Presses Universitaires de France, Parigi 1952.

32. [NdT] Edizione italiana: L. Goldmann, *Per una sociologia del romanzo*, 1967 Bompiani, Milano. Edizione originale: L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Parigi 1964.

33. [NdT] L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Editions Anthropos, Parigi 1970.

34. [NdT] L. Goldmann, *Marxismo e scienze umane*, Newton Compton, Roma 1973.

³⁵ La sola biografia di Lucien Goldmann apparsa fino ad esso non è stata ancora tradotta in francese [NdT, né in italiano]: M. Cohen 1994, (op. cit).

Ogni scrittore o pensatore trova, intorno a sé un numero considerevole di idee, di posizioni religiose, morali, politiche, ecc., che costituiscono altrettante *influenze possibili* e fra le quali dovrà scegliere. Il problema che si pone allo storico non si limita affatto a scoprire se Kant subì l'influenza di Hume, Pascal quella di Montaigne, Voltaire quella di Locke, ecc.; Occorre spiegare *perché* costoro hanno subito esattamente questa influenza e non un'altra, e perché a *quest'epoca* determinata della storia. "L'influenza" è, allora, in ultima analisi una *scelta*, un'attività del soggetto individuale e sociale, e non una ricezione passiva. Quest'attività si manifesta anche attraverso le trasformazioni/deformazioni/metamorfosi che il creatore fa subire al pensiero nel quale egli si rispecchia e che l'influenza: quando parliamo ad esempio dell'influenza di Aristotele sul tomismo, non si tratta esattamente di quello che Aristotele ha realmente pensato e scritto, ma di Aristotele come è stato letto e compreso da San Tommaso.³⁶

Ciò si applica in pieno al rapporto fra Goldman e Pascal: si tratta di una scelta, di un'appropriazione, di un'interpretazione in un contesto storico determinato. Ad un certo momento del proprio percorso intellettuale e politico, Lucien Goldman ha avuto bisogno di certe problematiche che ha trovato in Pascal e che ha integrato, reinterpretandole, al proprio sistema di pensiero. Tre di queste problematiche mi sembrano decisive: la visione tragica del mondo, la critica dell'individualismo e, soprattutto, il *pari* (la scommessa).

1. La visione tragica del mondo

Come spiegare quindi «l'influenza» di Pascal sull'autore de *Il dio nascosto*? Com'è possibile che Lucien Goldman, pensatore marxista/umanista, ebreo e ateo, s'interessi alla visione tragica del mondo dei giansenisti e di Pascal?

Uno dei suoi primi riferimenti a Pascal si trova nella prefazione del 1948 all'edizione francese della sua tesi su Kant: «spesso, quando scriviamo "Kant è stato il primo..." avremmo potuto scrivere Blaise Pascal». Tuttavia, Pascal e la sua visione tragica del mondo non si trovano ancora al centro delle sue preoccupazioni; il suo lavoro futuro è presentato nei seguenti termini: «In lavorazione/pubblicazione dello stesso autore: studi sul pensiero dialettico e la sua storia: Pascal; Goethe; Marx».³⁷

In altre parole: nel 1948, il pensiero dialettico era l'oggetto di studio, e Pascal non era preso in esame che in quanto precursore dello stesso. Non è che in seguito, verso il 1949-50, che Pascal-Racine e la visione tragica del mondo assorbiranno interamente il suo interesse. Non possiamo considerare l'abbandono del progetto Pascal-Goethe-Marx in favore del lavoro su Pascal-Racine come derivante dalla dinamica propria alla ricerca stessa. A nostro modo di vedere, non può essere compresa che a partire da uno slittamento del punto di vista politico di Goldman, in risposta alle condizioni storiche degli anni 1949-53: guerra fredda internazionale, guerre imperialiste in Asia (Indocina e Corea), i grandi processi staliniani, divisione del movimento operaio tra uno stalinismo ždanoviano e una socialdemocrazia anticomunista, debolezza o dispersione delle correnti rivoluzionarie indipendenti.

Il legame fra questa congiuntura e il proprio orientamento verso l'opera di Pascal è riconosciuta, d'altronde, in un passaggio rivelatore de *Il dio nascosto*:

36. L. Goldman, *Les sciences humaines et la philosophie (SHP)*, Paris, Gonthier, 1966, pp. 97-98. [NdT: ML cita parafrasando molto il testo originale, eliminando varie parti non utili al suo discorso. Per tale motivo abbiamo preferito ritradurre il passaggio e non riportare il passo nella traduzione originale italiana. Cfr. L. Goldman, *Scienza umana e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 104, 105)

37. L. Goldman, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Parigi, P.U.F., 1948, p. 21. [NdT, l'edizione italiana, già citata, traduce l'originale tedesco e non riporta questa ulteriore prefazione].

Ancora una volta le forze sociali che hanno permesso al XIX secolo di superare la tragedia nel pensiero dialettico e rivoluzionario, sono arrivate, attraverso un'evoluzione che non possiamo analizzare in questa sede, a subordinare l'umano, i valori all'efficacia; una volta di più i pensatori più onesti sono indotti a constatare la rottura che già aveva colpito Pascal tra la forza e la giustizia, tra la speranza e la condizione umana.

È stata d'altra parte questa situazione ad aver suscitato non solo la coscienza profonda dell'ambiguità del mondo e del carattere di non autenticità della vita quotidiana, ma anche il rinnovato interesse per i filosofi e gli scrittori tragici del passato.

Una nota a piè di pagina precisa: «queste righe sono state redatte nel 1952».³⁸ Evidentemente, è dello stalinismo che si parla, questo fenomeno che esercitava ancora, all'inizio degli anni 1950, un'influenza considerevole sull'intelligenza francese – basti pensare agli articoli di Sartre sulla rivista *Les Temps Modernes* – e sul quale “Gica” scriveva nel 1957, poco dopo il Ventesimo Congresso del PCUS: «Gli intellettuali socialisti del mondo intero hanno subito per lunghi anni lo stalinismo come una fatalità *tragica* e ineluttabile».³⁹

Certo, la visione del mondo a cui Goldmann fa riferimento è la *dialettica marxista*, così come Lukàcs l'aveva riformulata in *Storia e coscienza di classe* e non la visione tragica di Pascal e dei giansenisti. Ma, diversamente dagli anni 1945-47, all'indomani della Liberazione, egli non crede più all'imminente avvento della pace, della democrazie e del socialismo. Nell'edizione tedesca del *Kant*, descriveva l'evoluzione di Lukàcs, dall'*Anima e le forme* del 1910 fino a *Storia e coscienza di classe* (1923) come il «superamento della tragedia»:

Il testo (SCC), che presenta una ricchezza incredibile, contiene non solamente delle innumerevoli analisi politiche, sociologiche, metodologiche e storico-culturali, ma anche e soprattutto una filosofia dell'esistenza umana, ottimista e piena di speranza che supera la metafisica della tragedia attraverso una *Aufhebung* nel senso hegeliano.⁴⁰

Nel 1948, la congiuntura inizia a mutare: inizio della guerra fredda, gravi sconfitte della sinistra in Francia, Italia e Grecia, rottura fra l'URSS e Tito. Goldmann constata la nuova situazione con rammarico e lucidità nella prefazione del 1948 all'edizione francese del *Kant*:

Dobbiamo ammettere che, [...] per quello che concerne l'avvenire immediato, le nostre speranze non si sono realizzate. Invece di un mondo migliorato, di una comunità migliore, nuove nubi si profilano all'orizzonte. [...] All'interno di tale depressione e di tale inquietudine, le condizioni non sono evidentemente favorevoli ad una filosofia dell'ottimismo e della speranza.

Questo non vuol dire che Goldmann si schieri con coloro che chiama «i filosofi nichilisti e disperati»; continua, invece, nel nome di Hegel e Marx a «credere nella vittoria finale dell'uomo e della ragione»; il suo interesse per la visione tragica del mondo, però, aumenta e inizia ad approfondirsi, per le stesse ragioni, all'inizio degli anni cinquanta, quando redige *Il dio nascosto*.

È interessante operare un raffronto fra il libro di Goldmann con il *Pascal* di Henri Lefebvre, pubblicato in due volumi attorno alla stessa epoca: il primo tomo nel 1949 ed il secondo nel 1954. Al di là delle divergenze teoriche e sociologiche tra i due autori, il nodo del loro disaccordo può essere illustrato attraverso gli ultimi paragrafi dell'opera – altrimenti estremamente interessante – di Lefebvre:

38. L. Goldmann, *Le Dieu Caché (DC)*, Paris, Gallimard, 1955, p. 70. [NdT] Per l'edizione italiana (già citata) p.86.

39. L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 279, corsivi nostri. [NdT] Non esiste, a nostra conoscenza, una traduzione di questa raccolta di saggi.

40. L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich, 1945, p. 246. [NdT] Traduzione italiana già citata.

In realtà non “siamo” più degli obiettivi per lui [Pascal]. La storia avanza, mentre lui si situa in un'epoca che si allontana [...]. L'interesse violento suscitato dalla sua tragedia suscita la sua contropartita critica. L'angoscia dell'alienazione pascaliana ci diviene poco a poco straniera. Si allontana in quanto angoscia metafisica: lo spettro di Amleto, quello di Pascal, ci mettono i brividi, ma noi non crediamo più ai fantasmi. Questa angoscia, ora, è per noi *datata*.⁴¹

Henri Lefebvre era troppo lucido e troppo intelligente per accettare tutta la mitologia staliniana; tuttavia, in quanto militante del PCF, si situa in larga misura nel quadro dell'ottimismo ufficiale del movimento comunista: l'URSS costruisce il socialismo, il PCF è il grande partito della classe operaia. L'angoscia di Pascal non può che essere per lui che «straniera» e «datata», laddove per Goldmann è *vissuta e attuale*.

2. La critica all'individualismo

Il punto di partenza della riflessione di Goldmann è una critica radicale (ma dialettica) della visione individualista del mondo in tutte le sue forme e varianti, da Descartes fino al ventesimo secolo.

Il *cogito* cartesiano inaugura una forma di pensiero che non riconosce che il soggetto individuale e che fa dell'individuo isolato un cominciamento assoluto: la monade senza porte né finestre di Leibniz, l'empirismo inglese, il razionalismo dell'intelletto, la filosofia dell'Illuminismo, l'*homo oeconomicus* degli economisti classici, l'«Io» fichtiano, il nuovo *cogito* husserliano, l'esistenzialismo sono altrettante manifestazioni di tale visione del mondo. Questa lista è ben lontana dall'essere esaustiva e vi si potrebbero aggiungere tante altre forme non studiate da Goldmann, come l'economia marginalista, il darwinismo sociale, la corrente de “l'individualismo metodologico” nelle scienze sociali, ecc.

In quanto sociologo della cultura, Goldmann s'interessa ai fondamenti sociali e storici di questo individualismo ed esamina criticamente i legami tra lo sviluppo dell'economia di mercato, nella quale l'individuo appare come fonte autonoma delle proprie decisioni e dei propri atti, e l'apparizione di visioni del mondo che vedono in questo stesso individuo la fonte originaria della conoscenza e dell'azione. Il pensiero illuminista del diciottesimo secolo francese ne è l'esempio più sorprendente: «Nel momento in cui gli uomini avevano perduto ogni coscienza dell'esistenza di un'organizzazione globale e sovra-individuale della produzione e della distribuzione dei beni, i filosofi illuministi pretendevano il riconoscimento dell'intelletto [*entendement*] individuale come istanza suprema che non deve sottomettersi ad alcuna autorità superiore».⁴²

A partire da questa base d'individualismo, ulteriori collegamenti uniscono ancora la filosofia illuminista alla borghesia: le sue principali categorie mentali corrispondono tutte, in una misura o in un'altra, alla struttura dello scambio che costituisce il nodo della nascente società borghese. Ciò funziona tanto per il contratto [sociale], come fondamento delle relazioni umane, quanto per la tolleranza, l'universalità, la libertà formale, l'uguaglianza giuridica e la proprietà privata. Non si tratta, per Goldmann, di negare l'importanza umana di molte di queste categorie, ma di mostrare i loro limiti e le conseguenze che derivano da questa assolutizzazione dell'individuo e del mercato, così come dall'abolizione di qualsiasi realtà sovra-individuale – che sia Dio, la Totalità, l'Essere o la comunità. Il pensiero individualista non concepisce la società che come sommatoria di individui e la

41. H.Lefebvre, *Pascal*, Paris, Nagel, 1954, tomo II, p. 240. [NdT] Non esiste un'edizione italiana, per quanto ci sia dato sapere.

42. L. Goldmann, *La philosophie des Lumières*, 1960, in *Structures mentales et création culturelle*, Editions Anthropos, Parigi 1970, pp. 29-30. [NdT] Per motivi di scorrevolezza del testo abbiamo deciso di ritradurre noi i passaggi di questo testo. Ad ogni modo, esiste una pubblicazione in Italiano di tale saggio (e non della raccolta): L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino 1967.

vita sociale come il prodotto del pensiero e delle azioni di un gran numero di individui, dei quali ciascuno rappresenta un punto di partenza assoluto e isolato⁴³. Il rapporto tra individui e totalità sociale non può quindi che consistere in quello che hanno nel mercato: l'osservazione del suo movimento "oggettivo", lo studio delle sue leggi "scientifiche".

Ora, come fondare un'etica, delle regole morali stringenti, partendo dall'individuo isolato? Secondo Goldmann, nel quadro dell'individualismo borghese, non si può dimostrare la necessità di nessun sistema di valori. La presupposizione fondamentale dell'economia politica classica – ma anche della filosofia politica liberale – è che il perseguimento egoista del proprio interesse da parte di ciascun individuo condurrebbe, attraverso un'armonia implicita (la «mano nascosta»), all'interesse generale di tutti. Qualsiasi norma etica diviene, allora, superflua, se non nociva. In effetti, la sfera morale, come quella religiosa, non esistono in quanto domini specifici e relativamente autonomi della vita umana per il pensiero individualista conseguente portato fino ai suoi estremi. Ben inteso, le filosofie razionaliste (Descartes, Spinoza e i loro discepoli) continuano a parlare in tutta sincerità di morale e di religione, ma all'interno di vecchie forme etiche e cristiane si sviluppa un contenuto radicalmente nuovo, in ultima analisi amorale e a-religioso.⁴⁴

Senza dubbio, la lotta della filosofia illuminista contro l'oscurantismo della Chiesa ha avuto un significato progressista e di emancipazione che Goldmann non ha mai perso di vista. Ma, allo stesso tempo, egli manifesta la propria inquietudine di fronte al vuoto morale creato dalla civilizzazione individualista/borghese e da ciò che chiama «l'indifferenza assiologica» del capitalismo: una volta minacciato, quest'ultimo «si adatta altrettanto bene al fascismo ed alla barbarie, quanto alle forme più civilizzare del sistema democratico». Ed ancora, egli attira l'attenzione sui pericoli e le minacce che l'inesistenza di norme valide – risultato della logica stessa dell'individualismo radicale – di fronte allo sviluppo vertiginoso della tecnica: «l'assenza di forze etiche che possano dirigere l'impiego delle scoperte tecniche e subordinarle ai fini di un'autentica comunità umana rischia di avere conseguenze pressoché inimmaginabili».⁴⁵ Goldmann pensa senza dubbio ai pericoli de «l'equilibrio del terrore» nucleare, ma il suo argomento si applica altrettanto bene alle minacce di catastrofi ecologiche che pesano sull'umanità all'inizio di questo Ventunesimo secolo.

Niente sarebbe più sbagliato che dedurre da questa critica un rigetto unilaterale dell'eredità illuminista: si tratta solamente di mostrare le aporie risultanti dai presupposti individualisti di questa filosofia e di provare a superarla – nel senso dialettica dell'*Aufhebung* (negazione, conservazione, sussunzione) – grazie ad un nuovo pensiero comunitario. Marx considerava il socialismo moderno come l'erede delle più importanti conquiste dell'umanesimo borghese. La visione del mondo dell'Illuminismo, sottolinea Goldmann, «contiene dei valori essenziali dei quali è fondamentale per il socialismo di assicurarsene la salvaguardia»: la tolleranza, la libertà e l'uguaglianza formale. L'esperienza tragica dello stalinismo obbliga i seguaci di Marx a chiedersi, più che mai, «come [...] recuperare questi valori all'interno del socialismo e salvaguardare la loro sopravvivenza in un contesto sociale ed economico differente da quello in cui sono nate».⁴⁶

Se la visione del mondo individualista trova origine nel *cogito* cartesiano (penso, dunque sono),⁴⁷ il pensiero dialettico comincia, secondo Goldmann, «con una frase magari stravagante, ma che è quasi un manifesto»: «L'io è odioso» (Pascal). Goethe, Hegel, Marx e Lukàcs svilupperanno questa intuizione facendo del *soggetto transindividuale* il punto di partenza dell'azione e della conoscenza: per la dialettica, «il fondamento ontologico della storia è il rapporto dell'uomo con gli altri uomini, il fatto che l'io individuale non esiste se non sullo sfondo della comunità». In questa prospettiva, gli

43. *Ivi* pp. 27-37.

44. L. Goldmann, *SMCC*, pp. 41, 89 e *DC*, p. 39. [NdT] Nell'edizione italiana di quest'ultimo (già citata), p. 49.

45. L. Goldmann, *SMCC*, p. 122, *DC* p. 42. [NdT] Nell'edizione italiana di quest'ultimo (già citata), pp. 52, 53.

46. L. Goldmann, *SHP*, p. 128.

47. [NdT] Nell'originale ML mette in grassetto il soggetto «io», sottointeso in traduzione, per metterlo in relazione con il «moi», «l'io odioso», pascaliano evocato subito dopo.

altri esseri umani non sono semplicemente degli oggetti della conoscenza o dell'osservazione, ma coloro coi quali agisco in comune.⁴⁸

Goldmann non mette in discussione le scoperte di Freud: la vita psichica individuale dipende senza dubbio dalla libido e una dimensione libidinale è presente in qualsiasi comportamento umano individuale. Tuttavia, le azioni storiche, il dominio sulla natura, la creazione culturale non possono essere compresi nel loro significato e spiegati nella loro genesi che a partire dal soggetto collettivo, o piuttosto, *transindividuale*. Quest'ultimo non deve essere confuso con il misterioso «soggetto collettivo» di cui parla Durkheim, quindi una coscienza collettiva che si situerebbe al di fuori o accanto alla conoscenza individuale: esso designa i gruppi umani, le collettività entro le quali gli esseri umani pensano ed agiscono *assieme*.

Questa concezione dialettica del soggetto storico si oppone allo stesso modo alle visioni individualiste del mondo e a quelle che, come lo strutturalismo, eliminano il soggetto dalla teoria. Rigettando queste due posizioni «corrispondenti e complementari», rappresentate all'interno della filosofia francese contemporanea da Sartre e Althusser, Goldmann vede nel soggetto transindividuale il solo approccio capace di superare il dualismo del pensiero moderno: soggetto e oggetto, giudizi di fatto e giudizi di valore, spiegazione e comprensione, determinismo e libertà, teoria e prassi.⁴⁹

Se la storia è il prodotto della prassi di soggetti umani collettivi, tutti i gruppi [sociali] non hanno affatto la stessa importanza all'interno della vita sociale e culturale:

tra gli innumerevoli soggetti transindividuali la cui azione si intreccia e che costituiscono la vita di una società globale, vi è una categoria la cui azione ha un'importanza particolare per le trasformazioni storiche e soprattutto per la creazione culturale; sono i gruppi sociali la cui prassi, la coscienza e l'affettività sono orientati non verso un settore particolare dell'organizzazione sociale globale, [...] ma verso questa organizzazione globale come tale, verso l'insieme delle relazioni inter-umane e delle reazioni tra gli uomini e la natura, sia che abbiano la tendenza a conservarle sia che tendano, al contrario, a trasformarle in maniera radicale: si tratta delle classi sociali.⁵⁰

Goldmann pensa, quindi, come Marx, che occorre privilegiare il ruolo delle classi sociali come gruppi la cui azione è orientata verso l'universalità, verso la strutturazione di tutta la società, e che occorre vedere nel rapporto fra le classi la chiave per la comprensione della realtà passata, presente e futura.

Una buona parte dell'opera di Goldmann, ispirata da questa premessa metodologica fondamentale, ha per oggetto l'identificazione di classi sociali giocanti il ruolo di soggetto transindividuale all'interno di certe creazioni culturali – soprattutto letterarie o filosofiche. *Il dio nascosto* ne è l'esempio più importante, con la sua scoperta della nobiltà di toga come soggetto collettivo della visione del mondo tragica nel Diciassettesimo secolo – il giansenismo – questo vero e proprio grido di allarme contro lo sviluppo della morale individualista del razionalismo. L'analisi nei termini della sociologia della cultura non diminuisce per nulla l'importanza di individui come Pascal e Racine nel conferire a questa visione del mondo il suo rigore e la sua coerenza. Il percorso di Goldmann, quindi, non è orientato in nessun modo ad eliminare il ruolo degli individui nell'azione storica o nella creazione culturale, ma ad inserirli nel contesto del soggetto transindividuale – e soprattutto della classe sociale – di cui fanno parte.

È vero che nel suo libro sulla sociologia del romanzo, Goldmann aveva creduto di trovare «un'omologia strutturale» diretta tra le strutture del mercato capitalista e quelle del romanzo come

48. L. Goldmann, *SHP*, Gonthier, Parigi 1966, pp. 24-25. [NdT] Nell'edizione italiana (già citata) pp. 16, 17.

49. L. Goldmann, *Pensée dialectique et sujet transindividuel*, in *La création culturelle dans la société moderne*, Gonthier, Parigi 1971 pp. 121-154. [NdT] Cfr. L. Goldmann, *La creazione culturale. Saggi di sociologia della comunicazione*, Armando, Roma 1972.

50. Incontro con L. Goldmann, VH 101, «La Théorie», n° 2, Estate 1970, p. 43.

forma letteraria, senza passare per la coscienza collettiva. Tuttavia, un soggetto transindividuale (non obbligatoriamente una classe) è suggerito implicitamente nella sua analisi, nella misura in cui il romanzo esprime i sentimenti dell'intelligencija creatrice, ovvero dei «creatori, scrittori, artisti, filosofi, teologi», il pensiero e il comportamento dei quali, senza scappare del tutto al potere degradante del mercato e della reificazione, «restano dominato da dei valori qualitativi».⁵¹ Mi sembra che troviamo qui una pista essenziale – non seguita da Goldmann – per comprendere diversi fenomeni culturali moderni, a cominciare dal romanticismo.⁵²

Secondo Goldmann, è solo a partire da un soggetto transindividuale che possiamo formulare un'etica coerente – inseparabile dal sapere e dall'agire del gruppo sociale. Il pensiero individualista conseguente non conosce che la verità e l'errore, il razionale e l'assurdo, la riuscita ed il fallimento. La morale come dominio proprio e relativamente proprio non esiste che «quando le azioni dell'individuo sono giudicati a partire da un insieme di regole del bene e del male che lo trascendono» e che si riferiscono a un valore transindividuale: un dio superumano o la comunità umana, «l'uno e l'altro ad un tempo esterni ed interni all'individuo».⁵³

Da questo punto di vista, il pensiero dialettico è erede delle inquietudini della visione tragica del mondo, e in particolar modo, di Pascal:

Il problema principale del pensiero tragico, problema che solo il pensiero dialettico potrà risolvere sia sul piano scientifico sia su quello morale, è quello di sapere se in questo spazio razionale [...] ci sia ancora un mezzo, una speranza qualunque di reintegrare i valori morali sopra-individuali, se l'uomo potrà ancora ritrovare Dio o ciò che per noi ne è un sinonimo meno ideologico: *la comunità e l'universo*.

Secolarizzando in questa maniera così brusca l'idea tragica di Dio, Goldmann si disfa troppo sbrigativamente di ciò che rappresenta la specificità della religione di fronte al pensiero comunitario. Ma egli tenta, in realtà, di mettere in luce l'affinità occulta tra il cristianesimo tragico di Pascal e il socialismo marxiano.

Un'altra maniera di sottolineare questa parentela è il concetto stesso di *religione* che Goldmann ridefinisce in modo da includere entrambi i termini: «a condizione di prendere quest'ultima parola nel suo significato più vasto di *fede* in un insieme di valori che *trascendono l'individuo*». La differenza sostanziale che li separa è l'assenza di prospettiva storica della visione tragica, che ammette il mondo esistente come definitivo e immodificabile, senza speranza di un avvenire: si tratta di un pensiero incapace di rimpiazzare il mondo atomista e meccanicista della ragione individuale con una *nuova comunità*. Il rifiuto assoluto e radicale del mondo nella visione tragica non conosce che una sola dimensione temporale: *il presente*.⁵⁴

Il pensiero dialettico ed il socialismo, al contrario, sono radicalmente orientati verso l'avvenire della comunità umana. Ma essi fanno anche parte di questa «religione nel senso largo del termine»: una *fede in dei valori transindividuali*. Nel suo grande saggio sulla filosofia dell'Illuminismo del 1960, Lucien Goldmann affronta nei seguenti termini le grandi scelte che si presentano all'umanità nella nostra epoca:

Ecco l'alternativa: una società desacralizzata, segnata dal successo tecnico, totalmente razionalizzata, o al contrario una comunità umana che recupererà e svilupperà senza dubbio le possibilità tecniche create dalla società borghese, ma supererà allo stesso tempo

51. L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Parigi 1964, pp. 30-31. [NdT] Per l'edizione italiana (già citata) pp. 16-18.

52. Rinvio al mio volume, scritto in collaborazione con Robert Sayre e largamente ispirato al metodo di Lucien Goldmann, *Revolte et Melancolie, le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Parigi 1992.

53. L. Goldmann, *DC* p. 40. [NdT] Edizione italiana p. 50.

54. L. Goldmann, *DC*, p. 43-44. [NdT] Nell'edizione italiana pp. 53-55.

l'alienazione e creerà una nuova religiosità immanente – liberata da ogni trascendenza – della comunità umana e della storia?

Una lettura superficiale di questo passaggio potrebbe suggerire un'opposizione tra ragione e speranza, ma qualche paragrafo più tardi, l'alternativa è esplicitata come una scelta fra un sapere tecnico, indifferente ai valori della comunità ed una fede immanente nella comunità, o, in altre parole, «chi, tra l'intelletto e la ragione, tra il capitalismo e il socialismo, sarà l'avvenire dell'umanità».⁵⁵ Si tratta, quindi, di un superamento del *Verstand* individualista da parte della *Vernunft* dialettica, che si apre, di fronte al disincanto capitalista, ad una dimensione religiosa immanente, allo stesso tempo sacra e profana.

L'ardita e quasi provocatoria affermazione di una “affinità elettiva” tra la fede marxista e la fede tragica (cristiana), e la loro comune opposizione alle visioni del mondo individualiste, non ha avuto molta eco all'interno del pensiero cristiano in Francia. Bisognerà aspettare gli anni Ottanta, molto dopo la sua morte, perché una corrente cristiana ne faccia riferimento: la teologia della liberazione latino-americana. Nel suo libro *La forza storica dei poveri* del 1982, Gustavo Gutierrez, fondatore di tale teologia critica ed innovatrice, di ispirazione socialista/comunitaria, scriveva in questa maniera:

L'individualismo è la nota più importante dell'ideologia moderna e della società borghese. Per la mentalità moderna, l'uomo è un cominciamento assoluto, un centro autonomo di decisioni. L'iniziativa e l'interesse individuali sono il punto di partenza ed il motore dell'attività economica. [...] Come nota con perspicacia L. Goldmann, l'empirismo è anche un'espressione di tale individualismo. Come il razionalismo, l'empirismo è ugualmente l'affermazione che la coscienza individuale sia l'origine assoluta della conoscenza e dell'azione.

In una nota a piè di pagina, Gutierrez fa riferimento all'edizione latino-americana del saggio di Goldmann sulla filosofia dell'Illuminismo (*La ilustracion y la sociedad actual*, Caracas, 1968) e aggiunge: «Molte delle osservazioni che abbiamo svolto sulla relazione tra la mentalità illuminista e l'economia capitalista si ispirano a questo lavoro». Come il pensiero dialettico cui fa riferimento Goldmann, la riflessione cristiana di Gutierrez si riferisce ad un soggetto transindividuale.

Il “locus” della teologia della liberazione è un altro. Si trova tra i poveri del subcontinente, tra le masse indigene, tra le classi popolari; si trova nella loro presenza in quanto soggetto attivo e creatore della propria storia, nelle espressioni della loro fede e della loro speranza nel Cristo povero, nelle loro lotte per liberarsi.⁵⁶

Più che il termine «religione» (pur se immanente), che rischia di indurre in confusione, è il termine *fede* a sembrargli più adatto a rendere conto di quello che c'è di comune fra i due percorsi, d'altra parte così distinti. Secondo Goldmann, possiamo designare tramite il concetto di «fede» – a condizione di liberarlo «dalle contingenze individuali, storiche e sociali che lo legano a questa o quella religione precisa, o anche alle religioni positive in generale» – una certa attitudine totale, che faccia riferimento a dei valori transindividuali e che abbracci simultaneamente, in un'unità organica, e «la comprensione della realtà sociale, i valori che la giudicano e l'azione che la trasforma».⁵⁷

55. L. Goldmann, *SMCC*, pp. 111-112.

56. G. Gutierrez, *La force historique des pauvres*, Cerf, Parigi 1986, pp. 173, 203. Tuttavia, Gutierrez non fa riferimento a *Il dio nascosto*: la sfida intellettuale lanciata da Goldmann nella sua analisi parallela del *pari* pascaliano e di quello marxista resta ancora largamente da esplorare. [NdT] La traduzione del passo di Gutierrez è nostra (e traduce la traduzione francese riportata da Lowy). Per maggiori approfondimenti cfr. G. Gutierrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981.

57. L. Goldmann, *DC*, p. 99. Questa formula richiama in maniera impressionante quella dell'Azione Cattolica: vedere, giudicare, agire... [NdT] Nell'edizione italiana cfr. pp. 132, 133.

3. Il pari

Le visioni del mondo individualiste – razionaliste o empiriste – ignorano il *pari*. Quest'ultimo non trova posto che in seno a forme di pensiero in rottura con l'individualismo: la visione tragica e la dialettica. Ciò non vuol dire che le due siano identiche: respingendo il sospetto di voler «cristianizzare il marxismo», Goldmann – per altro ebreo, ateo e razionalista! – insiste sull'opposizione costante di quest'ultimo contro qualsiasi religione rivelata affermando l'idea di un essere supremo soprannaturale:

La fede marxista è una fede in un *avvenire storico* costruito dagli uomini, o più esattamente che *noi* dobbiamo costruire con la nostra attività, un *pari* sul successo delle nostre azioni; la trascendenza che costituisce l'oggetto di questa fede non è più soprannaturale né soprastorica, ma sopra-individuale, nulla di più ma anche nulla di meno.

In quanto pensiero razionalista, la dialettica marxista è erede della filosofia illuminista, ma tramite la propria fede su dei valori transindividuali, esso si «riannoda, al di là di sei secoli di razionalismo tomista e cartesiano, alla tradizione agostiniana» cui di rifacevano Pascal e i giansenisti. L'atto di fede, afferma tranquillamente Goldmann, è il fondamento comune dell'epistemologia agostiniana, pascaliana e marxista, benché si tratti nei tre casi di una «fede» essenzialmente differente: evidenza del trascendente, scommessa sul trascendente, scommessa su un significato immanente.⁵⁸

Se il termine «fede» appare spesso, in maniera retorica, nella letteratura marxista, Goldmann è il primo ad aver provato ad esplorare le implicazioni filosofiche, etiche, metodologiche e politiche di quest'usanza. Senza temere l'eresia rispetto alla tradizione materialisto-storica, egli scopre, grazie alla propria interpretazione poco ortodossa e profondamente innovatrice di Pascal, l'affinità occulta, *il tunnel sotterraneo che collega, passando sotto la montagna dei Lumi*, la visione tragica del mondo (religiosa) e il socialismo moderno.

Mettendo a paragone Pascal e Marx ne *Il dio nascosto*, egli evidenzia prima di tutto cosa abbiano in comune:

Sarebbe altrettanto assurdo per Kant e Pascal affermare o negare l'esistenza di Dio in nome di un giudizio di fatto quanto per Marx affermare o negare in nome di un siffatto giudizio il progresso e la marcia della storia verso il socialismo. L'una e l'altra affermazione si fondano su un atto del cuore (per Pascal) o della ragione (per Kant e Marx) che supera e integra insieme la teoria e la pratica in ciò che abbiamo definito un atto di fede.⁵⁹

Questo atto di fede, che si trova quindi, secondo Goldmann, al punto di partenza del ragionamento marxista è, come qualsiasi atto simile, fondato su un *pari*: la possibilità di realizzazione storica di una comunità umana autentica (il socialismo). Non è proprio sicuro che si trovino molti scritti di Marx o di Engels che fondino «il cammino della storia verso il socialismo» su un «atto di fede», piuttosto che su dei «giudizi di fatto» scientifici! Si tratta, da parte di Goldmann, d'una *interpretazione*, piuttosto eterodossa e iconoclasta; ma questa ha l'immenso vantaggio, grazie al concetto di *pari*, di liberare il marxismo del pesante carico positivista/scientista e determinista che ha pesato così tanto nel corso del *Ventesimo secolo* su un potenziale sovversivo ed emancipatore, e di dare al «fattore soggettivo», a «l'ottimismo della volontà», all'impegno, all'azione collettiva il ruolo che loro spetta.

L'interesse per il *pari* pascaliano è senza dubbio motivato, per l'autore de *Il dio nascosto*, da un orizzonte politico: rompendo con l'illusione di determinista ed evolucionista di un inevitabile avvenire socialista, garantito dalle leggi della storia o dalle contraddizioni interne del capitalismo, Goldmann è convinto che non si possa che *parier* [scommettere] sul trionfo

58. L. Goldmann, *DC*, pp. 99, 104. [NdT] Edizione italiana, pp. 132-133, 136-137.

59. L. Goldmann, *DC* p. 102. [NdT] Edizione italiana, p. 134.

dell'opzione autenticamente umana «nell'alternativa che si offre all'umanità tra socialismo e barbarie». ⁶⁰ È evidente che tale formula devo molto al *Junius pamphle* di Rosa Luxemburg – *La crisi della socialdemocrazia* – dove appare per la prima volta l'espressione «socialismo o barbarie». Goldmann aveva un esemplare dell'edizione originale, in tedesco, di questo documento, pubblicato a Berna nel 1915, del quale è venuto in possesso durante il suo soggiorno in Svizzera (negli anni della Seconda guerra mondiale), e questa espressione appariva spesso nei suoi scritti. In uno dei suoi ultimi testi – che data settembre 1970 – scriveva, questa volta in riferimento diretto all'autrice della *Crisi della social-democrazia*: «l'alternativa formulata da Marx e Rosa Luxemburg è sempre valida; ai due poli estremi dell'evoluzione si disegnano le immagini estreme della barbarie e del socialismo». ⁶¹

Come mostrato da Pascal e Kant, osserva Goldmann, nulla sul piano dei giudizi all'indicativo, dei «giudizi di fatto» scientifici, permette di affermare né il carattere erroneo né la validità del *pari* iniziale. Quest'ultimo non è oggetto di una «prova» o di una dimostrazione fattuale, ma se gioca nella nostra azione comune, nella prassi collettiva. D'altra parte, solo la realizzazione futura del socialismo si sottomette al *pari*: le altre tesi o affermazioni del marxismo sono soggette «al dubbio ed controllo dei fatti e della realtà». ⁶² Per altro, tanto il *pari* pascaliano quanto quello dialettico implicano nello stesso momento il *rischio, il pericolo di fallimento e la speranza di riuscita*. Ciò che li distingue è la natura trascendentale del primo (scommessa sull'esistenza di Dio) e puramente immanente e storica del secondo (scommessa sul trionfo del socialismo nell'alternativa che si offre all'umanità nella scelta fra socialismo e barbarie). ⁶³

Sarebbe, allora, un errore ignorare le differenze fra le due forme di *pari*. Goldmann ritorna su questa questione in un rimarchevole intervento al primo “Colloque de philosophie de Royaumont”, *Le pari est-il écrit 'pour le libertin'?* (1954). Innanzitutto, mette in evidenza la portata umana universale del *pari*:

Il pari è fondamentalmente l'espressione del paradosso dell'uomo e della sua condizione. Perché l'uomo viva in quanto uomo, deve impegnare la sua vita senza riserva, nella speranza di un valore autentico il cui segnale più chiaro è che esso sia *realtà*.

Ma non insiste meno su ciò che distingue il *pari* pascaliano da quello marxista: «Il *pari* di Pascal si rivolge all'eternità ed alla felicità infinita promessa da dio ai credenti e non all'avvenire storico che noi dobbiamo creare grazie all'aiuto degli uomini». Certo, il *pari* pascaliano si ritrova al centro del pensiero marxista «in quanto che *scommessa* sull'avvenire storico», ma si tratta di una forma chiaramente modificata, «che integra e supera il *pari* pascaliano». Il «*pari* marxiste» - l'espressione è di Goldmann – è un impegnarsi [engagement] su una *azione*, il cui successo «non potrebbe mai essere una certezza assoluta, dogmatica: come indica la celebre formula “socialismo o barbarie”. [...] Non si tratta di una certezza pura, di una fatalità irrevocabile [...]». ⁶⁴

Alla domanda «faut-il parier?» Pascal rispondeva che l'essere umano è sempre già «embarqué». Qualche siano le differenze evidenti tra il suo *pari* e quello di Marx:

60. DC p. 336. [NdT] Edizione italiana p. 451

61. S.Nair, M.Löwy, *Goldmann, ou la dialectique de la totalité*, Seghers, Parigi 1973, p. 133. Abbiamo pubblicato questo testo come «il testamento teorico di Lucien Goldmann» «le testament théorique de Lucien Goldmann». [NdT] Nell'edizione italiana dell'opera, non abbiamo trovato traccia di queste pagine, cfr. S.Nair, M.Löwy, *Goldmann o la dialettica della totalità*, Erre Emme, Roma 1990.

62. L.Goldmann, DC, pp. 99-100 e *Réponse à MM. Picard et Daix*, in *SMCC*, p. 481. [NdT] Nel primo caso cfr. pp. 130-132 dell'edizione italiana.

63. L.Goldmann, DC, pp. 334-336. [NdT] Edizione italiana pp. 450, 451.

64. L.Goldmann, *Recherches Dialectiques*, pp. 187-189. Curiosamente in questa conferenza Goldmann attribuirà l'espressione «socialismo o barbarie» a... Lenin! Strafalcone strano, dato che in diversi altri testi analizza la vera autrice, Rosa Luxembourg.

L'idea che l'uomo è «imbarcato» e che deve scommettere costituirà dopo Pascal l'idea centrale di ogni concezione filosofica cosciente del fatto che l'uomo non è una monade isolata e autosufficiente, ma un elemento parziale all'interno di una totalità che lo supera e alla quale è legato dalle sue aspirazioni, dalla sua azione e dalla sua fede; l'idea centrale di ogni concezione che sappia che l'individuo da solo, con le sue proprie forze, non può realizzare nessun valore autentico e ha sempre bisogno di un soccorso super-individuale sull'esistenza del quale deve scommettere, non potendo vivere ed agire che nella speranza di un *successo* al quale deve *credere*.⁶⁵

Più che un omaggio a Pascal, questo passaggio propone una nuova interpretazione, molto eterodossa, del significato del marxismo come *pari rivoluzionario*.

Per una filosofia del progresso lineare e dell'evoluzione storica a senso unico il paradosso di un pensiero contemporaneamente più lucido e più «retrogrado» – Pascal di fronte a Descartes, rappresentante del progresso scientifico e razionale – è incomprensibile. Quanto a Goldmann, egli non esitava a riconoscere che «Il carattere tragico e non rivoluzionario del giansenismo gli ha permesso di evitare alcune illusioni del razionalismo progressista e di cogliere meglio di quest'ultimo numerosi aspetti della condizione umana (Un fenomeno analogo, come mostrato da Lukàcs, si è prodotto in Germania, dove è nato il pensiero dialettico)». ⁶⁶ Queste osservazioni sarebbero potute essere il punto di partenza di una critica marxista dell'ideologia del progresso, che purtroppo Goldmann non ha mai preso in considerazione. Gli scritti di Walter Benjamin gli erano sconosciuti e quelli della Scuola di Francoforte gli sembravano troppo pessimisti.

Goldmann non s'interessa molto dell'aspetto «matematico» del *pari* pascaliano, il calcolo delle probabilità, il paragone fra felicità finita sulla terra e felicità infinità dell'eternità – argomento che serve a giustificare, secondo Pascal, la scelta di scommettere sull'infinito. Non si tratta, per l'autore de *Il dio nascosto*, che di un «abito esteriore» che non concerne il nocciolo dell'argomento. Mi pare che si tratti, in ogni caso, di una differenza decisiva con il *pari* marxista: mentre il credente cristiano scommette su una felicità eterna grazie alla salvezza della propria anima individuale, il «credente socialista» scommette su una felicità collettiva alla quale non ha la sicurezza di prendere parte. È possibile che la fede socialista sia più ascetica di quella del giansenismo?

Secondo Pascal, colui che ha compreso «la règle des partis», la necessità per ogni essere umano, «déjà embarqué», di scommettere, sa che «deve lavorare per l'incerto». Troviamo quest'idea, con una terminologia differente, presso un autore che apparentemente non conosce Pascal; si tratta di un altro ebreo anti-fascista esiliato in Francia, ma che non ha avuto la stessa fortuna che Lucien Goldmann: Walter Benjamin.⁶⁷ Il pessimismo melanconico di Benjamin non è privo di affinità con la visione tragica del mondo studiata da Goldmann, anche se, in ultima analisi, la speranza utopica resta l'orizzonte ultimo del suo pensiero. L'utopia emancipatrice è per Benjamin un «lavoro per l'incerto», un *pari* di cui nulla, nessuna legge della storia, ne garantisce l'esito favorevole.

La riflessione sul *pari* è senza dubbio uno degli aspetti più affascinanti dell'opera di Goldmann, ma essa non ha trovato molto posto nei più importanti lavori dedicati al suo pensiero. Certo, il *pari* figura nel titolo dell'eccellente biografia intellettuale pubblicata da Mitchell Cohen, *The wager of Lucien Goldmann*, ma tale *wager* non è troppo in questione nello stesso libro. In quanto al rimarchevole libro di Pierre Zima, esso include un capitolo intitolato *Pari tragique/pari dialectique*, ma paradossalmente non dedica al *pari* propriamente detto che due paragrafi.⁶⁸ Tale critica è valida anche per il nostro lavoro del 1973 – mio e di Sami Naïr – che non contiene che una pagina e

65. L. Goldmann, *DC*, p. 337. [NdT] Edizione italiana p. 452.

66. L. Goldmann, *Le Dieu caché et le marxisme*, in *SMCC*, p. 484.

67. [NdT] Per la lettura che ML propone di W. Benjamin cfr. M. Löwy, *Segnalatore di incendio, una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringheri, Torino 2004

68. P. Zima, *Goldmann, Dialectique de l'immanence*, Ed. Universitaires, Parigi 1973, pp. 74-75

mezza sul *pari*. È stato soltanto nel 1995 che ho dedicato un saggio più sistematico a tale concetto: *Lucien Goldmann ou le pari communautaire*.⁶⁹

Non si può allora dire che il *pari* marxista-pascaliano di Goldmann abbia avuto molta influenza. Curiosamente, i teologi della liberazione l'hanno ignorato. Ma troviamo, qua e là, delle eco dei suoi ragionamenti presso alcuni pensatori marxisti. Ad esempio, in un riferimento evidente alla tesi di Goldmann – che egli aveva scelto come relatore per la tesi dottorale – Ernest Mandel argomentava, in un saggio sulle ragioni sulla fondazione della Quarta Internazionale (1988): poiché la rivoluzione socialista è la sola possibilità di sopravvivenza della razza umana, è ragionevole scommettere [parier] du di essa, lottando per la sua vittoria. Con le sue stesse parole:

Mai l'equivalente del «*pari* pascaliano» in relazione all'impegno rivoluzionario è stato così valido come oggi. Non impegnandosi, tutto è perso da principio. Come si potrebbe non fare questa scelta anche se le possibilità di riuscita non fossero che dell'un per cento? In realtà, le possibilità sono molto migliori di così.⁷⁰

Qualche anno più tardi, un altro brillante intellettuale marxista appartenente alla stessa corrente di Mandel, Daniel Bensaïd, renderà un omaggio insistito a Goldmann nel suo bel libro *Le pari mélancolique*. Ecco cosa scrive nell'epilogo, intitolato *Politique du pari*:

Lucien Goldmann vede in questo *pari* «una svolta decisiva per il pensiero moderno»: il passaggio dalle filosofie individualiste al pensiero tragico. La teoria di Marx intrattiene secondo lui diverse affinità con l'atteggiamento pascaliano.

L'impegno politico, legato all'incertezza dell'azione, «resta, irriducibilmente, nel segno [de l'ordre] del *pari*». L'accostamento tra Pascal e il marxismo si giustifica, poiché «nella religione del *dieu caché* come nella politica dell'evento improbabile, questo obbligo alla scommessa definisce la condizione tragica dell'uomo moderno». Sensibile a questa dimensione tragica, ma ostinatamente fedele al progetto rivoluzionario, Bensaïd termina il proprio libro con una constatazione: «È melanconico, senza dubbio, questo *pari* sull'improbabile necessità di rivoluzionare il mondo».⁷¹

Per concludere: il *pari* è, forse, il contributo più importante, quello maggiormente innovatore ed il più significativo del marxismo pascaliano di Lucien Goldmann. Ed è anche il più *attuale*, in questo inizio di Ventunesimo secolo, dove la catastrofe ecologica, che si avvicina con una rapidità crescente, costituisce per l'avvenire dell'umanità una minaccia senza precedenti. «Un altro mondo è possibile», ma nulla ne garantisce, purtroppo, la sua realizzazione. Non ci resta che il *pari*, nella sua doppia dimensione teorica e pratica: comprendere il mondo e agire collettivamente per trasformarlo.

Trad. Guido Grassadonio.

[NdT] Questo saggio è disponibile, in originale, online all'indirizzo: <http://blogs.mediapart.fr/blog/michael-lowy/061112/lucien-goldmann-le-pari-socialiste-dun-marxiste-pascalien>. Una versione ridotta e riadattata è stata pubblicata, col titolo «Lucien Goldmann marxiste pascalien», in *Anamnese*, n.6 2010. La presente traduzione ha mantenuto, laddove possibile, il termine originale francese, «*pari*», per indicare il concetto di *scommessa* in Pascal. Questa decisione segue una tradizione traduttiva che risale almeno alla traduzione in italiano de *Le dieu caché*, per cui rinviamo alla nota seguente.

69. Pubblicato in *Recherche Sociale*, n° 135, luglio/settembre 1995, pp. 54-61.

70. “Les raisons de la fondation de la Quatrième Internationale et pourquoi elles restent valables aujourd’hui”, *International Marxist Review*, vol. 3, n° 2, autunno 1988, p. 154.

71. D.Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Fayard, Parigi 1997, pp. 294-297.

La reinvenzione dell'alienazione nell'epoca della rivoluzione digitale

Stéphane Haber

La recente evoluzione delle discussioni circa Internet e la rivoluzione digitale – che queste discussioni siano giornalistiche, di saggi o di accademici – costituisce il fenomeno culturale maggiore della nostra epoca.



All'inizio, negli anni 2000, queste discussioni avevano maggiormente seguito le intuizioni che derivano dal cyber-libertarismo degli hacker e dall'anarchismo dei teorici del software libero⁷². Diversi nel tono così come nel contenuto, essi avevano senza dubbio la loro espressione più compiuta dal punto di vista teorico nei lavori di Lawrence Lessig et di Yochai Benkler.

Promotore della licenza “Creative commons”, Lessig⁷³ vedeva nell'esplosione di Internet il principio di una estensione straordinaria del tema liberale del *free speech* che incita la comunicazione *peer to peer*. Essa farebbe scoppiare, egli spiegava, l'alleanza oggettiva, fino a quel momento dominante, dello Stato autoritario e dell'impresa capitalistica; alleanza sigillata da

72. Sulla storia di queste discussioni, vedi Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture*, University of Chicago Press, 2008.

73. L. Lessig, *Il futuro delle idee* (2001), trad. it. di L. Clausi, Feltrinelli, Milano 2006.

un'organizzazione della proprietà che sacralizza abusivamente il possesso privato ed esclusivo, grazie soprattutto al diritto della proprietà intellettuale. Benkler⁷⁴, da parte sua, partiva più direttamente dall'economia. L'abbassamento drastico del costo dell'informazione, egli affermava, è portatore di un modo di produzione caratterizzato dalla partecipazione in rete. Implicherebbe una decentralizzazione che potrebbe liberare radicalmente la diffusione e l'innovazione, reinventando l'impresa nel senso di una radicale apertura. Così, in sintesi, all'inizio del primo decennio del nostro secolo, si era diffuso un discorso influente sull'universo digitale che, più o meno esplicitamente, vedeva nello sviluppo di Internet il principio di un promettente superamento di quella modernità bloccata che noi abbiamo conosciuto finora a causa dell'influenza di due istituzioni – lo Stato e la grande impresa privata – le quali riposavano su (o almeno convalidavano in un secondo tempo) una concentrazione considerevole e insaziabile del potere sociale, due istituzioni che hanno del resto da lunga data l'abitudine di lavorare mano nella mano e di imitarsi.

È facile identificare a cose fatte i limiti e le fragilità di queste posizioni. Sopravvalutando l'autonomia del mondo digitale sulla base di un certo determinismo tecnico, Benkler e Lessig si sono certamente mostrati imprudenti annunciando il prosciugamento tendenziale delle risorse che permettono alle grandi potenze costituite, essenzialmente lo Stato e le mega aziende capitaliste massimizzatrici, di mantenere la loro forza ed influenza. Quali lezioni bisogna trarre da questa imprudenza?

1. L'assorbimento capitalista della rivoluzione digitale

Constatiamo innanzitutto che esiste oggi una forte corrente scettica che intende liberarsi dalle suggestioni tipiche delle utopie liberali e libertarie.

Ad esempio, in *L'ingenuità della Rete*, un'opera che ha beneficiato di una larga audience internazionale in questi ultimi anni, E. Morozov insiste sul fatto che il secondo decennio del secolo presente sia segnato da una disillusione sulla portata effettiva della rivoluzione digitale⁷⁵. Per Morozov, la visione intellettualista di Internet, condivisa da Lessig e Benkler, partiva da cattive basi. Essa non resiste alla constatazione evidente secondo cui gli usi ricreativi, ludici e commerciali di Internet (con, al centro di questa costellazione, l'alleanza di *business* e consumismo), erano e restano ancora predominanti, come è stato del resto il caso dei grandi media del XX secolo, a cominciare dalla televisione. Anche quando l'utilizzo di Internet si conforma più o meno all'immagine seducente di uno strumento democratico, la sua importanza oggettiva resta limitata. Morozov insiste, ad esempio, sul fatto che Facebook e Twitter, contrariamente alla legenda, non hanno giocato che un ruolo marginale nel corso delle rivoluzioni che hanno scosso il mondo arabo nel 2012. A suo parere, conviene ammettere serenamente il fatto che il mondo di Internet resti nel migliore dei casi neutro rispetto ad alcuni mali classici della vita delle società, come l'autoritarismo e l'estremismo, o, più semplicemente, la stupidità, la menzogna e la manipolazione di massa. Morozov lo esprime dicendo che noi abbiamo appreso in questi ultimi anni che, in fin dei conti, Internet e il mondo digitale in generale non si trovino in una situazione totalmente estranea in rapporto alla natura umana e alla vita sociale come esse esistono realmente, e cioè in modo molto imperfetto⁷⁶. L'emergenza di un nuovo *medium* di comunicazione non è mai in se stesso la garanzia di trasformazioni sociali univoche.

Certo, a pensarci bene, l'enorme questione di sapere se lo sviluppo dello spazio pubblico digitale abbia avuto, o avrà degli effetti tangibili in termini di addomesticamento del dominio sociale, di limitazione delle ineguaglianze, o, più semplicemente, di miglioramento delle condizioni di vita,

74. Y. Benkler, *La ricchezza della Rete* (2006), trad. it. Università Bocconi editore, Milano 2007.

75. E. Morozov, *L'ingenuità della Rete. Il lato oscuro della libertà di Internet* (2011), trad. it. di M. Renda e F. Ardizzoia, Codice edizioni, Torino 2011.

76. F. Martel, *Smart. Enquête sur les Internets*, Stock, Parigi 2014.

non invoca nessuna risposta semplice. Eppure, esistono degli elementi chiari che vanno nel senso di un disincanto alla Morozov. Così, è possibile chiedersi se, a lato del ruolo persistente degli Stati come dimostrato dallo sviluppo costante della censura digitale, la velocità stupefacente con la quale i colossi di Internet (ciò che si raggruppa alla buona sotto l'acronimo GAFÀ – Google, Apple, Facebook, Amazon) sono arrivati a costituire dei quasi-monopoli di scala mondiale non costituisca il segno, nella sfera economica, di un'incapacità, forse ontologicamente costitutiva, propria all'universo digitale: l'incapacità di emanciparsi da una logica di concentrazione/intensificazione gerarchica della potenza che è stata al cuore della modernità e di cui i promotori di Internet sentivano tuttavia bene l'assurdità. Naturalmente, l'avvenire non è scritto da nessuna parte, e il destino futuro di questi grandi monopoli attuali resta difficile da prevedere. Sembra però che la maledizione moderna non sia stata del tutto scongiurata, e, rispetto a tali rapporti di forza, è possibile pensare che essa non possa esserlo indubbiamente.

Ma per quale ragione?

Il caso di Google ci fornisce qualche indicazione⁷⁷. L'impresa Google non fabbrica niente e non «accumula» neppure, almeno nel senso dell'economia politica classica. Google mette semplicemente in atto i mezzi per appropriarsi e diffondere alcune espressioni dell'intelligenza umana presente (i contenuti e i comportamenti degli internauti in quanto essi possono migliorare le prestazioni del motore di ricerca), ma anche, in modo complementare, alcune espressioni dell'intelligenza umana passata (*via* Google Books) per metterle al servizio di una serie indeterminata di fini redditizi possibili (la pubblicità rimane la principale). Queste risorse sono poi, in sostanza, impiegate da altre imprese. Stando al gioco in questa maniera, queste inoltre accrescono a volte l'influenza della forma imprenditoriale sulla società, così come l'influenza dell'*éthos* che vi si collega: esse naturalizzano e dunque stabiliscono la situazione nella quale l'innovazione e lo scambio sono condizionati dal profitto. Globalmente, il modello è pertanto quello, per niente inedito e anche molto prosaico, della vendita dei servizi alle imprese, ma si diffonde e si ramifica a partire da questa funzione fondamentale, benché in direzioni diverse e nuove – fra le quali, il motore di ricerca non ne rappresenta che la più conosciuta. È l'insieme delle prestazioni che si compiono seguendo queste differenti direzioni (e di cui alcune implicano dei servizi gratuiti offerti ai consumatori) che il mercato dei valori stimava, all'inizio del 2014, della somma astronomica di 400 miliardi di dollari. In fondo, dal punto di vista filosofico, è a questo prezzo che il mondo finanziario globale valuta ciò che ha realizzato storicamente e ciò che realizza attualmente Google: riuscire fondamentalmente a mettere al servizio delle imprese massimizzatrici, cioè della logica del profitto, i risultati di una rivoluzione digitale che alcuni intellettuali avevano creduto, del resto per buone ragioni, di orientamento piuttosto anarchico, distributivo, quasi anti-capitalistico. Questo prezzo è quello di un recupero tanto inatteso e rapido quanto perfettamente riuscito. In qualche modo, è l'ammontare di una ricompensa.

Seguendo ciò che suggerisce questo esempio, vediamo quel che non andava in Benkler o in Lessig. Essi hanno largamente sottovalutato la capacità delle forme moderne di captazione della potenza (che si trovano al cuore del capitalismo cieco, per esempio di tipo neoliberista, come fanno molto bene sia l'uno che l'altro) di rinnovarsi e di rigenerarsi a contatto con le innovazioni della rivoluzione digitale; forme che, così facendo, si sono emancipate dai modelli caratteristici (ad esempio, i modelli legati all'impresa industriale moderna) che implicano il predominio di alcune modalità determinate di appropriazione e di creazione di ricchezza e potenza. Inoltre ciò che potremmo dire seguendo Morozov, è che è probabile che le promesse di Internet non siano state agevolmente sciupate dall'infelice intervento di forze esteriori, ben conosciute e costituite già da

77. Sull'analisi del fenomeno Google, vedere soprattutto S. Vaidhyanathan, *La grande G. Come Google domina il mondo e perché dovremmo preoccuparci* (2011), trad. it. a cura di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2012.

prima, che avrebbero cominciato per interesse a limitarne la portata rivoluzionaria⁷⁸. Non esiste un'epoca d'oro di Internet da rimpiangere. Ciò che è in gioco, è forse piuttosto una mutazione dell'esercizio del potere e della potenza in generale, di cui l'arrivo di Internet è, sin dall'inizio, allo stesso tempo l'elemento rivelatore e acceleratore. Questa mutazione si manifesta per il fatto che, invece di comprimere le forme emergenti, a volte promettenti, di produzione e di scambio, come avevano fatto prima lo Stato e le grandi aziende, i nuovi attori economici le liberano e ne incrementano alcune modalità per gestirle al meglio; essi non sono in ogni caso perfettamente solidali. Una tale constatazione conferma un'ipotesi euristica oggi largamente accettata dagli autori che cercano di sviluppare le idee di Foucault: le forme post-disciplinari del potere hanno via via la tendenza a specializzarsi nella definizione dei quadri, delle regole che permettono il controllo dei flussi⁷⁹. Esse definiscono i limiti di uno spazio di gioco, anziché impegnarsi nel modellamento diretto (costoso in energia e aleatorio nei suoi risultati) delle azioni e delle soggettività. In breve, ciò che non hanno compreso Benkler et Lessig, è che l'intuizione dualista e vitalista che guidava i loro sviluppi (da un lato, la stupidità conservatrice dello Stato e dell'Impresa capitalista come noi li abbiamo conosciuti, dall'altro, l'autonomia dinamica, anarchica, di una società civile sveglia, connessa e critica) si trovava progressivamente invalidata dai fatti – principalmente a profitto, possiamo dire, dell'impresa neoliberista di cui Google fornisce una illustrazione parossistica.

La nostra tesi sarà che una tale situazione può essere colta in gran parte richiamando insieme due grandi categorie classiche della teoria sociale critica: lo *sfruttamento* (il fenomeno dell'appropriazione del lavoro) e l'*alienazione* (la situazione nella quale la vita sociale si trova oppressa da forze separate e autonome, che esprimono qualcosa dell'intelligenza e dell'energia umane).

2. Rivoluzione digitale e metamorfosi del lavoro

La rivoluzione digitale ha accompagnato la reinvenzione dello sfruttamento.

L'idea secondo cui la fase “neoliberista” del capitalismo si caratterizza per la rottura delle frontiere tra il lavoro e il non-lavoro è comunemente ammessa. Può essere mostrata da numerosi fenomeni, tra i quali l'allungamento del tempo di lavoro non costituisce che una modalità fra le altre. Ad esempio, per l'imprenditore o per il *manager*, possedere un telefono cellulare o un personal computer connesso significa già che le occasioni di essere richiesto e sollecitato si moltiplicano indefinitamente, oltre la durata del lavoro regolata dal diritto o dal costume. Viceversa, al di là di questo dato socio-tecnico ben noto, la ridefinizione dell'impiegabilità in termini di capitale umano implica che le competenze e le qualità trasversali delle persone, quelle che si sono sviluppate fuori dal lavoro, divengano delle carte vincenti indispensabili in un mondo del lavoro via via sottomesso alla pressione concorrenziale. Tutto ciò ci invita a parlare a tal proposito delle nuove forme di sfruttamento, in una maniera che si conforma assai chiaramente alle ipotesi marxiane.

Ma non è solo questo.

Alcuni autori statunitensi parlano così di «lavoro clinico», designando con ciò un *continuum* di fenomeni in cui si raggruppano la gestazione altrui, il dono di organi, il dono di cellule riproduttrici, la partecipazione ai protocolli dei test per l'industria farmaceutica⁸⁰. A loro avviso, è esemplare la messa in servizio per contratto di se stessi a profitto delle imprese al di fuori della classica relazione salariale; espressione, questa, di un approfondimento dello sfruttamento che ormai sussume i cicli

78. Questo grande racconto della decadenza – dapprima lo stato di natura di un Internet libero, seguito dall'intervento di potenze politiche ed economiche captatitrici – è stato elaborato dai teorici dell'Internet libero. Lo si ritrova presso gli autori che si allacciano al tema del capitalismo cognitivo. In realtà, vi erano ambivalenze sin dall'inizio.

79. S. Legrand, *Les Normes chez Foucault*, PUF, Parigi 2007; F. Gros, *Le Principe Sécurité*, Gallimard, Parigi 2012.

80. M. Cooper, C. Waldby, *Clinical labor. Tissue Donors and Resarech Subjects in the Global Bioeconomy*, Duke University Press, 2014.

biologici e la stessa corporeità vivente. Dello stesso parere, altri autori, come Trebor Scholz, accennano oggi al «lavoro digitale»⁸¹. Questo sarebbe caratteristico del Web interattivo (il Web 2.0), dominato da reti sociali e dal commercio partecipativo. Acquistando su Amazon, cliccando “Mi piace” su Facebook, navigando sotto la sorveglianza dei pedinatori automatici di Google e di altri dispositivi panottici analoghi, l'internauta partecipa all'attività redditizia di queste differenti imprese. Ad esempio, rende più efficace la pubblicità mirata che costituisce il loro centro di gravità. Contribuisce senza saperlo – indubbiamente meglio che il consumatore ingenuo, dipinto in modo sarcastico dall'anticonsumismo degli intellettuali del XX secolo – a rafforzare la loro posizione commerciale sul mercato dell'offerta dei servizi digitali. L'estensione dello statuto di *prosumer* cambia la situazione⁸².

L'idea generale che emerge da queste ricerche sociologiche è dunque che il lavoro, nel senso marxiano dell'utilizzo della forza lavoro nel quadro di rapporti di classe che sono anche rapporti di forza, ha recentemente imboccato *molte* vie al fine di liberarsi dal peso del salario regolato, forma tipica del XX secolo, almeno nei paesi del vecchio capitalismo. Innanzitutto, l'informalizzazione e il precariato, certamente. Ma anche uno spazio di larga diffusione della subordinazione *soft* che ha finito per invadere le pratiche quotidiane relative tradizionalmente al tempo libero così come, alla base del mondo della vita, la stessa auto-riproduzione biologica⁸³. Nell'epoca di Internet, ci siamo messi a lavorare gratuitamente (e docilmente) per alcune imprese, e questo genere di lavoro si è esteso alla gran parte dei momenti della nostra vita. Con una tale liquefazione generalizzata, ci si allontana del resto ancora di più dalla violenza aperta, faccia a faccia, che Marx già sottolineava come si celasse nel salario: qui le tracce della modernità disciplinare e carceraria, ancora illustrata in maniera limpida dalla fabbrica fordista, sembrano cancellarsi completamente. E ciò allorquando, peraltro, la mutilazione del corpo, motivo ricorrente di famose analisi de *Il Capitale*, può ormai esprimersi a volte molto apertamente, come quando, nel Sud del mondo, la miseria obbliga la gente a vendere uno dei loro reni o a diventare delle cavie da laboratorio per *Big Pharma*, senza alcuna rete di protezione. Lo sfruttamento in Rete, più discreto che mai nelle sue manifestazioni immediate, si connette in maniera indiretta al dominio di una brutalità senza limiti.

Il nostro argomento può essere riassunto brevemente. Nel recente universo digitale, proliferano delle pratiche che si intersecano o sono molto vicine (almeno attraverso un legame di analogia) con ciò che promette, nella sfera sempre determinante del lavoro, un neocapitalismo fluido, insidioso e invasivo, ostile alle separazioni tracciate e alle delimitazioni protettive. Diremo che questi fenomeni segnano una metamorfosi *parziale* (poiché possono sussistere le forme classiche) di ciò che Marx chiamava lo sfruttamento. Così, sul piano epistemologico, la critica del lavoro sfruttato (diciamo innanzitutto: del lavoro reso indebitamente appropriato di forza da una classe dominante, e quindi incapace di farsi riconoscere socialmente nella sua dignità e nella sua centralità) resta pertinente, anche indipendentemente da quell'eccessiva esaltazione ontologica del lavoro in generale che il marxismo ha a volte incoraggiato e che, di fatto, ha ostacolato numerosi filosofi nel corso del XX secolo.

3. Alienazione oggettiva

La critica dello sfruttamento può però, da un punto di vista epistemologico, funzionare da sé? È poco probabile. Perché in realtà, nel capitalismo, l'ingiustizia dello sfruttamento si associa spesso

81. Vedi T. Scholz (a cura di), *Digital Labor*, Routledge, Londra 2012.

82- Su queste questioni, vedere la sintesi molto ricca di Anne-Marie Dujarier, *Il lavoro del consumatore. Come coproduciamo ciò che compriamo* (2008), trad. it. di G. Tallarico e G. Gerevini, pref. di G. Fabris, Egea, Milano 2009.

83. Evidentemente, nel contesto post-Snowden, sappiamo inoltre fino a che punto queste nuove forme di lavoro siano contigue in rapporto alla costituzione di gigantesche database tanto che il minore dei nostri gesti, ormai spesso legato ad un'apparecchiatura tecnica qualunque, può contribuire ad alimentarlo.

con l'irrazionalità sociale dell'alienazione oggettiva. Non beneficiare del riconoscimento (compresa la remunerazione) al quale il lavoro dovrebbe condurre, da una parte, ed essere sottomessi a delle potenze estranee che, esprimendo qualcosa di noi, fanno male le cose⁸⁴ prosperando a nostre spese, dall'altra, costituiscono due aspetti di una stessa organizzazione sociale. Insistendo sul fatto che il capitalismo non privi soltanto il lavoratore di un reddito legittimo, ma privi tutti (a cominciare dalla classe operaia) della capacità di agire, di sviluppare le abilità, il sapere e la sociabilità cooperativa, il marxismo "critico" del XX secolo, basato sul tema dell'autonomia, vedeva perfettamente giusto⁸⁵. Non è che l'impressionante reinvenzione dello sfruttamento (come modalità dell'ingiustizia di ripartizione), di cui il mondo digitale è stato il teatro di questi ultimi anni, occulti una simile feconda articolazione. Però è questo il timore che si prova nel leggere alcuni interpreti del *digital labor*, i quali, pur soffocando la ricchezza delle antiche discussioni interne al marxismo, sembrano comunque aver bisogno, in materia di teoria sociale, della categoria dello sfruttamento⁸⁶.

La nozione di alienazione oggettiva, quanto ad essa, riassume una maniera particolare di concepire il mondo sociale che si è affermata per la prima volta nelle opere del giovane Marx (i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *L'Ideologia tedesca*). Quando qualcosa del sociale si trova interrogata in funzione dell'idea o dell'immagine di una obiettività che prende corpo, che prende consistenza, quindi si emancipa a partire da un'attività primaria o anche da una vitalità iniziale, il modello dell'alienazione oggettiva è all'opera: grazie ad esso, vediamo come le potenze che si separano dalla vita e da un certo livello primordiale della pratica sociale si formino e prosperino.

Beninteso, questo modello comporta un certo numero di difficoltà e di limiti. Ad esempio, non è concepito per tracciare un percorso verso i settori in cui la vita sociale è più segnata dal dominio e/o dalla violenza. Semplicemente, si impongono in questo caso altri strumenti teorici. Ugualmente, è certo che, nella sua stessa costituzione, esso oscilla tra un diabolico divenire altro delle «potenze indipendenti» dell'essenza alienante (esse sono ormai fuori portata, pure fonti dell'oppressione e della costrizione, lasciate al proprio dinamismo autistico) e una forma di indulgenza persistente nei loro confronti (dopo tutto, esse non sono completamente irrazionali; sono continuamente *lo stesso* tese ad esprimere il meglio dell'essere umano). Questa eredità dell'hegelismo non è indubbiamente debole. In ogni caso, è lontana dal poter chiarire tutto. Eppure, dal punto di vista filosofico, uno dei suoi vantaggi proviene ancora dal fatto che facilita ampiamente il compito consistente nel rispondere alla difficile questione dei «fondamenti della critica». Parlando di una «potenza indipendente», alienata, detto altrimenti di una distanza presa in rapporto all'azione e alla vita primarie, indichiamo di colpo che la critica è possibile e in che modo lo è: essa si radica nell'intuizione secondo la quale l'emancipazione di alcune oggettività sociali, benché necessaria per certi aspetti, ha anche delle possibilità di degenerare, dando allora luogo a dei processi e a dei fenomeni problematici (nel senso in cui sbagliamo a riconoscerli). Ad esempio perché nefasti o semplicemente incontrollati. Perché portatori, comunque, di costrizioni evitabili e di sposessamenti imprevisti. La nostra tesi sarà che, nel mondo di Internet, a lato di altre esperienze, siamo confrontati in maniera particolarmente netta con l'esistenza di potenze autonome di questo genere che assorbono e sconvolgono l'intelligenza e l'energia umana, fissando le loro espressioni a nostra *distanza*, in più sensi (metaforici e non) di questo termine. Se un simile fenomeno può connettersi con lo sfruttamento del lavoro, questo legame non appare tuttavia né costante né necessario. Anche se resta centrale, il sentimento di sposessamento può nascere in occasione di altre esperienze

84. Per esempio privilegiando sempre il gigantismo.

85. Vedi ad esempio H. Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo* (1974), trad. it., Einaudi, Torino 1978.

86. Come, ad esempio, Christian Fuchs. Vedi *Digital Labor and Karl Marx*, Routledge, Londra 2014. Jaron Lanier, informatico e saggista molto conosciuto negli Stati Uniti, fa ormai convergere i differenti elementi della sua critica del web 2.0 e della sua mistica caratteristica (la libertà, la condivisione, la simmetria, l'apertura, ...) nella rivendicazione di una giusta retribuzione del lavoro digitale. Vedi *Who Owns the Future?*, Simon and Schuster, San José 2013.

rispetto a quella del lavoro monopolizzato da un gruppo sociale o da un'istituzione dominante.

Queste esperienze sono innanzitutto legate all'enorme crescita del ruolo delle grandi imprese massimizzatrici dentro la vita sociale.

Sappiamo che la rivoluzione digitale ha conferito una certa verosimiglianza al motivo, ricorrente da tempo nella letteratura e nel cinema di fantascienza, di una rete universale che ingloba tutto, che sviluppa tutto, condizionando i movimenti più intimi. Ma, con il Web così come si è evoluto dall'epoca dei pionieri californiani e dei teorici libertari, questo scenario si è realizzato sotto una forma molto singolare, che non implica del resto il totalitarismo, nello stile dei regimi iperdittatoriali del secolo scorso né l'emancipazione assoluta della Tecnica. In sostanza, alcune imprese private si sono prese l'onere di accumulare il sapere e la potenza (compresa la ricchezza) che è loro legata. Queste hanno così preso in conto il compito di gestire a loro profitto l'infiltrarsi degli scambi e la moltiplicazione delle possibilità d'azione e di pensiero inerenti alla mondializzazione e agli avanzamenti tecnici che vi si connettono. Ancora una volta, l'irruzione dei «giganti di Internet», che si tratti di siti commerciali come Amazon, di siti di scambio e di condivisione (eBay, Airbnb, ...), di reti sociali come Twitter o Facebook, fornisce degli indicatori molto chiari. Il loro successo riposa sempre su delle varianti di un medesimo meccanismo che la categoria di «capitalismo cognitivo», troppo larga, non permette di cogliere. Ci si trova direttamente *al centro dell'iniziativa, della creazione, dello scambio e della comunicazione*. Più precisamente, ci si trova in un angolo strategico, laddove il traffico è già o può diventare più denso, quindi, da questa posizione favorevole, vengono sollecitate, canalizzate e organizzate le emergenze e i flussi nella prospettiva della concentrazione imprenditoriale massimale di ricchezza e di potere. Recentemente, sono certamente le *startups* dell'economia della condivisione (ad esempio nell'ambito del *carpooling*) che hanno perseguito l'esplorazione di questo terreno (i beni comuni emergenti, il centro della comunicazione e dello scambio). Ma esse lo hanno fatto seguendo il movimento iniziato dalle grandi aziende. In breve, non è la rivoluzione digitale in quanto tale – la quale comporta molteplici dimensioni che nessun giudizio di valore è capace di apprendere – che costituisce un fattore di alienazione sociale, privandoci delle espressioni dell'intelligenza e dell'attività collettiva, ma la grande azienda capitalista nella sua configurazione neoliberista, la quale investe attivamente, ed efficacemente, gli strumenti e i risultati di questa rivoluzione. Qui non è più la dimensione gerarchica e autoritaria dell'organizzazione che pone il problema, ma la sua dimensione di cattura.

4. Per un rinnovamento della nozione di alienazione oggettiva

Al contrario, la rivoluzione digitale fornisce l'occasione di rinnovare il tema filosofico-sociologico dell'alienazione. Non si tratta di limitarsi a riaffermare perentoriamente la sua validità. Perché a partire da Marx, esso era rimasto dipendente da una semantica troppo semplice, se non addirittura un po' piatta. Vi è *dapprima* l'azione, l'intelligenza, l'abilità e *successivamente* il sequestro delle espressioni di tutte queste facoltà nei prodotti oggettivati. E questi prodotti, queste “opere” rapprese (dai dispositivi inglobanti, dalle istituzioni, dalle norme, dalle abitudini, dalle collettività, ...), a volte, limitano e opprimono le facoltà in questione. È così che, per i marxisti, l'azienda tipica del *corporate capitalism* costituisce una maniera deformata di organizzare il lavoro e la cooperazione. Al peggio, queste “opere” si inscrivono nella dinamica irrazionalmente espansiva delle entità (di cui lo Stato e la grande impresa massimizzatrice hanno dato un'immagine paradigmatica in seno alla teoria sociale critica) che muove il desiderio di perseverare nel proprio essere e di ampliarsi a spese del loro comportamento per meglio affermare la propria autonomia. Lo spettacolo che offre il capitalismo digitale così come è messo in opera dalle grandi firme che dominano oggi Internet conferma l'esattezza del motivo dell'*Entfremdung*. Ma invita anche a rivederne in parte il contenuto. Filosoficamente non è in effetti indifferente che si abbia a che fare con una caricatura e con una captazione stimolante della vitalità, piuttosto che con una negazione

repressiva. E non è neppure indifferente che ad essere *alienato* sia un potere di agire che comporta delle potenzialità tendenti verso delle modalità non-capitaliste dell'organizzazione sociale ed economica. Apparentemente, la ricerca della traiettoria capitalistica non implica dunque soltanto il parassitare delle forme sociali tradizionali e precapitalistiche (la diagnosi di Rosa Luxemburg), ma anche quello delle forme emergenti, atipiche, forme che sono parzialmente legate, in alcuni attori, all'obiettivo riflessivo di una correzione, se non addirittura di un superamento del capitalismo realmente esistente. C'è, in qualche modo, cattura del possibile futuro, e non più soltanto di un passato sedimentato nelle abitudini e nelle istituzioni.

Più concretamente, la forma di alienazione oggettiva inerente al capitalismo digitale si caratterizza per un certo numero di aspetti storicamente originali che possiamo raggruppare sotto quattro rubriche: velocità, complicità, complessità, ambiguità.

- *Velocità*. Ciò che colpisce innanzitutto, è la grandezza e la velocità stupefacenti del processo attraverso cui si pone, all'interno dello spazio digitale, il terreno favorevole all'espansione delle «potenze indipendenti» e attraverso cui queste ultime si installano e si sviluppano. Tutte le cifre che riguardano Internet da vent'anni (l'aumento del numero di internauti, l'aumento del volume del traffico, del numero dei siti, ecc.) danno la vertigine: si tratta di fenomeni a livello storico assolutamente incredibili. Tuttavia, non è solo questo. Così, possiamo sorridere davanti all'arroganza ingenua del tale dirigente di Google (Larry Page, in questo caso) che sentiamo strombazzare che ciò a cui mira la sua impresa sia rendere universalmente accessibile *tutto il sapere umano nel suo più intimo dettaglio*. Possiamo vederci la manifestazione di un fatto ben noto ai lettori e alle lettrici di Marx: dietro l'apparenza di una «crescita» tranquilla, il capitalismo ha per natura il bisogno di rilanci permanenti, di cambiamenti di scala spettacolari, di fughe in avanti auto-rinforzanti. È comprensibile che questa costrizione incontri presso alcuni lo spirito dell'eccessività, anche quando questo non si è specializzato nell'avidità egoistica. Semplicemente, diventa più chiaro ormai che una tale tendenza esercita anche un effetto di attrazione irrefrenabile su dei settori via via numerosi della vita sociale: essa coopta, mette sotto la sua orbita, dei fenomeni che, al primo approccio, sembrano situarsi lontano dal mondo del profitto. Nella sociologia e nella filosofia sociale contemporanea, questa constatazione dà luogo a delle orchestrazioni teoriche ben note circa il tema dell'«accelerazione» e dell'«urgenza». Ma il lato folgorante della dinamica espansiva inerente alla rivoluzione digitale in corso cambia soprattutto la situazione per il pensiero dell'alienazione oggettiva. Perché al cuore del mondo economico, quella dinamica, alla quale partecipano i giganti della Rete, naturalizza il regime di accrescimento esponenziale, che per Malthus, ad esempio, non apparteneva ancora che all'ordine di una natura sregolata. Normalizza la collusione tra la potenza in generale e l'espansione immediata, assoluta e irresistibile, un tempo probabilmente limitata all'universo molto particolare della conquista militare. Rimodella l'idea stessa di una forza indipendente che travolge dall'esterno, attraverso la sola forza del suo successo, la società e le persone. Si produce pertanto una saldatura tra l'alienazione oggettiva e la tendenza expansionista sfrenata.

- *Complicità*. Una delle difficoltà classiche che incontra ogni filosofia sociale critica è quel che suscita l'adesione delle masse alle situazioni che essa intende svelare: come si può sopportare e a volte approvare, ossia far esistere, ciò che è oggettivamente nocivo? Nel XX secolo, la risposta data a questa questione ha spesso riposato su una psicologia segnata dalla prospettiva coerentista e da quella determinista. Se possiamo amare, o almeno tollerare, ciò che e coloro che opprimono, se possiamo far funzionare il Sistema contro i suoi propri interessi, si diceva, è perché la personalità degli oppressi ne fa l'oggetto di una sorta di riprogrammazione tale da ridefinirla interamente: abbiamo «interiorizzato» il dominio. Però, da un lato, la rivoluzione digitale ha accompagnato un allargamento e un approfondimento senza precedenti degli effetti di coinvolgimento, di complicità e

di connivenza: su Internet, accade molto spesso e molto esplicitamente che si domandi alla gente di partecipare al funzionamento di quei dispositivi oggettivamente alienanti che noi abbiamo menzionato ricordando l'azione dei giganti del capitalismo digitale, al fine di alimentarli coinvolgendosi coscientemente in questo compito e trovando quest'ultimo allo stesso tempo razionale ed eccitante, inevitabile ed appassionante. I due fenomeni che possiamo rilevare – al limite, i siti diventano le piattaforme destinate a gestire i contributi volontari degli internauti; le imprese e le loro merci riescono a farsi amare – risultano profondamente legati. Ma, dall'altro lato, la rivoluzione digitale ha considerevolmente abbassato i costi di adesione all'alienazione e ai dispositivi alienanti. Essa ha così permesso la moltiplicazione, sotto l'egida della gratuità, e per mezzo di un sistema di gratificazioni sofisticato, di incitazioni ad identificarsi con il *medium* che li rende possibili e con gli attori che lo popolano. Ed essa ha fatto in modo che il movimento di adesione divenga tanto semplice quanto immediato, senza profondità psicologica. Se, per Adorno, bisognava essere una «personalità autoritaria» molto pesante per stare al gioco dei regimi fascisti, far esistere e ingrandire i colossi più o meno inquietanti di Internet è divenuta la cosa più semplice del mondo, la più indolore. Qualche clic occasionale, qualche manipolazione divertente sul computer, sono già sufficienti. E gli algoritmi fanno il resto.

- *Complessità*. Classicamente, la critica dell'alienazione oggettiva sosteneva un programma teorico preciso: si trattava di svelare la maniera in cui alcune oggettività sociali (se non addirittura un «Sistema» tutt'intero) funzionassero mobilitando e al contempo reprimendo l'energia e l'intelligenza umane. Se realizzare questo programma è diventato difficile nell'epoca della rivoluzione digitale, è, tra le altre cause, perché il modo di esistenza e di azione di queste oggettività è in corso di mutazione e di sofisticazione permanenti. Si tratta inoltre probabilmente del cuore della forma attuale della «razionalizzazione». Sempre più sapere e intelligenza si trovano utilizzati dagli universi economici da cui dipendono le grandi aziende di Internet – che si tratti di algoritmi, di management, di strategie di marketing. Lungi dall'essere abbandonati ad una dinamica naturale di crescita e di influenza, esse si sviluppano in maniera iper-riflessiva. L'alienazione non è più sinonimo di vittoria dell'inerzia e di accecamento sull'iniziativa intelligente e sul movimento.

- *Ambiguità*. In Morozov o in altri autori, lo scetticismo davanti alla rivoluzione digitale si riferisce ad una serie di fenomeni impressionanti: essa ha aperto immensi campi alla criminalità (fra cui la corruzione), allo sfruttamento brutale, alla manipolazione di massa. Ma al di là di ciò che implica l'allargamento di uno spazio pubblico critico, è facile vedere come Internet formi anche un sostegno, così come uno spazio di sperimentazione e di diffusione, simbolicamente denso, per delle esperienze di sottrazione alle logiche capitalistiche centrali, favorendo un'innovazione sociale portatrice di uno spirito di riflessività e di responsabilità contraria all'accecamento neoliberalista. Eppure, questo spazio critico è omogeneo, per molti aspetti, al mondo inventato dalle grandi aziende massimizzatrici che noi abbiamo identificato come le manifestazioni contemporanee più evidenti del principio di alienazione sociale. Google e Facebook (o altri siti simili, di rivolta e di ricerca di alternative etico-politiche) sono inoltre diventati indispensabili all'esercizio e alla diffusione della riflessione critica. Questo fatto anedddotico illustra bene l'idea che l'universo digitale veda la moltiplicazione sconcertante di ambiguità e zone grigie, in cui l'affermazione trionfante dell'alienazione e della sua contestazione si inseguono incessantemente, mutuandosi l'una l'altra, e a volte si assomigliano e si sviluppano su uno stesso terreno.

Conclusioni

Da quando Feuerbach ha interpretato la credenza teologica come il risultato di una proiezione fittizia delle migliori possibilità umane, da quando il giovane Marx ha definito la «proprietà

privata», e poi le «forze produttive», come delle condensazioni illegittimamente rese autonome, e automatizzate, dei risultati dell'attività umana creativa e intersoggettiva, il modello dell'«alienazione», a lato di altri modelli, ha brillantemente accompagnato la coscienza critica della modernità. Ha giocato, in particolare, un ruolo cruciale nella messa in questione delle forme di organizzazione razionale-gerarchica che si sono schiuse nel quadro dello Stato-nazione e dell'Impresa massimizzatrice. La nostra conclusione è che tale concetto possa continuare a farlo. In un certo modo, non è mai stato tanto fecondo quanto oggi: senza rimpiazzare i più antichi, i fenomeni nuovi che vengono formandosi gli danno assolutamente ragione. È ciò che noi comprendiamo, paradossalmente, provando a trarre le conseguenze dalle novità tecno-sociali sbalorditive di cui noi siamo contemporanei. Per certi loro aspetti, esse esprimono in effetti niente di meno che una reinvenzione completa dell'alienazione oggettiva, contribuendo a tracciare i contorni di un capitalismo di nuovo genere, che fa anche emergere delle tensioni nuove.

Trad. *Giovanni Campailla*.

Il punto di vista della teoria critica. Riflessioni sulla rivendicazione di oggettività della teoria critica

Rahel Jaeggi

Abstract: *Le teorie che rivendicano il loro essere “critiche” nel senso della “teoria critica” non possono esimersi dal prender parte alla disputa intorno ai giudizi di valore e alle forme di vita. Ammesso che queste teorie vogliano mantenersi orientate ad una razionalità di carattere complessivo e ad un'ampia “riuscita” delle strutture sociali, esse non dovrebbero assecondare quella tendenza liberale, presente però anche in maniera virulenta nella più recente teoria critica, all'«astensione etica». Allo stesso tempo però la presa di posizione della teoria critica rispetto a queste questioni non va pensata sullo sfondo di una teoria etica sostanziale, bensì assunta come meta-critica dell'esistente.*



1. Introduzione

In che modo si colloca oggi la teoria critica nei confronti dei conflitti riguardanti le forme di vita? E come si pone la rivendicazione di oggettività della teoria critica rispetto a ciò che Max Weber definisce «valori», «legami valoriali» e «contenuti di cultura», e che egli ha voluto escludere dal discorso delle scienze sociali? In questo saggio sosterrò la tesi, secondo cui le teorie, che vogliono essere *critiche* nel senso della tradizione della teoria critica, non possono chiamarsi fuori da ciò che Max Weber comprende come disputa sui giudizi di valore e che oggi può venire inteso nel senso, forse più appropriato, di una disputa intorno alle forme di vita. Il Prendere posizione a riguardo, costituisce anzi sin dalla sua nascita la specificità della teoria critica. Essa deve inoltre continuare a farlo, in contrapposizione alla tendenza liberale, presente però anche in maniera virulenta nella più recente teoria critica, all'«astensione etica», ove voglia conservare un orientamento ad una razionalità di carattere complessivo e ad un'ampia

'riuscita' delle strutture sociali. Allo stesso tempo la presa di posizione della teoria critica rispetto a queste questioni non va però pensata sullo sfondo di una teoria etica sostanziale, bensì assunta come *meta-critica dell'esistente*. Una tale meta-critica, detto in breve, non si esercita tanto nei riguardi di una determinata posizione quanto piuttosto nei riguardi delle condizioni della sua formazione, ovvero del modo in cui è pervenuta a sé stessa. Inoltre, come un determinato sviluppo del dibattito da Weber in poi suggerisce, essa dovrebbe tener di nuovo più da conto il concreto (o 'materiale') contenuto dei conflitti intorno alle forme di vita o riguardanti la presa di posizione rispetto ai «contenuti di cultura». Ciò significa comprendere quest'ultimi non solo come sistemi collettivi di valori, bensì come fascio di pratiche sociali a loro volta 'eticamente impregnati'.

2. «Una questione di fede»

Nel suo famoso saggio *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*⁸⁷ Max Weber ha determinato chiaramente il ruolo della conoscenza delle scienze sociali così come ne ha limitato il campo di validità. Alla domanda cioè, in quale senso possano darsi «“verità oggettivamente valide” sul terreno delle scienze che studiano la vita culturale»⁸⁸, Weber risponde con una distinzione tanto legata alla tradizione quanto radicale nelle conseguenze. L'interesse della scienza sociale, nella quintessenza della posizione weberiana, deve volgersi alla «conoscenza di “ciò che è”» e non alla «conoscenza di “ciò che deve essere”»⁸⁹. Si tratta, detto altrimenti, di fare un'analisi comprendente della struttura sociale esistente e, unitamente, delle concezioni valoriali culturali che in questa operano, ma non di *prendere una posizione* valutativa nei loro riguardi. Giacché, così lo stesso Weber, «siamo convinti che non può mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti e ideali, per derivarne direttive per la prassi»⁹⁰. Ora, quest'opinione trova fondamento soprattutto nello status epistemico di tali giudizi di valore. Il fatto che questi si *diano* e il come agiscano può e deve esser fatto oggetto di studio da parte delle scienze sociali. (In fin dei conti proprio nello stesso saggio Weber sostiene con veemenza la tesi secondo cui, all'origine di molte domande di natura socio-politica vi sia qualcosa di simile a delle «decisioni valoriali originarie» e che, in mancanza di un riferimento comprendente a queste e quindi anche agli individui che comprendono se stessi e le loro azioni in rapporto a queste, non possano darsi fatti sociali). Se debbano invece *vigere* determinati ideali e valori culturali, se siano essi giustificati o degni di venir promossi, sono domande che Weber esclude categoricamente dal raggio di competenza delle scienze sociali, per assegnarle invece ad un campo completamente diverso: «*giudicare la validità* di tali valori è però una questione di *fede*»⁹¹. Laddove ad una fede se ne contrappone un'altra, sorge una battaglia dell'ideale su cui la scienza sociale non può incidere.

Il mondo sociale si presenta con ciò in un certo senso diviso in due. Dall'“interno” (dalla prospettiva degli attori) certe concezioni valoriali o, come direbbe Weber, certi «contenuti di cultura» vengono abbracciati, vissuti e, se messi in dubbio, fatti valere in maniera imprescindibile. Dall'“esterno” (e dalla prospettiva della scienza⁹²) questi al contrario non sono passibili di giudizio. Riteniamo certi valori o contenuti culturali, così come le condotte di vita che questi influenzano, legittimi e qualche volta persino privi di alternative. Eppure (anche se lo volessimo e lo credessimo possibile) non possiamo universalizzare tale posizione, nel senso di renderla vincolante attraverso delle buone ragioni per coloro che non la condividono. Non esiste un punto di vista “obiettivo” in tal senso, dal quale sia possibile dare un giudizio sulla validità di certi valori o sulla congruità di determinati «contenuti di cultura». Tra questi valori infondabili regna difatti un ineludibile, certo controllabile, ma irrisolvibile conflitto, nei confronti del quale lo scienziato deve mantenere (secondo la formulazione del filosofo Joseph Raz) un'«astinenza epistemica». L'obiettività è quindi raggiungibile solo distanziandosi da questi particolari punti di vista. L'«astensione» è in un certo senso il prezzo che si deve pagare per ottenere obiettività nella scienza (sociale). Nella misura poi in cui abbiamo contezza dell'infondabilità dei valori da noi con tanta veemenza difesi, incontriamo un momento tragico della nostra esistenza illuminata⁹³, dacché essa si trova in un certo senso “sdoppiata” o divisa in due.

87. M. Weber, *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958, pp. 53-141.

88. *Ivi*, p. 56.

89. *Ivi*, p. 57.

90. *Ivi*, p. 58.

91. *Ivi*, p. 62.

92. Con scienza, che qui traduce il termine tedesco *Wissenschaft*, non si intende, come di norma in italiano, unicamente le scienze naturali, ma la scienza in genere come insieme di conoscenze fondate e ordinate. [n.d.T]

93. Nel testo “aufgeklärten” è da intendersi in riferimento all'illuminismo. [n.d.T]

3. Partigianeria⁹⁴ e interesse

Secondo Max Horkheimer, uno dei fondatori della “teoria critica” della scuola di Francoforte, le cose stanno evidentemente in un altro modo. Quando nel suo saggio programmatico *Teoria tradizionale e teoria critica*⁹⁵ (del 1937) la teoria critica viene definita come «il lato intellettuale del processo storico [di] emancipazione»⁹⁶ e «la teoria come momento di una pratica tesa a nuove forme sociali [...]»⁹⁷, in ciò non sta solamente una determinata concezione della teoria come di un'istanza attiva e che interviene nel processo sociale; che è proprio il tipo di efficacia pratica nei confronti della quale Max Weber era scettico. Qui Horkheimer mette anche in chiaro, che la teoria critica si pone in maniera *non neutrale* di fronte alle forze sociali confliggenti e quindi agli 'ideali culturali' tra loro contrastanti, ma assume piuttosto nei loro confronti un atteggiamento *di parte*. Come viene evidenziato in formulazioni sempre diverse, la teoria critica è legata ad un determinato *interesse*, ovvero all'interesse per l'emancipazione sociale e all'«interesse per la soppressione dell'ingiustizia sociale»⁹⁸. Proprio per questo è necessariamente faziosa. Sospendo qui il giudizio se ciò basti a differenziarla dalle “teorie tradizionali”. Certo è in ogni caso, che la così delineata presa di posizione è molto estesa, così come è certo, che essa non si blocchi affatto davanti a quei «contenuti di cultura» e quelle decisioni etiche interiori, che Weber ha epistemicamente messo tra parentesi. Se però la teoria critica non mira solo alla «soppressione dell'ingiustizia» ma anche alla realizzazione della libertà o, più in generale, se essa si orienta verso una «organizzazione sociale razionale, corrispondente alla generalità»⁹⁹, non può far a meno, anche in nome di quei “valori ultimi” che Weber considera una «questione di fede», di manifestarsi e opporsi alla costituzione sociale esistente. Essendo una simile connessione di libertà, razionalità, giustizia e pure di felicità un tratto tipico per la teoria critica, soprattutto nei suoi primordi¹⁰⁰, allora il giusto e razionale ordine sociale a cui questa ambisce, deve mirare, come si evince da innumerevoli considerazioni, ad una vita e ad un rapporto dell'individuo col mondo e col Sé del tutto diversi rispetto a quelli che l'ordine fino ad ora vigente sembra aver reso possibili.¹⁰¹

4. Analisi e critica e la partigianeria provvisoria della teoria critica

Avendo delineato con ciò il campo dell'oggetto rispetto al quale la teoria critica deve posizionarsi, si tratta ora di capire lo specifico punto di vista, concepito qui da Horkheimer, di partigianeria e di

94. Il termine *Parteilichkeit*, qui tradotto con partigianeria, può essere reso altrettanto bene con faziosità o parzialità. Benché il termine partigianeria contenga un richiamo ad un contesto di lotta politica e per lo più in un'accezione violenta, che in certa misura va oltre le intenzioni del testo, ritengo questa soluzione comunque preferibile alle altre, in quanto queste rimandano ad un atteggiamento incurante della verità altrui o al limite machiavellico, che sicuramente non corrisponde alle intenzioni dell'autrice. Per i termini *parteilich* e *parteisch*, rispettivamente tradotti con “di parte” e “fazioso”, fa fede M. Horkheimer, *Teoria critica: scritti 1932-1941*, a cura di A. Bellan, Mimesis, Milano-Udine 2014. [n.d.T.]

95. M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in A. Bellan (a cura di), *Teoria critica: scritti 1932-1941*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

96. *Ivi*, p. 29.

97. *Ivi*, p. 30.

98. *Ivi*, p. 56.

99. *Ivi*, p. 26.

100. A. Honneth, *Un caso di patologia della ragione. L'eredità intellettuale della teoria critica*, in *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, trad. di A. Carnevale, Pensa MultiMedia, Bari – Brescia 2012, pp. 47-74.

101. Il testo probabilmente più famoso attraverso cui si può studiare l'estensione del contenuto dei fenomeni, che qui diventano oggetto di una critica delle forme di vita, e che procede (in senso Weberiano) a partire dal “contenuto” (e che appunto per questo non è solo un'analisi) è *Minima Moralia* di Adorno. Bello anche il luogo in cui Horkheimer parla di come l'uomo voglia «vivere più serenamente e più a lungo», Cfr. M. Horkheimer, *Marx oggi*, in W. Brede (a cura di), *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, p. 162.

oggettività. A tale scopo devono esser fatte due precisazioni.

I: Quel che Max Horkheimer tenta di concepire come “teoria critica” non è appunto solo una scienza empirica in senso weberiano (e nel senso della sociologia empirica che si stava giusto allora sviluppando). Si tratta piuttosto di un tipo di teoria sociale, per la quale il *legame tra filosofia e scienze sociali* è o dovrebbe diventare un tratto caratteristico¹⁰². Sarebbe però del tutto improprio costruire tra Weber e la teoria critica un “antagonismo” riguardante proprio l'aspetto “empirico” e in riferimento al procedimento e allo standard di obiettività dell'*analisi* nella scienza sociale. Metodologicamente parlando gli sforzi della teoria critica, così come viene concepita da Horkheimer, si trovano sulla stessa lunghezza d'onda della tradizione iniziata da Weber degli «approcci comprendenti» e dei metodi qualitativi.¹⁰³

Questa, piuttosto, si distingue dal postulato di Max Weber laddove si debba andare oltre il comprendere, ovverosia in riferimento alla possibilità della formazione (legata a quell'analisi ed agente nel e attraverso il comprendere) di *standard per la critica* di fronte alle circostanze sociali. Sulla scorta di Marx si intrecciano insieme nella tradizione della teoria critica elementi normativi con elementi descrittivi, in modo tale che dall'*analisi* dell'esistente si possano ottenere i perni dai quali esercitare la sua *critica*. Detto altrimenti, la teoria critica ricava i suoi criteri in maniera “immanente” dalle contraddittorietà e dalle crisi presenti nella realtà sociale così come dalle potenzialità del loro superamento, che in questa realtà sono nel contempo contenute in nuce.¹⁰⁴ Essa non argomenta da un punto di vista normativo esterno rispetto alla realtà sociale, dal quale sarebbe possibile dare un giudizio sulla costituzione di questa società o abbozzare il come essa *dovrebbe* essere. La determinazione descrittivo-analitica della situazione va di pari passo con la posizione normativo-critica assunta in nome di una razionalità storicamente situata, che però si deve orientare verso una possibilità realmente esistente e non appunto verso un “semplice dover-essere”. (Questo è altresì il momento anti-utopico della teoria critica ereditato da Marx). Si potrebbe ritenere questo il momento culminate sotto il profilo metodologico della teoria critica. La teoria critica quindi *non è una scienza empirica*, né nel senso usuale né in un senso weberiano. Allo stesso tempo però *non è neanche semplicemente filosofia*; e tanto meno è da considerarsi semplicemente come una “filosofia politica normativa” nel senso odierno del termine, fintanto che questa dipenda in altro modo dall'empiria e da un sostegno da parte della diagnosi dei rapporti sociali, che lei stessa critica.

II: una seconda circostanza non meno gravida di conseguenze è il fatto che, per come Horkheimer la concepisce, la teoria critica è cioè effettivamente “di parte” solo in apparenza. In ogni caso non lo è nel senso per cui con partigianeria si intende il rimanere fedele ad un punto di vista limitato e particolare, ad un prendere partito per o contro una determinata posizione non ulteriormente fondabile. Quel che qui Horkheimer ha in mente, ancora seguendo l'esempio di Marx, è piuttosto il prendere posizione per qualcosa, che nella sua particolarità anticipa l'universale. Una presa di una posizione quindi, che è particolare solo sotto le condizioni date, ma che, essendo dalla parte della ragione, in realtà incarna già l'universale. Così la presa di posizione a favore del

102. Cfr. M. Horkheimer, *Soziologie und Philosophie*, in G. S. Noerr (a cura di), *Gesammelte Schriften*, n. 7, Fischer, Francoforte sul Meno 1985 & A. Honneth, *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, in «Teoria Politica», n. 3, 1994.

103. Anche in Weber è presente una certa tensione tra lo scopo ermeneutico della ricerca rivolto verso il comprendere e il significato, e un altro aspetto, che punta alla comprensione delle regolarità. Cfr. G. E. McCarthy, *Objectivity and the silence of reason: Weber, Habermas and the methodological disputes in German sociology*. Transaction Publishers, New Brunswick NY 2001.

104. Riguardo al modello critico della teoria critica derivante dalla sinistra hegeliana si veda A. Honneth, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva. L'idea di “critica” nella scuola di Francoforte*, in *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, trad. di A. Carnevale, Pensa MultiMedia, Bari – Brescia, 2012, pp. 75-86. Per una definizione delle diverse interpretazioni a proposito del procedimento immanente e per una demarcazione tra critica interna e critica immanente si veda R. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik*, in *Was ist Kritik?*, a cura di R. Jaeggi & T. Wesche, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 2009, pp. 266-295. Questo stesso punto viene più ampiamente sviluppato in R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlino 2014.

proletariato è già in Marx una presa di posizione per la classe, che in ultima analisi deve superare la società divisa in classi di per sé e con essa ogni particolarità. Anche l'osservazione di Horkheimer, secondo cui la teoria critica, «contrastando con le abitudini di pensiero dominanti», risulterebbe «faziosa e ingiusta»¹⁰⁵ lascia intuire che qui non si tratta tanto di partigianeria reale e persistente, quanto di anticipare una (giusta) prospettiva. La prospettiva cioè del superamento [*Aufhebung* n.d.T.] dell'ordine finora vigente, all'interno della quale l'impressione di partigianeria e di ingiustizia viene meno.

Dietro il concetto di partigianeria di Horkheimer non si nasconde quindi la concezione (di impronta nietzschiana) di Weber dell'insuperabilità [*unaufhebbarkeit* n.d.T.] e inevitabilità del conflitto (di fede) intorno agli ideali e ai valori ultimi, nell'ambito del quale la teoria critica e l'interesse per l'«emancipazione» rappresenterebbero una fazione a cui aderire. Esattamente il contrario: la partigianeria di Horkheimer è fondamentalmente provvisoria; essa mira al superamento [*Aufhebung* n.d.T.] di tutte le particolarità e partigianeria nel nome di un'ampia concezione di giustizia, emancipazione, libertà e felicità.

5. Razionalità e obiettività. La non-astensione della teoria critica

Tenuti insieme questi due punti si prospetta per il punto di vista della teoria critica il seguente quadro: Horkheimer non respinge semplicemente l'esigenza di obiettività in favore di un'esigenza di soggettivismo o di partigianeria. La teoria critica è di parte in un modo tale, per cui pretende nel contempo di essere in un certo senso «obiettiva». Qui agisce certamente un altro concetto di obiettività, rispetto a quella da cui Max Weber sembra prendere le mosse. Esso non coincide con l'idea di neutralità e con il distacco da specifici legami valoriali e interessi, né consiste nella contemplazione avalutativa di semplici dati di fatto, ma è invece legato ad un concetto contenutistico di razionalità ampia e onnicomprensiva. Concernendo questo concetto anche i «legami valoriali» e i contenuti culturali discussi da Weber, la teoria critica non condivide allora neppure l'ipotesi di fondo weberiana di una infondabilità dei «legami valoriali ultimi». Detto meglio: l'impostazione del problema è affatto diversa da quella di Weber. Il come però la teoria critica degli inizi abbia giustificato rispetto a ciò le sue pretese di obiettività è, a prescindere dal fatto che ci fosse poca coscienza del problema, una questione ingarbugliata.

La teoria critica non si astiene infatti, come vuole Max Weber, nei confronti dei «giudizi di valore ultimi». Essa però non si astiene neanche semplicemente nel senso che creda di poter affermare e fondare in maniera immediata tali orientamenti valoriali. Si contrappone già a ciò il negativismo della teoria critica più volte enfatizzato da Horkheimer e Adorno e che Horkheimer continuerà, al di là di tutti i suoi ripensamenti e fino agli ultimi anni, a tenere in grande considerazione come «un aspetto determinante della teoria critica di allora e di oggi», per il quale «si poteva dire che cos'era male nella società data, ma era impossibile dire quale sarebbe stato il bene, si poteva solo lavorare perché il male infine scomparisse»^{106 107}.

Se vi è qui un dissenso verso Max Weber, questo consiste nel fatto, che la teoria critica degli inizi sembra effettivamente credere, che dal «divenire» sia possibile dedurre il dover-essere. Essa quindi, in connessione con un tratto alquanto problematico presente in Hegel e in Marx, riduce in

105. M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in A. Bellan (a cura di), *Teoria critica: scritti 1932-1941*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 33.

106. Horkheimer M., *La teoria critica ieri e oggi*, in W. Brede (a cura di), *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, p. 167.

107. Riguardo al negativismo della teoria critica si veda M. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, in L. Friedeburg & J. Habermas (acura di), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1983, pp. 41-65. Una posizione invece contraria è stata recentemente sostenuta in M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2004.

ultima analisi il momento etico-normativo in filosofia della storia. Allo stesso modo in cui esistono cioè molteplici tentativi tra loro di compiere il controverso passo dall'Essere al Dover-essere¹⁰⁸, così il tentativo col quale abbiamo qui a che fare poggia sull'idea, detto in parole povere, che nella storia sia insita una tendenza e possibilità, rispetto alla quale i rapporti vigenti si debbano poter misurare, e in riferimento a cui questi stessi rapporti risultino deficitari. L'unità di analisi e critica, ovvero che, partendo dall'analisi descrittiva delle circostanze sociali, sia possibile sviluppare i punti di vista della loro critica, trae la propria forza normativa dalla fiducia nella direzionalità normativa del processo storico. E il fondamento dell'etica, che in questo modo è più presupposta che esplicitata, diventa anche per i primi esponenti della teoria critica vacillante proprio nella stessa misura in cui lo diventano anche questi presupposti storico-filosofici.

6. Problematica nella posizione di Horkheimer

È ormai chiaro (e oggi giorno neanche più un segreto), come le ipotesi alla base di questa posizione non siano prive di problemi. Non è solo, come è stato notato abbastanza spesso, il riferimento alla classe operaia quale soggetto di una partigianeria tipica della teoria critica ad essere diventato, e questo già ai tempi della vecchia teoria critica, precario.¹⁰⁹ Da questa circostanza sorge la questione di dove all'interno della realtà sociale vada localizzato ciò, che da un lato potrebbe entrare in scena come istanza di protesta, e che dall'altro in sé porta il potenziale del superamento dei rapporti – ed è anzi proprio il riferimento a un tale potenziale (e non alla sofferenza/ingiustizia sociale *per se*) il momento dialettico culminante di questa posizione. Prescindendo però del tutto dall'esito della ricerca di una tale istanza, è diventata discutibile, e non solo per ragioni legate al fattuale decorso della storia, la concezione di uno sviluppo storicamente direzionato del progresso. (Lo stesso imperativo, che sembrava dare per scontate le 'possibilità' ottenute storicamente, è diventato incerto. Per una critica che si ancori alla discrepanza tra lo storicamente possibile e lo storicamente reale, come sia Horkheimer che Adorno ripetutamente fanno, l'avere anche parecchi buoni argomenti a proprio favore non esime dal dover fornire tuttavia un argomento del perché valga la pena che una determinata possibilità venga realizzata.)

A questo punto diventa però problematica anche l'idea di una razionalità onnicomprensiva a cui poi si leghi l'idea di una «organizzazione sociale razionale», la quale garantisca sia la libertà che la giustizia e la felicità. Pare allora che anche per la teoria critica si debba nuovamente porre la questione (unitamente allo scetticismo weberiano a questo riguardo), di come sia possibile, di fronte alla reale pluralità delle forme di vita così come delle concezioni valoriali a loro legate, contraddistinguere determinate forme di vita quali giuste e razionali. Ecco che così si danno anzi alcune quantomeno buone ragioni pratiche per ritirarsi nell'astensione in questo ambito. Chi potrebbe mai dire, al di là di quel che gli individui stessi credono e vogliono, che cosa sia giusto per loro? Da quale punto di vista sarebbe possibile fondare una teoria del Bene sostanziale ed “obiettiva”, che sappia meglio degli individui stessi quale sia la condotta di vita a loro confacente e verso quali valori essi debbano orientarsi? La questione dell'identificabilità dei suoi fondamenti etico-normativi, che fu in un certo senso “nascosta” attraverso la trasformazione storico-filosofica operata dalla sinistra hegeliana, si pone evidentemente di nuovo nella sua forma classica, quando

108. Non mi è possibile affrontare qui questo problema nel dettaglio. Tuttavia va notato che nella storia della filosofia, da Hegel a Nietzsche e da Dewey fino a Searle, sono stati molto disparati i tentativi di passare dall'Essere al Dover-essere sostenendo, tutti a modo loro, che l'Essere stesso è già di per sé normativamente impregnato. Rimane da verificare, se anche la costellazione qui descritta sia affetta da una “fallacia naturalistica”.

109. Già in una sua retrospettiva sugli inizi della teoria critica lo stesso Horkheimer fa notare con una franchezza perciò sorprendente, che inizialmente si sarebbe puntato sulla rivoluzione per poi accontentarsi del solo mantenimento dei residui dell'autonomia borghese. Cfr. M. Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, in W. Brede (a cura di), *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979.

essa non si lasci più predeterminare con rimandi a tendenze di sviluppo. E non è scontato, che la teoria critica abbia una risposta a questa questione.

7. Problematicità dei valori e astensione etica nella teoria critica

Considerando le difficoltà sopra descritte si comprende perché nelle questioni etiche, ovvero nei riguardi dei «legami valoriali ultimi», anche la (contemporanea) teoria critica perori le ragioni di un atteggiamento volto più all'«astensione» di quanto non fosse per la teoria critica tradizionale. Così, di fronte alla molteplicità di forme di vita differenzianti le une dalle altre e alle difficoltà nel formulare sulle stesse giudizi di valore di carattere universale, avviene che Jürgen Habermas si applichi per un'«astensione ben giustificata» nelle questioni etiche. Egli indica molto chiaramente le implicazioni di una tale astensione per la portata della possibile influenza della critica:

Definiamo “orrendo” non solo il tormento inflitto ad altri presso di noi, ma ovunque questo succeda. Non ci sentiamo tuttavia in nessun modo giustificati a muovere delle critiche nei confronti di sconcertanti metodi di educazione e di strani riti matrimoniali, nei confronti insomma di componenti essenziali dell'ethos di una cultura straniera, fintanto che questi non entrino in contraddizione con i nostri criteri morali – ovvero con valori centrali, che si differenziano da altri valori attraverso la loro rivendicazione universale di validità.¹¹⁰

Habermas rimane certamente convinto della fondabilità di uno standard normativo per le questioni da lui definite “moralì” (in contrapposizione a quelle “etiche”). D'altro canto all'universalismo morale corrisponde però una rinuncia a forti rivendicazioni di validità nelle questioni riguardanti la formazione delle forme di vita (o appunto di ciò che Weber chiama «contenuti di cultura»). Dacché vale anche per tali posizioni ciò che nei seguenti termini Joseph Raz afferma in riferimento a John Rawls e Thomas Nagel: «Essi propugnano un *ritiro epistemico* dalla mischia»¹¹¹. Oppure come Habermas ha formulato in un altro luogo e in maniera non dissimile da Weber: qui si tratta di una controversia tra «poteri della fede», nella quale la «filosofia non [potrebbe] più intervenire di diritto»^{112 113}.

Da ciò Habermas sembra ritrovarsi con Weber, in ogni caso riguardo a questa questione, laddove questo afferma, che la validità dei valori ultimi sarebbe una «questione di fede». Beninteso: in Habermas ciò non contiene in sé né un sottofondo di relativismo né l'affermazione di una irrisolvibile «lotta tra valori» nell'accezione nietzschiana del termine. Anzi, il tracciamento di un confine tra questioni morali ed etiche (o detto altrimenti: tra norme e valori) e il riserbo nei confronti delle questioni etiche (che in ogni caso costituiscono una parte di ciò che Weber chiama «decisioni valoriali ultime») è motivato proprio dal tentativo di salvare l'oggettivismo e il

110. J. Habermas, *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus*, p. 296, in M. L. Raters, M. Willaschenk (a cura di), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Surhkamp, Francoforte sul Meno, 2002, pp. 280-305. Traduzione mia dal tedesco: «“Grausam” nenne wir das Quälen von Menschen nicht nur bei uns, sondern überall. Aber wir fühlen uns keineswegs berechtigt, gegen befremdliche Erziehungspraktiken und Heiratszeremonien, also gegen Kernbestandteile des Ethos einer fremden Kultur, Einspruch zu erheben, solange diese nicht unseren *moralischen* Maßstäben widersprechen – nämlich zentralen Werten, die sich durch ihren universalistischen Geltungsanspruch von anderen Werten unterscheiden». [n.d.T]

111. Cfr. J. Raz, *Facing diversity: the case of epistemic abstinence*, in «Philosophy and public Affairs», n. 19, 1990, pp. 3-46. Traduzione mia dall'inglese: “They advocate an *epistemic withdrawal* from the fray”. [n.d.T]

112. Cfr. J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 4. edizione, Herder, Friburgo, 2006. Traduzione mia dal tedesco, il periodo originale recita: “Hier geht es um einen Streit von «Glaubensmächten», in den die «Philosophie nicht mehr aus eigenem Recht eingreifen» könne”. [n.d.T]

113. Già in *Teoria dell'agire comunicativo* viene sostenuta la tesi, anche se a partire da principi diversi, «daß eine solche Theorie (...) auf die kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen und Epochen im ganzen verzichten muss» Habermas (1981: 562).

cognitivismo morale (nella sua versione kantiana) rispetto alle questioni morali non riconducibili alla sfera dell'etica.¹¹⁴ Quando Habermas qualifica la posizione dell'astensione come «insoddisfacente ma imprescindibile», esplicita un dilemma da lui ritenuto indissolubile in quanto costitutivo della situazione moderna. Del tutto similmente Weber aveva motivato il riserbo verso i giudizi di valore con il carattere illuminato¹¹⁵ di una società e dato il via alla riflessione sulla differenza tra norme e valori o tra etica e morale (anche se con un'altra terminologia).

La capacità di conferire al contenuto dei valori culturali lo status di un comandamento etico assolutamente valido è propria solo delle religioni positive, o più precisamente, delle sette tenute insieme nel dogma. Al di fuori di queste gli ideali culturali, che il singolo *vuole* realizzare, e i doveri etici, che il singolo *deve* realizzare, godono di uno status basilamente differente.¹¹⁶

8. Critica dell'astensione

È poi in verità tanto plausibile questa «astensione»? In riferimento ai fondamenti epistemici delle scienze sociali ciò è stato più volte problematizzato, così come è stata più volte contestata la possibilità di mantenere un'analisi dei fatti sociali indipendente dai propri legami valoriali.¹¹⁷ A preparare il terreno in tal senso è stato decisivo lo stesso Weber, quando questo riconosce che fin le impostazioni del problema vengono influenzate dalle decisioni valoriali.¹¹⁸

La posizione dell'«astensione» rispetto ai legami valoriali e ai «contenuti di cultura» si rivela però problematica anche in riferimento all'orientamento normativo di una teoria sociale, che si voglia intendere come teoria critica – e cioè non *nonostante*, ma proprio *in considerazione* della situazione delle società moderne. Se da una parte pare che l'astensione nelle questioni etiche sia divenuta segno distintivo delle società moderne, dall'altra si può ad un tempo sostenere, che proprio sotto le condizioni della modernità e della civilizzazione tecnico-scientifica gli attori sociali vengano posti sempre più di fronte a questioni tali, da rendere una valutazione delle forme di vita indispensabile o che da tale valutazione prendono le mosse. La questione della possibilità del giudizio sui «contenuti di cultura» o sulle forme di vita si troverebbe di fronte allo stesso risultato, che è possibile estrapolare dalla lettura della *Filosofia del Diritto* hegeliana come una sorta di dialettica dell'individualizzazione: se da una parte l'epoca moderna affranca gli individui dalla dipendenza nei confronti dei legami collettivi e tradizionali (il diritto degli individui a sviluppare le loro particolarità), dall'altra si rinforzano sotto le condizioni della moderna società borghese le dipendenze degli individui dallo scambio e dalla circolazione sociale e l'interdipendenza tra individui. Le posizioni cariche di presupposti etici sarebbero allora più difficili da fondare, così come la questione della loro fondazione in genere si pone. In questo senso ha ragione Ludwig Siep nel notare che:

Le moderne forme di vita hanno [...] condizioni tecniche e infrastrutturali tali e rilevanti, da non essere possibili senza considerevoli prestazioni da parte del pubblico. Queste Prestazioni creano però dal canto loro condizioni irreversibili per le opportunità di scelta e di realizzabilità delle forme di vita. [...] Quando tali decisioni vengono prese nella libertà data dallo sviluppo tecnico, del mercato e dei servizi infrastrutturali statali, allora la

114. Cfr. J. Habermas, *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus*, in M. L. Raters, M. Willaschek (a cura di), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Surhkamp, Francoforte sul Meno 2002, pp. 280-305.

115. Vedi nota 2. [n.d.T]

116. Cfr. M. Weber, *op. cit.*, p. 64.

117. Per un esaustivo confronto critico con la tesi weberiana della libertà nei giudizi di valore aggiornato all'attuale stato della discussione nelle scienze sociali si veda J. Ritsert, *Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2003.

118. Cfr. *Ivi*, pp. 60-67.

formazione privata di preferenze e concetti di felicità, limitata solo attraverso un generale codice di reciproco rispetto, diventa solo un'illusione. Se il pubblico può dare disposizioni riguardanti la felicità privata attraverso leggi – leggi fiscali, politiche tecnologiche pubbliche, ecc. –, si dovrebbe allora anche aprire un dibattito generale sui modi di vivere, che renda giustizia all'essere umano.¹¹⁹

Contro la convinzione weberiana, che solo le società pre-illuministiche possano vantare un carattere vincolante per i loro contenuti di cultura e legami valoriali, e la contemporanea posizione liberale, secondo cui il riserbo nei confronti delle questioni etiche è l'unica soluzione adeguata di fronte alla pluralità delle società moderne, si può allora viceversa asserire, che proprio queste società necessitano in maniera particolare di una regolamentazione delle affari generali, e cioè (in misura sempre maggiore) anche della regolamentazione di quegli affari, che risultano ingombranti di fronte a tentativi di messa tra parentesi. Proprio da Max Weber è possibile apprendere in questo contesto, che anche dietro «questioni [palesamente] pratiche di opportunità» si trovano «criteri regolativi di valore», della cui «apparenza di auto-evidenza» ci si dovrebbe sbarazzare¹²⁰ e che nell'agire nel suo insieme (come anche nel non-agire) è contenuta una «presa di posizione in favore di determinati valori»¹²¹.

Ben si conviene quindi l'indicazione weberiana, secondo cui «il senso del divenire cosmico [...] dobbiamo essere in grado [noi] di crearlo»¹²², e che quindi i criteri di valore, che qui sono in gioco, non sono *dati* da un'istanza (sia questa di tipo religioso, metafisico o cosmologico), ma piuttosto sono o devono venir *creati* da noi. Certo, in questi ambiti può succedere che sorgano dei contrasti così come che in certi casi si debbano soppesare più valori tra loro diversi e tutti allo stesso modo plausibili. Da questa circostanza non deriva però ipso facto, che il conflitto intorno ai “contenuti di cultura” sia normativamente e razionalmente irrisolvibile. Quando Weber dice che i nostri «ideali supremi [...] si sono formati in tutte le età *solo nella lotta con altri ideali*»¹²³, suggerisce anzi l'idea che, essendo questi ideali normativamente indeterminabili a seguito del venir meno di istanze interpretative superiori e, in quanto “vincoli inaggirabili”, anche inaccessibili all'argomentazione, essi possano venir determinati solo all'interno di una “lotta”, indipendentemente da come questa debba venir controllata o civilizzata. La questione, se sia possibile individuare delle ragioni razionali a difesa di determinati contenuti di cultura, non si risolve però automaticamente con il venir meno di un'istanza fondante trascendente. Cosa che, come sembra, vien invece creduta più che altro in forza di un legame residuale molto forte con fondazioni di natura trascendente¹²⁴. Si può quindi argomentare che Weber vada qui semplicemente a sostituire una dimensione dell'indisponibilità [*Unverfügbarkeit* n.d.T.], propria della fondazione metafisica o cosmologica dei valori, con un'altra, ovvero con quella dell'inaggirabile soggettività, del personalissimo e intangibile [*unverfügbaren* n.d.T.] legame a determinati valori.

La problematica di un tale accorgimento tutt'oggi molto comune è lapalissiana: nella

119. L. Siep, *Zwei Formen der Ethik*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1977. Traduzione mia dal tedesco: «Moderne Lebensformen haben (...) so massive technische und infraskturelle Voraussetzungen, daß die ohne erhebliche öffentliche Leistungen nicht möglich sind. Diese Leistungen schaffen aber ihrerseits irreversible Bedingungen für die Wahl- und Realisierbarkeitschancen von Lebensformen. (...) Wenn solche Entscheidungen durch die Freiheit der technischen Entwicklung, des Marktes und der staatlichen Infrastrukturleistungen gefällt werden, dann wird die private nur durch allgemeine Regeln wechselseitiger Achtung beschränkte Bildung von Präferenzen und Glücksvorstellungen zur Illusion. Wenn über das private Glück öffentlich und mit Gesetzen – Steuergesetze, staatliche Technologiepolitik etc. – entschieden wird, müßte über Lebensweisen, die dem Menschen gerecht werden, auch eine allgemeine Diskussion stattfinden». [n.d.T.]

120. M. Weber, *op. cit.*, p. 63.

121. *Ivi*, p. 60.

122. *Ivi*, p. 64.

123. *Ibidem*.

124. Che «se Dio non esiste, allora tutto è permesso», appare sì evidente prima di tutti a coloro che dapprima vi hanno creduto.

fondamentale intuizione della “gettità” e non-disponibilità dell'identità, sia individuale che collettiva, si riflette una discutibile tendenza a romantizzare le identità e le decisioni valoriali. In questo modo le “identità particolari” e i relativi legami valoriali vengono in un certo senso *essenzializzate e pietrificate*. O detto in altro modo, come afferma Hilary Putman nella sua critica alla distinzione habermasiana tra norme e valori, questa porterebbe ad una *naturalizzazione dei valori*, ove questi vengano trattati per così dire naturalisticamente come dati precostituiti, sottomessi ad una logica inaggrabile, che si sottrae ad una razionale messa in discussione.¹²⁵ La tesi dell'astensione favorisce perciò una *irrazionalizzazione* gravida di conseguenze per quello che viene o può essere detto nel campo dell’“etico” o dei «contenuti di cultura».

Questa irrazionalizzazione e naturalizzazione però, secondo il mio modo di vedere, non si confà al carattere effettivo di ciò che costituisce i contenuti di cultura e i “valori”, del come questi vengano a realizzarsi nelle pratiche sociali e nei nessi tra forme di vita, e tanto meno è consistente col carattere dei contrasti, che sorgono intorno a loro. Noi non solo rivendichiamo un valore in ciò che qui facciamo e crediamo (crediamo cioè che sia giusto vivere in un certo modo così come anche farsi guidare da questi o altri valori), ma prendiamo sul serio anche le altrui rivendicazioni così come al contempo le contestiamo. E questo lo facciamo (per quanto alle volte procedendo anche in maniera non obiettiva) in riferimento a problemi fattuali, che, in determinate maniere, con l'ausilio di determinate pratiche sociali e sullo sfondo di valori a queste intrecciati, riteniamo di poter o, appunto, di non poter trattare adeguatamente. In questo caso allora non sarebbe adeguata la qui operante concezione di una inaggrabilità dei legami valoriali e della loro “forza folgorante”¹²⁶, ma forse ancor più basilaramente non lo sarebbe neanche l'idea di una sorta di regno delle idee, che qui sembra venir sottintesa.

9. Teoria critica e critica delle forme di vita

La mia tesi è questa: la teoria critica oggi non può e non dovrebbe sottrarsi al dibattito intorno ai «contenuti di cultura» (che io liberamente mi permetto di trasportare nel dibattito sulle forme di vita buone e razionali). Le questioni qui toccate non riguardano solo la teoria critica in particolar modo. Proprio a partire dalla tradizione della teoria critica si configura, secondo la mia ipotesi, anche una specifica prospettiva su questi problemi, che potrebbe render possibile la soluzione di alcune delle questioni riguardanti la valutazione delle forme di vita e il giudizio sui “valori ultimi”, e di sfuggire ad una discussione determinata dall' (insoddisfacente) alternativa tra l'astensione nelle questioni valoriali e una già esposta teoria positiva e sostanziale del Giusto.

La concezione o possibilità di una tale “teoria critica delle forme di vita” (o detto forse meglio, di una critica delle forme di vita sul solco della tradizione della teoria critica) poggia su due accorgimenti:

Il *primo* lo si potrebbe prudentemente qualificare come una sorta di presentificazione di ciò che si potrebbe concepire come il *contenuto* “*materialistico*” del conflitto sopra delineato. Già il *setting* [in inglese nel testo n.d.T.] della problematica, la sua collocazione sul piano dei legami valoriali e delle convinzioni di fede ultime, è in questa prospettiva insoddisfacente. Ciò che qui si contrappone in maniera conflittuale verte piuttosto su un reticolo di pratiche sociali e convinzioni (valoriali), le

125. Cfr. H. Putnam, *Antwort auf Jürgen Habermas*, in M. Raters & M. Willaschek (a cura di), *Hilary Putman und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2002, pp. 306-321.

126. Il termine «Ergriffensein» ha un connotato religioso che rimanda ad una forte esperienza di rivelazione divina, attraverso la quale si viene chiamati irresistibilmente a Dio. Un esempio ne è la conversione di San Paolo. Si è scelto per questo di accennare implicitamente al celeberrimo “fulminato sulla via di Damasco” per non perdere questa sfumatura nella traduzione. [n.d.T.]

quali, secondo la mia tesi, sarà sempre possibile intendere come confronti con problemi concreti.¹²⁷ Certo, se qualcosa rappresenti un problema e come poi questo sia esattamente costituito, è una questione connotata normativamente e che non si pone indipendentemente dalle convinzioni valoriali che si accompagnano alle pratiche sociali (e alle forme di vita in quanto insiemi di tali pratiche e convinzioni). Purtuttavia un tale approccio fornisce dei criteri per il giudizio delle forme di vita. Deve essere quindi possibile, in ultima analisi, giudicarle in base alla questione, se esse siano nella condizione di risolvere adeguatamente quei problemi, che loro stesse hanno posto. Se le forme di vita sono già sempre tentativi e risultati di un confronto con condizioni date, allora è possibile nell'ambito di quel confronto interrogarle rispetto alla loro congruità così come rispetto alla loro riuscita e al loro fallimento. Le forme di vita sono quindi strategie per la risoluzione di problemi e nel valutarle vien sempre anche sondato il “successo” della forma di vita in questione (il quale, come è stato detto, non è indipendente dai criteri di buona riuscita in lei insiti). Le forme di vita possono da una parte “fallire” o entrare in *crisi*, così come anche essere coronate da successo. Entrambi i casi, secondo la prospettiva qui proposta, si offrono ad una prospettiva di critica immanente, in una maniera tale che questa non è indipendente dalla prospettiva di chi ne fa parte, ma che allo stesso tempo ha un correttivo o un polo contrapposto nella cosa stessa. (Le crisi, nelle quali le forme di vita e i relativi legami valoriali possono finire, sono per così dire ad un tempo soggettive e oggettive, dipendenti dalle interpretazioni e nel contempo fautrici di queste).

Il *secondo* accorgimento si potrebbe (altrettanto prudentemente) qualificare come un *riorientamento formale*: la teoria critica sarebbe allora da intendersi come una sorta di *metacritica* etica. Una critica quindi, che non miri tanto allo sviluppo di posizioni etiche sostanziali (e alla diretta presa di posizione per l'una o per l'altra forma di vita/legame valoriale), ma che volga invece lo sguardo alle condizioni di formazione di queste opzioni.¹²⁸ Questa metacritica concerne le condizioni di formazione della volontà e della capacità di agire degli attori sociali. Con ciò la teoria critica mira, seguendo l'ipotesi elaborata da Robin Celikates, alla «dissoluzione dei blocchi strutturali»¹²⁹ della capacità riflessiva degli attori, senza che essa si debba arrogare un punto di vista epistemologicamente saliente o normativamente superiore. Proprio questo punto di vista si può dunque ulteriormente sviluppare nel senso del superamento [*Aufhebung* n.d.T.] di blocchi nella *capacità collettiva di agire* degli attori sociali (la quale poggia, anche se probabilmente non esclusivamente, sulla capacità di riflessione)¹³⁰ e nel senso dello sviluppo di criteri per processi sociali di apprendimento di successo.

Per la questione di una critica delle forme di vita, dei contenuti di cultura o dei legami valoriali, questi due accorgimenti comportano dunque che sia possibile porre la questione della razionalità o congruità di una forma di vita come questione del successo di processi (collettivi) di apprendimento etici inizializzati attraverso delle crisi – in quanto processi di apprendimento. Così come la teoria critica non è tenuta a sapere meglio degli attori stessi, quel che questi effettivamente vogliono, ma piuttosto a rintracciare le condizioni di una formazione distorta della volontà, allo stesso modo essa non dovrebbe (come in alcune versioni della filosofia della storia) detenere una conoscenza superiore del “fine” della storia. Nondimeno si potrebbero ugualmente elaborare criteri, in base ai quali sia possibile giudicare se un tale processo si lasci adeguatamente descrivere come un processo di apprendimento o se sia invece deficitario (per esempio quando è regressivo). Con una tale “metacritica dei processi storici” si darebbe quindi la possibilità di delineare una ricostruzione e allo stesso tempo una deflazione della base storico-filosofica, a cui la vecchia teoria critica era legata.

127. Per un sviluppo più ampio della concezione delle forme di vita come strategia per la risoluzione di problemi, si veda R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlino 2014.

128. Cfr. R. Geuss, *L'idea di una teoria critica, Habermas e la scuola di Francoforte*, Armando, Roma 1989.

129. Cfr. R. Celikates, *Kritik als soziale praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus, Francoforte sul Meno 2009.

130. Cfr. R. Celikates & R. Jaeggi, *Materialien zu einer kritischen Theorie kollektiven Handelns*, bozze non pubblicate, Berlino, Francoforte sul Meno 2009.

10. “Purificazione” weberiana dei giudizi di valore vs. metacritica dell'esistente

In cosa si differenzia dunque un tale posizionamento della teoria critica dal ruolo che finanche Max Weber ebbe ad accordare alla scienza nel senso di una sorta di istanza purificatrice rispetto alle decisioni valoriali?¹³¹ Vorrei tornare in conclusione brevemente su questo concetto, per differenziarlo dal più forte programma della teoria critica che qui ho delineato come metacritica dei processi di apprendimento etici.

Seguendo le considerazioni riportate all'inizio, non è che Max Weber semplicemente non attribuisca alcun ruolo alla scienza nella valutazione dei contenuti di cultura, quanto piuttosto un ruolo *limitato*, quello cioè di una istanza purificatrice o chiarificatrice. Dal fatto cioè, come viene a differenziare Weber subito dopo il sopra riportato divieto dei giudizi di valore, che questi si basano su «determinati ideali» e che sono perciò di «origine “soggettiva”», non ne discende in nessun modo che essi siano «sottratti alla discussione scientifica in genere»¹³². Tuttalpiù questa discussione diventa effettiva in più stadi. Come «critica tecnica»¹³³ la scienza può essere utile a scoprire quali possano essere i *mezzi congrui* al raggiungimento di quei fini, che, essendo posti da lei stessa, non vengono fatti oggetto di discussione. In alcuni casi ne fa parte in una fase successiva anche il *vaglio delle conseguenze* del raggiungimento di determinati scopi così come anche dei suoi costi rispetto a scopi ulteriori. Un passo in avanti (se così si vuole) nel giudizio critico degli «scopi che vogliamo e degli ideali che stanno alla loro base» lo fa certamente la valutazione «logico-formale» del «materiale che ci è offerto dai giudizi di valore e dalle idee storicamente date, e quindi un'esame degli ideali in base al postulato della interna *assenza di contraddizione di ciò che viene voluto*»¹³⁴. Anche questa valutazione allora, sebbene si spinga in un certo senso fin nel nucleo dei giudizi di valore, si astiene nei confronti del giudizio di valore stesso, fin tanto che essa prende posizione non tanto riguardo al medesimo contenuto dello stesso, quanto in maniera appunto «logico-formale» rispetto alla sua consistenza interna. Essa, detto in altro modo, non dice a «colui che agisce volontariamente», che cosa sia tenuto a volere, bensì lo assiste nel percorso di questa valutazione basata sulle conseguenze e sulla consistenza interna di ciò che lui ha voluto verso «una *auto-riflessione su quegli assiomi ultimi* che stanno alla base del contenuto del suo volere, vale a dire a quegli ultimi criteri di valore da cui egli consapevolmente muove o – per essere conseguente – dovrebbe muovere»¹³⁵. Con ciò essa lo aiuta a sapere meglio o più chiaramente, cosa esso vuole. Il riferimento della sua propria volontà rimane però inaggrabile.

Questo è un programma plausibile sotto molti punti di vista. Anche la teoria critica, da me concepita come metacritica, non vuole certo affermare sulla testa degli attori, cosa sia per loro giusto e ciò che dovrebbero volere. Sotto certi aspetti la teoria critica, analogamente alla scienza concepita da Weber stesso, «non può mai insegnare ad alcuno ciò che egli deve ma soltanto ciò che egli può e – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*»¹³⁶. Cionondimeno la teoria critica pretende di andare ben al di là di questo.

Nella teoria critica l' «ammaestramento su ciò che si vuole» è legato a premesse più forti e gravide di conseguenze, di quanto non avvenga nel caso di Max Weber. Quest'ultimo sembra

131. Anche Habermas parla in un luogo cruciale della riconversione alla ricerca di «qualità formali dei processi di formazione dell'immagine di sé»: «proprio nelle questioni per noi più rilevanti, lei [la filosofia] si reca su un meta-livello e indaga solo le qualità formali dei processi di formazione dell'immagine di sé, senza prendere posizione riguardo al contenuto. Certo ciò può stare stretto a qualcuno, ma cosa si potrebbe mettere in campo contro una ben fondata astinenza?» Cfr. J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 4. edizione, Herder, Friburgo 2006.

132. M. Weber, *op. cit.*, p. 58.

133. *Ivi*, p. 59.

134. *Ivi*, pp. 60-61.

135. *Ivi*, p. 61. Corsivo mio.

136. *Ibidem*.

presupporre, che la 'purificazione' scientifica delle rispettive posizioni abbia a che fare con problemi relativamente semplici, riguardanti da un lato la consistenza interna, e dall'altro il sapere (sarebbe a dire la consapevolezza di un fatto per mezzo di un'estesa cognizione delle conseguenze delle azioni).¹³⁷ Rispetto a ciò il procedimento guidato dall' "interesse per l'emancipazione" proprio della teoria critica si differenzia invece sotto più di un aspetto.

I: Esso, invece di limitarsi alle sole inconsistenze o incongruenze accidentali nel dispiegamento delle convinzioni, si rivolge ai *blocchi sistematici* nel processo di formazione della volontà e nella capacità d'azione degli attori (individuali o collettivi). Fondamentalmente nella prospettiva della teoria critica sono i blocchi indotti *socio-strutturalmente* nella formazione della volontà e nella capacità d'azione collettiva ad essere interessanti, così come le ragioni socio-strutturali delle deformazioni e delle inconsistenze del proprio volere. A questo si aggiunge che la teoria critica interroga con metodo critico-ideologico i valori stessi, i «contenuti di cultura», sulle loro condizioni d'origine e sulla loro funzione sociale. Già per questo esse non sono inaggrabili ed epistemicamente inaccessibili come Max Weber presuppone. Quello che 'gli individui realmente vogliono' viene quindi problematizzato sullo sfondo delle sue condizioni di formazione in misura maggiore di quanto non lo permetta Max Weber.

II: l'orientamento verso *crisi* e disfunzioni nella risoluzione di problemi, implica che all'orientamento verso la volontà individuale venga affiancato un momento più 'realistico'. Che qualcosa nei nostri orientamenti possa non essere corretto, lo si vede fra le altre cose dal genere di rigetti pratici e disfunzionalità, che si possono qualificare come crisi. Ciò significa però che a porci di fronte a dei problemi è la *realtà* (sociale), per quanto questa dipenda a sua volta dalla nostra interpretazione. Sotto tutti questi aspetti, la "critica immanente" esercitata dalla teoria critica va al di là di un semplice processo di chiarimento interno, purché essa stabilisca un criterio sovraindividuale per la reazione adeguata a tali problemi e ponga con ciò l'idea dell'«adattamento pratico-funzionale» [*Passung* n.d.T.] al posto della semplice consistenza interna.

Da una parte emerge allora in ultima analisi, che l' "interesse per l'emancipazione", di cui aveva parlato Horkheimer, è invero tale da rimanere sotto alcuni aspetti eticamente formale. In fin dei conti l'intenzione alla base dell'emancipazione consiste nel far degli individui gli autori stessi delle proprie azioni e i fautori della propria vita e delle proprie decisioni; non certo quindi nel prescrivere loro i contenuti di quella che sarebbe per loro una "vita buona". D'altra parte però l' "emancipazione", in quanto "forma" nella quale la formazione individuale così come anche collettiva della volontà dovrebbe avere luogo, è un programma affatto *contenutistico* e in un certo senso essa stessa un "valore", a partire dal quale è possibile rivolgere delle obiezioni sostanziali a formazioni sociali esistenti.

Anche se l'approccio così concepito è pur sempre ancora più debole, ma soprattutto più aperto a nuovi risultati rispetto al peroramento di un ben determinato modo di vita, di ben determinati «contenuti di cultura» o «vincoli valoriali», esso è comunque ben lontano dal programma dell'«astinenza» nei confronti di questi. L'orientamento qui proposto verso le condizioni di riuscita dei processi di apprendimento potrebbe inoltre, in ultima istanza, forse donare persino plausibilità all'idea, che il passaggio così malvisto da Max Weber (e da altri) dall' "essere al dover-essere" o dal "divenire" al "dover-essere" non sia poi così assurdo.

137. Questa contrapposizione si lascia riprodurre altrettanto legittimamente in riferimento al dibattito filosofico intorno agli interessi personali illuminati [*aufgeklärtes*] e alla razionalità; si vedano per esempio le riflessioni contenute in J. Elster, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano, 1970. Lo stesso autore persegue in J. Elster, *Belief, bias and ideology*, in M.Hollins & S.Lukes (a cura di) *Rationality and relativism*, MIT press, Cambridge 1982, pp. 123-148, il programma weberiano della delucidazione [*Aufklärung*] della proprio volontà in una maniera concettualmente alquanto più avanzata o differenziata (seppur non in riferimento agli orientamenti di valore, bensì più in generale rispetto alle preferenze). Nella corrispondente discussione filosofica ha preso piede per una parte del movimento di chiarificazione qui in corso il bel concetto di "preference laundering".

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 7

Questo saggio è stato pubblicato in *Soziologische Theorie kontrovers - Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, «Sonderheft», 50/2010, con il titolo *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*. L'autorizzazione alla presente traduzione è stata gentilmente concessa dall'autrice stessa.

Un parricidio compiuto

Il confronto finale tra Marx e Hegel

Roberto Finelli

In considerazione dei temi e delle sezioni presenti nella rivista, la redazione inserisce nella sezione marxiana l'Introduzione e l'indice del volume di Roberto Finelli, appena pubblicato presso la casa editrice Jaca Book, dal titolo Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel. Pur non rientrando tale inserimento nel piano organico originariamente concepito e realizzato dai curatori del presente numero, non lo si è ritenuto inopportuno e incongruo rispetto alla tematica e alla ispirazione complessiva di «Consecutio temporum».

Abstract. *Marx ed Hegel, ancora una volta letti insieme, ma sotto lo sguardo supervisore di Freud. E' questo il fine del libro: indicare 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 e del transindividuale, si ripropongono i valori della soggettività, della sintesi e della mediazione. La messa in scena è quella 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 d'ogni senso le nostre vite, ripensando, con ciò, una possibile emancipazione*

INDICE

Introduzione: Dal bisogno al riconoscimento

Capitolo I – Materialismo storico: un paradigma da superare.

1. *Due coppie a confronto.*
2. *Al di là del materialismo storico*
3. *Un edificio di apparente solidità.*
4. *L'autoconfutazione del materialismo storico e il modulo del soggetto-predicato*
5. *L'«astratto» nella filosofia di Hegel.*
6. *Genere contro Individuo.*
7. *Il materialismo storico come della storia.*

Capitolo II – Circoli e linee rette: dal materialismo al Capitale

1. *Un'astrazione praticamente vera: dalla prima alla seconda libertà di Marx.*
2. *Un nuovo paradigma di scienza.*
3. *La scissione in due mondi: il «cominciamento» nel Capitale.*
4. *Un soggetto che non è persona: la «determinazione formale» (Formbestimmung).*
5. *Dal denaro al capitale: la distanza marxiana da Hegel.*

Capitolo III – Il Capitale, ossia il parricidio marxiano di Hegel

1. *Il salto mortale di Marx a Londra: dal lavoro alla forza-lavoro*
2. *L'inganno della divisione del lavoro.*
3. *Dallo strumento alla macchina: una discontinuità epocale.*
4. *Darwin e Marx: una nuova scienza della storia.*
5. *L'autofraintendimento di Marx nella Einleitung del 1857.*

Capitolo IV – La vicenda del «circolo» nella storia della filosofia

1. *Leibniz: l'Essere come Autosapersi.*
2. *Fichte: «L'Io pone se stesso».*
3. *Hegel: il compimento del circolo.*
4. *Marx: «astrazione» contro «negazione».*
5. *Appendice. Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso.*

Capitolo V - Dall'astronomia di Newton alla trasformazione dei valori in prezzi: Smith, Hegel, Marx e le disavventure dell'impersonale

1. *Il mercato, invenzione della modernità. L'impersonalità del nesso sociale.*
2. *All'inizio della modernità è ancora il cielo a dettare legge alla terra.*
3. *Smith, teorico della morale e dell'economia politica.*
4. *Hegel: la dislocazione nello spazio del nesso sociale. L'impersonalità moderna come*
- 5.
6. *Dal valore ai prezzi: come da essenza ad apparenza.*
7. *Le tre teorie dell'«ideologia» nell'opera di Marx.*

Capitolo VI – Marxismi in lotta tra loro

1. *Un marxismo estenuato: tra alienazione e feticismo.*
2. *Marxismo della contraddizione e marxismo dell'astrazione.*
3. *La breve vita del marxismo filosofico in Italia.*
4. *Althusser: la ripulsa di Hegel.*
5. *Moishe Postone.*
6. *Jacques Bidet.*

Capitolo VII – La ragione del riconoscimento

1. *Una memoria del futuro.*
2. *Tecnologie e pratiche della dissimulazione.*
3. *Prolegomeni a un'emancipazione futura.*
4. *Un nuovo materialismo.*
5. *Aporie e limiti del «riconoscimento» in Hegel.*
6. *Fuoriuscire dal capitalismo: vecchi e nuovi paradigmi.*

Introduzione: dal bisogno al riconoscimento



1. I movimenti della nostra giovinezza, degli anni sessanta e settanta del secolo scorso, a me che sono stato partecipe di quella stagione, appare che abbiano espresso, *nelle loro avanguardie più minoritarie e raffinate*, una rivoluzione culturale che si può sintetizzare nel motto, “da un’antropologia della *penuria* a un’antropologia del *riconoscimento*”.

La generazione nata nel dopoguerra, e che giungeva nel mezzo degli anni '60 all'Università, infatti poneva fine, con un accesso di massa alla cultura superiore, ad un'autorappresentazione tradizionale dei ceti subalterni, consegnata al predominio, sul piano del desiderio, ancora della sola bisognosità materiale e all'unico valore dell'eguaglianza, quale criterio etico-politico privilegiato per il soddisfacimento di tale obbligatorietà. Nel tentativo, a muovere dai primi movimenti studenteschi del febbraio del '68, d'inaugurare un nuovo modello d'umanità

possibile, che – al di là, ma non senza l'eguaglianza – rivendicasse, attraverso la celebrazione dell'antiautoritarismo, l'orizzonte ulteriore dell'opportunità, per ciascuno, d'individuarsi e di realizzare nel modo più personale il proprio sé.

Tale allargamento, o, per dir meglio, tale trans-valutazione di valori, costituiva un rivolgimento culturale radicale, perché significava una critica dell'autoritarismo e dell'elitismo che ancora

pesantemente caratterizzava gli istituti civili e politici della rinnovata democrazia postbellica, ma, anche e nello stesso tempo, una rottura e un'evasione, per quel che qui maggiormente c'interessa trattare, dalla tradizione della cultura, e dell'antropologia, comunista

Il concepimento del diritto politico ed esistenziale di accedere da parte di ognuno, *coll'esposizione al minor grado possibile di repressione*, alla realizzazione di un progetto di vita in cui poter esprimere il valore e la peculiarità del proprio sé, irripetibile e non-eguagliabile a quello degli altri, si poneva infatti come la conquista di un'umanità, finalmente uscita dalle guerre e dalla penuria, e valida perciò a tentare la definizione di un'identità, *oltre la riproduzione della mera vita biologica*, fortemente individuata e sovramateriale.

Era il valore dell'*antiautoritarismo* che la parte più colta, più aperta cosmopoliticamente, dell'ultima generazione universitaria, spesso con già una qualche esperienza politica, proponeva come criterio e provocazione di nuove forme di vita agli altri studenti, ormai fattisi massa, e, al di là di essi, all'intero universo sociale, soprattutto giovanile. E quel valore, per la forza della sua originalità e, insieme, della sua capacità di tradurre in forma cosciente un bisogno inconsaputo ma pronto ad accendersi, non poteva che diffondersi, oltre l'Università, all'intero corpo sociale. In primo luogo al mondo del lavoro, come accade ben presto nel passaggio dal '68 universitario al '69 operaio, dove, sotto la spinta delle fasce più giovanili della composizione operaia, si misero in discussione, con un grado di conflittualità che durò almeno per un decennio, gerarchie e modalità del comando, quantità e qualità del lavoro, condizioni ambientali interne del mondo del lavoro, fino al governo più ampio del territorio. Per estendersi dal mondo delle fabbriche ai lavoratori dei servizi e all'intero corpo sociale, in un processo di democratizzazione e di gestione orizzontale del potere, che durante gli anni '70 investì pressochè tutti gli apparati pubblici come scuole, manicomi, ospedali, istituti pubblici e ministeri: fino a fecondare quell'altra rivoluzione culturale che è stato a partire dagli anni '70 il femminismo e la trasformazione del sapere di sé di moltissime donne. Del resto tale era, nella sua asprezza, la contraddizione tra le anguste strutture, sia sul piano degli spazi e delle strutture fisiche che delle pratiche di relazione gerarchiche, della vecchia università liberal-fascista e la massa della nuova generazione studentesca che non poteva nascere, altrimenti che nel mondo universitario, la coscienza e la necessità di una critica di forme di relazione arcaiche e inadeguate. Le quali, anche quando non si mostravano esplicitamente autoritarie, erano sempre comunque di segno elitario e paternalistico: perfino quelle che includevano la docenza cosiddetta di sinistra, neanch'essa sufficientemente avvertita della profondità della trasformazione e della massificazione in atto.

Quel valore, dell'*antiautoritarismo* e di una più libera, e meno materialistica, liberazione del Sé divenne così nel volgere di pochi anni, per estensione e intensità di diffusione, un principio radicalmente antisistemico, a cui l'insieme delle classi dominanti, comprendendo in esse anche il ceto politico-burocratico della Sinistra storica, non poteva che reagire con violenta negazione e repressione. Valgano a proposito di quest'ultimo le parole lucide di Franco Fortini: «[...] nel periodo che va dal '63 al '73 si erano determinate nel nostro paese le condizioni perché una gran parte degli italiani politicamente attivi uscisse dai termini politici stabiliti dalle organizzazioni sindacali e politiche della sinistra storica, dominanti già nel ventennio [*dal dopoguerra agli anni 60 (ndA)*]. La classe politica dominante, quindi anche buona parte della sinistra storica, ha combattuto quella realtà con tutti i mezzi, legali ed illegali; dal terrorismo di stato allo sfruttamento di quello di altra origine, dalla provocazione ai normali metodi politici»^[1]. La violenza di quella repressione e di quel rifiuto furono tali da bloccare, nel verso di una più profonda maturazione, quella generale transvalutazione dei valori e, soprattutto, furono tali da impedire che all'interno dei nuovi movimenti di emancipazione il nuovo valore dell'autorealizzazione potesse dialogare e mediarsi

fecondamente con l'antico valore dell'eguaglianza e della socialità: che il nuovo cioè dialogasse con l'antico, alla ricerca di una *Aufhebung*, di un superamento, del comunismo otto-novecentesco mediato dall'irrinunciabilità dell'individuazione.

Così, di fronte al terrorismo armato di Stato e dei servizi da un lato e al terrorismo politico-culturale della Sinistra storica dall'altro, il movimento del 68-69 perse rapidamente la bussola più feconda ed originale del suo cammino inaugurale. Solo pochi, pochissimi, continuarono su quel percorso, aspro e difficile, di mediazione. Mentre la maggioranza, soprattutto dei movimenti studenteschi, fu ben presto riconsegnata alla sue debolezze, ai suoi estremismi infantili, al suo facile riproporre quell'antico, che pure si voleva aborrire e combattere. Nacquero così i gruppi della Nuova Sinistra, che, malgrado la trasformazione generale del vivere e del sentire di quegli anni, malgrado le esperienze di vita comunitaria e l'emancipazione sessuale, cedettero da subito a forme d'organizzazione che, a parole d'avanguardia, ricalcavano invece quell'assenza di partecipazione individualizzata e quel prevalere del collettivo sul singolo, che se avevano costituito il punto di forza dei partiti e dei sindacati istituiti sulla rivendicazione egualitaria dei diritti di penuria, ne avevano costituito nello stesso tempo il limite più esiziale, quanto a prassi emancipativa.

E non a caso perciò leaderismo, obbligo di uno scegliere gruppale e compatto, timore del differenziarsi, militarismo organizzativo hanno caratterizzato la storia dei movimenti di origine studentesca di quegli anni, facendosi cause di fondo del loro più o meno rapido involgersi e deperire. Ma soprattutto principio costitutivo dei gruppi della Nuova Sinistra fu, come altro volto della necessità di portare la verità rivoluzionaria ai ceti popolari, l'abbandono, con la fuoriuscita dallo specifico universitario, di ogni ricercare, sul piano dell'originalità teorica come della sperimentazione concreta, di quella possibile mediazione tra valori di cui si diceva sopra. La rinuncia cioè di ogni elaborazione della propria identità e pratica specifica di vita – di operatori e trasmettitori culturali, o dirigenti delle professioni, in formazione – e l'obbligo di una radicale diversione dalla formazione del *Sé* alla formazione dell'*Altro* da *Sé*.

2. La conseguenza è stata che il prezzo pagato del dilatarsi positivo del valore dell'autodeterminazione a pressoché l'intero corpo sociale, a partire dal biennio 68-69, fu poi, in realtà, l'incapacità di promuovere e agire una mediazione significativa tra le culture antagonistiche del '900, con l'effetto di generare un nesso, all'inizio fecondo, ma poi in effetti solo rigido e dogmatico di contrapposizione. Così carattere costitutivo della nuova cultura dell'emancipazione non poteva che essere il rifiuto di tutte le categorie teoriche fondamentali che avevano configurato il marxismo novecentesco, quali quelle in primis di dialettica e di totalità, di storicismo e di materialismo storico, di struttura e sovrastruttura, di teoria del valore-lavoro e di feticismo.

Non solo dunque, come pure era opportuno e inevitabile, con la cultura dell'umanesimo e del continuismo storicistico che aveva costituito l'anima perdente del togliattismo, con la sua incapacità strutturale di comprendere i meccanismi del capitalismo moderno e di proporre un'egemonia politico-culturale adeguata alla contemporaneità. Ma anche, e questo va fortemente sottolineato, quanto dello stesso pensiero di Marx e della sua teoria del *Capitale* rimandasse alla tradizione e alla sistematicità del pensiero dialettico. Giacché l'attualità di Marx poteva riaffermarsi, sembrò all'opinione dei molti, solo tagliando i ponti con quella dialettica dell'idealismo tedesco, di Hegel in primo luogo, nella cui cornice il comunismo storico l'aveva pensato e legittimato.

Non che in questa rimozione della dialettica non ci fossero ragioni da vendere. Basti pensare a quella *scolastica della contraddizione* con cui il marxismo sovietico aveva composto il canone da diffondere nel comunismo internazionale, secondo la semplificazione iconografica di un

materialismo che s'intensificherebbe nella continuità lineare di Hegel, Feuerbach, Marx. Logoro e vieto marxismo(-leninismo) della contraddizione, in cui, va ricordato, non a caso, una parte degli stessi movimenti di ribellione continuò a riconoscersi, per dogmatismo e semplicità teorico.

Ma sta il fatto che per i più, nell'urgenza anche di quei giorni fatti di riunioni, assemblee, cortei, militanza politica e sociale, non era più possibile confrontarsi con la difficoltà e la complessità della tradizione tedesca. Se si doveva continuare ad usare Marx, questo doveva essere condito con un'altra salsa. E a questo valse l'interpretazione di Louis Althusser, che spostava la base del marxismo dalla storicismo hegeliano allo strutturalismo: ossia, con un ribaltamento radicale, dalla scienza della storia alla scienza del linguaggio. Così buona parte dell'intellettualità si fece althusseriana e poi, attraverso quel varco, esposta ed aperta a tutta la cultura francese del desiderio, della differenza e dei rizomi, della microfisica del potere.

Certo non è da sottovalutare la presenza dei temi della Scuola di Francoforte, quanto a persistenza della tradizione critica tedesca: anche se con riferimenti molto più diffusi a Marcuse e a Fromm che non ad Adorno e Benjamin. Ma l'influenza ideale determinante fu della cultura francese: Althusser, Lacan, Deleuze, Foucault. Attraverso i quali ci si poteva finalmente affrancare dal confronto con la dialettica ed impadronirsi di strumenti teorici assai meno, almeno a parere di chi scrive, controllati e rigorosi.

Per dire insomma che *il volgersi dalla Germania alla Francia*, come luoghi di diverso riferimento culturale e di una costellazione alternativa di valori, ha costituito il passaggio determinante nell'ispirazione di fondo dei nuovi movimenti. Forse anche per quanto di trasgressivo, innovativo e rivoluzionario, un certo immaginario ha da sempre legato alla Francia, quale scena originaria, con la Rivoluzione francese, della rivoluzione per antonomasia della modernità. Ma, per quello che qui interessa dire, l'essenziale era abbandonare la dialettica, ossia il contenitore teorico del comunismo e del marxismo dell'800 e della prima metà del 900, e riferirsi a nuove contenitori ideali delle istanze di emancipazione e trasformazione sociale. E la cultura francese s'apprestava benissimo alla bisogna, per la perseveranza antigermanica della sua tradizione, per la rifondazione del marxismo, operata da Althusser, in una scienza nuova come lo strutturalismo linguistico, per l'abisso introdotto da Jacques Lacan tra bisogno e desiderio e la lettura metafisica e antimaterialistica dell'opera di Freud che ne conseguiva, per la moltiplicazione rizomatica del desiderio teorizzata da Deleuze e Guattari, per la rottura della categoria di totalità messa in atto da Foucault e la sua predilezione non «per la continuità della Storia» quanto invece per «la dispersione degli eventi»^[2].

Del resto la dialettica, nella tradizione filosofica moderna, di matrice fichtiano-hegeliana, è sempre stata pensiero della differenza e dell'opposizione in quanto coniugate e articolate in una struttura di permanenza e in una cornice d'identità. Vale a dire che la dialettica moderna ha sempre pensato l'*opposto* come forma di una differenza che si coniugasse con la sintesi di un *identico*. Ed è proprio il travaglio di pensare questa connessione tra *identità* e *differenza* che, con la sola eccezione di Sartre, la cultura francese contemporanea per definizione non ha tollerato: muovendo in particolare, tra le altre fonti possibili, dal vitalismo antipositivistico di Bergson e dalla sua esaltazione della vita come *élan vital*, produttrice inesauribile ed eccedente di differenze.

Sta il fatto che la cultura dei movimenti, nella sua maggioranza, e per quanto sia difficile ridurre ad alcuni filosofemi di base approcci teorico-pratici anche molto eterogenei, si sviluppò, di fondo, sotto l'egemonia del pensiero antidialettico francese. Soprattutto quando, almeno in Italia, il movimento del '77, con il passaggio dall'«operaio-massa» all'«operaio metropolitano» accentuò in modo estremo il valore dell'immediato contro il valore del mediato, ovvero l'affermazione

istantanea di un diritto alla vita e alla felicità che non mediasse il principio del piacere con il principio di realtà, il godimento con il lavoro, la propria visione delle cose con la cultura e la tradizione: in una tale estremizzazione dell'immediatezza, del desiderio e della supposta individuazione d'ognuno, da non potersi poi non rovesciare, nel volgere di poco tempo, in un'esperienza di massa di disperazione e di vuoto, colmata da molti con l'artificialità mortale delle droghe, quando non con l'arruolamento, ma ciò valse per più pochi, nel militarismo sciagurato, violento e miope, aperto alle manipolazioni dei servizi segreti nazionali e internazionali, della lotta armata .

Per culminare infine sul piano più propriamente teorico e filosofico, tale rifiuto generalizzato della dialettica quale metodo e sistema teorico legato al vecchio comunismo, con l'operaismo italiano: quando, in particolare con Tronti e Cacciari, sia pure con percorsi diversi, si traghettava il popolo dei movimenti nelle braccia di pensatori come C. Schmidt, Nietzsche e M. Heidegger, che il vecchio Lukács della *Distruzione della ragione*, con il suo marxismo certamente schematico, aveva comunque collocato tra i pensatori della reazione e dell'irrazionale. Dove quel che valeva, anche qui, era la spregiudicatezza di rompere, in modo profondo e irreparabile con la tradizione della sinistra tradizionale, facendo riferimento a quanto – ritornando a guardare ora di nuovo alla cultura tedesca – era comunque pensiero nato e concepito fuori o meglio *contro* la dialettica . Quasi con un gioco delle tre carte, per cui il pensiero di destra, con teorici come Heidegger e Schmidt in odore di nazismo, diveniva ora il pensiero originale e propulsivo della nuova sinistra, con quel tanto di maledetto e di sacrale che a quei pensatori, come la triade citata, era connaturato e che non guastava appunto, trasferito ora, nelle gesta e nei pensieri dei nuovi sacerdoti cui competeva l'orgoglioso compito di pensare la rivoluzione, non più attraverso la critica dialettica del *Capitale*, ma attraverso le categorie del *Nulla* e della *Differenza Ontologica*, della *Volontà di Potenza*, dello *Stato di Eccezione*, della *Nuda Vita*, e così via.

3. Solo pochi, anzi a dire il vero, solo pochissimi hanno cercato, come si diceva, di percorrere una mediazione, presaga di futuro e di originalità, tra le due culture di cui abbiamo discorso qui fin dall'inizio: tra la vecchia antropologia della penuria e i diritti all'eguaglianza che ne derivavano e la nuova antropologia del riconoscimento, con i diritti all'autorealizzazione in essa impliciti. Valga per tutti il nome, ancora, di Franco Fortini, che qui viene citato non tanto per la ricchezza delle soluzioni proposte, certamente presenti ma in modo assai spesso gracile e problematico nella sua opera, quanto per il forte valore simbolico della sua figura intellettuale, costruita sull'incrocio tra un marxismo critico da un lato, alimentato dalla partecipazione ai «Quaderni rossi» di R. Panieri e dalla frequentazione dei francofortesi, e dall'altro una filosofia, non dell'esistenzialismo, ma dell'*esistenziale*. Quale cura, dignità e valorizzazione teorica data a tutto quel mondo emozionale ed affettivo dell'individuo umano, corporeo e mortale, che non è riducibile alle trame egualitarie della ragione illuministica ed emancipativa ma che costruisce invece proprio il fondo di quanto rende quel singolo unico e irripetibile, per questo verso né eguagliabile né omologabile agli altri esseri umani.

Né, a proposito di una fecondazione reciproca tra marxismo dell'eguaglianza e filosofia dell'esistenza, si sono citati a caso i pensatori della Scuola di Francoforte di prima generazione come Adorno e Marcuse, perché nella loro opera, quei pochi che approfondivano faticosamente il percorso della mediazione, risalivano, attraverso la categoria dell'antiautoritarismo, a fonti lontane della cultura europea. Per le quali si rimetteva in gioco quel valore dell'autenticità e dell'irripetibilità del proprio sé più personale che, in terra francese era stato coltivato ad es. da Rousseau, e che in Germania, radicato nel romanticismo tedesco di Schiller, di Herder e di Schleiermacher, aveva fecondato l'esistenzialismo di Kierkegaard, l'anarchismo di Stirner e la

visione dell'oltre-uomo di Nietzsche. Pensatori per i quali il valore supremo dell'umano non consiste nell'universalità della ragione, nell'autonomia di coscienza e di pensiero, quale principio dell'eguaglianza di tutti i cittadini e di tutti i membri del genere umano, bensì, com'è noto, – accanto od oltre a tale orizzonte democratico-illuminista della non-differenza di ognuno quanto a diritti di cittadinanza – nel valore dell'*autenticità* come diritto di ciascuno di realizzare un proprio percorso di vita, non omologabile ed eguagliabile a quello degli altri.

Ma con la peculiarità, da parte dei francofortesi, che tale valore dell'individuarsi veniva sottratto alla curvatura elitaria e aristocratica della sua genesi romantico-esistenzial-nietzschiana, per essere proposto, per la prima volta, come valore generalizzabile ed estensibile a tutti, in ogni classe, in ogni luogo di lavoro, in ogni istituzione della vita sociale, educativa e affettivo-relazionale. Veniva cioè sottratto all'estremismo anticomunitario di Kierkegaard e Nietzsche e avanzato in una proposta di utopica mediazione con l'eguaglianza del socialismo illuminista. Secondo il lavoro migliore che per questo verso era stato compiuto dalla Scuola di Francoforte con la sua fecondazione di psicanalisi e marxismo e la sua denuncia su quanto l'individuazione proposta dal liberalismo classico non solo fosse impraticabile per le classi subalterne ma pagata, anche nel suo realizzarsi tra le classi dominanti, a prezzo di un'umanità *astratta dalla relazione*, e perciò intrinsecamente autoritaria, prima che con gli altri, con se stessa, perché scissa e repressa. Per cui appunto si trattava d'inaugurare niente meno che una idea e una pratica di libertà insieme post-liberale e post-comunista, alla ricerca di nuove modalità d'intreccio e di reciproca cura tra sviluppo delle relazioni sociali e intersoggettive e di quella psichiche e intrasoggettive.

Ma anche qui senza trattenerci dal considerare che finanche tale ricerca, di mediare eguaglianza ed autenticità, rimaneva, presso gli stessi francofortesi, inevasa e inconclusa. A motivo della fragilità della loro interpretazione di Marx, pesantemente limitata da Lukács e dalla dilatazione senza freni della tematica del feticismo, oltre che da un corto circuito troppo rapido tra la repressione delle istanze pulsionali della psicoanalisi e gli istituti autoritari della socializzazione.

4. Tutto ciò viene detto e riflettuto, ovviamente, con il senno di poi e con un distacco ormai di molti anni da quegli eventi, che consente di estrarne, per una sorta di *memoria del futuro*, quanto di meglio e di più avanzato quel movimento epocale seppe produrre, o almeno iniziare a delineare, lasciando cadere di esso, e non fu poco, quanto ricadeva in forme tradizionali e arcaiche del pensare e dell'agire.

Perché è banale ricordare come nel rivolgimento studentesco-operaio degli anni '60 e '70 ci siano state molte più cose, confuse e contraddittorie, violente e regressive – va detto assai più nel versante studentesco che non in quello operaio – del filone della nuova antropologia che stiamo qui ricomponendo e sintetizzando. Come per altro verso va ovviamente ricordato quanto assai varie e numerose fossero già state nella cultura del '900 le sollecitudini verso un'antropologia dell'individuazione e della differenza. Basti pensare alle nuove e multiverse configurazioni dell'umano proposte dalle avanguardie artistiche e letterarie, che attraversano l'intero secolo, sino a giungere alle provocazioni dei situazionisti, durante gli anni '60, e alle analisi del moderno come la *società dello spettacolo* di Guy Debord.

Solo che volendo fissare un punto spirituale, attinente alla storia delle idee e delle forme della coscienza diffusa, che sottragga la ribellione del '68-'69 e degli anni che ne seguirono alla riduzione, quanto mai miope e conservatrice, di un agire solo violento e propedeutico al terrorismo, e che invece ne compendi l'originalità rispetto alla storia del passato e di quanto quel periodo possa ancora dire al futuro, non si può che rintracciarlo, a mio avviso, nella inaugurazione, accanto ed

oltre la pratica democratica e comunista dell'eguaglianza, nella cultura e nella pratica, non elitaria ma di massa, della differenza e dell'autenticità: dove appunto *autenticità* è valore distinto e ulteriore rispetto a quello di *autonomia*. Giacché, mentre questa rimanda a un farsi soggetto secondo l'orizzonte critico di un Illuminismo che svincola l'individuo da ogni potere esteriore, ma consegnandolo ad universali di ragione che ne mortificano sensibilità ed emozioni, quella implica un tale incremento d'individuazione da significare l'esplicitazione, col grado minimo di repressione, delle potenzialità più proprie e individuali.

Né si capirebbe, ad es., granché della genesi del pensiero della differenza di genere, malgrado la favola autopoietica che spesso il femminismo s'è voluto raccontare con la celebrazione di non si sa quale scarto ontologico tra donna e uomo, e dunque di un inizio *ex nihilo*, se non la si riconducesse a tale fondazione culturale e politica, prefemminista, che, a muovere dalle Università, si diffuse con una rapidità certo impreveduta, attraverso la gioventù, prima studentesca, poi operaia – in Italia bisognerebbe specificare gioventù operaia d'immigrazione ed estrazione meridionale – nel gridare e nel pretendere il diritto generalizzato di tutti a percorrere una propria vicenda personale di vita, al fine di una coincidenza, non autoritaria, con il proprio più ineguagliabile sé.

5. Il seguito della storia ha la configurazione tipica del paradosso: tipica, ma non meno drammatica e stupefacente per quanto riguarda la qualità del nostro presente e del nostro vivere. La conclusione dei movimenti di rivolta degli anni '60 e '70 infatti è stata non solo quella di una sconfitta definitiva, almeno per un lungo periodo storico, di quanto concernesse l'attesa di un nuovo ordine economico e sociale. Ma è stata anche quella di una realizzazione e diffusione di massa, *solo di segno* rovesciato, proprio del valore, che in forme spesso, s'è detto, minoritarie e assai incerte, aveva comunque toccato e in qualche modo unificato, pur se in gradi diversi, la storia di quei movimenti e che consisteva, appunto, nella fuoriuscita, materiale e culturale, da un'antropologia della penuria e nell'introdursi verso un'antropologia nuova del riconoscimento e dell'individuazione. E' cioè la storia, per dirla con un vecchio termine gramsciano, di una «rivoluzione passiva», ossia di una *rivoluzione-restaurazione*, che vede assumere e realizzare da parte delle classi dominanti – dunque con un paradossale rovesciamento di senso e di destinazione – l'esigenza di cambiamento di movimenti giunti all'esaurimento della loro iniziativa storica.

Giacché quello che è avvenuto nell'ultimo trentennio sembra proprio che possa definirsi come l'utilizzazione dei valori della flessibilità e della progettualità individuale, della personalizzazione del proprio stile di vita, allo scopo, invece, della perpetuazione del sistema economico dominante e della trama di asimmetrie sociali e mortificazione della vita individuale che esso comporta con sé. L'ultimo trentennio è stato il tempo in cui il rivendicare la scoperta-di-sé, s'è fatto, da principio antisistema, fattore di facilitazione e di consolidamento dell'organizzazione sociale data. Per cui a ripercorrere sinteticamente l'intera nostra storia, dalla fine degli anni '60 ad oggi, si fa l'esperienza di quel singolare capovolgimento nell'opposto che qualche tempo fa Axel Honneth ha avuto modo di definire come «autorealizzazione organizzata»^[3], concependolo appunto come il tradursi dei valori della scoperta-di-sé e dell'autenticità personale in fattori, invece, di trasformazione dinamica e di sostegno dell'assetto sociale dominante.

Il fatto è che dagli anni '80 ai giorni nostri, s'è realizzata un'altra rivoluzione, questa volta non nell'idealità e nelle prefigurazioni ideali dei movimenti di protesta, bensì nella realtà concreta delle innovazioni tecnologiche e dello sviluppo produttivo e che si è ben sintetizzata nell'espressione: *dal fordismo al postfordismo*. Una rivoluzione economica che molti ci dicono essere stata di natura epocale, giacché avrebbe significato la fine della modernità novecentesca fondata sull'industrialismo, sulle grandi masse operaie di fabbrica e sulla lotta di classe. Una rivoluzione

scandita dal dissolversi del comunismo e dall'esaurirsi delle ideologie, dal passaggio dal lavoro manuale e di massa al lavoro mentale e alla tecnologia informatica, dalla fine della grande fabbrica e dalla dislocazione nello spazio, fino a quello planetario della globalizzazione, di unità produttive più leggere e flessibili, integrate attraverso flussi continui d'informazioni. Insomma un transito epocale dal *materiale* all'*immateriale*, simboleggiato dal *computer* e dal fatto che la conoscenza sarebbe divenuta la principale forza produttiva di creazione della ricchezza. Tanto da potersi definire tale genere di società postindustriale, che avrebbe conclusa quella *moderna* per dar vita a una *nuova* formazione storico-sociale, la società appunto del *postmoderno*.

Il postmoderno designerebbe così il tempo storico in cui l'*Essere*, per esprimerci con la filosofia, sarebbe divenuto essenzialmente *linguaggio*, ossia il tempo in cui l'intera realtà, sociale e individuale, si sarebbe fatta fundamentalmente segno e comunicazione^[4]. E che appunto avrebbe concluso la materialità del moderno, giacché la rete sempre più ampia di simboli e d'informazioni, che attraversa ormai la nostra vita, farebbe della *realtà extralinguistica* alquanto sempre più residuale e marginale, e del nostro esperire, legando segno linguistico a segno linguistico, un processo infinito d'interpretazione e d'ermeneutica. Come vuole per altro un modo di conoscere, appunto, *postideologico*, che si sarebbe finalmente liberato da ideologie totalizzanti e sistemiche, da pensieri forti, per farsi *pensiero debole*, capace di cogliere, nell'assenza in sé di volontà di potenza e di assolutezza, i volti sempre relativi e vari del vivere umano.

Per questo è il postfordismo la chiave di volta del postmoderno. Giacché la rivoluzione informatica, si afferma, con la messa in campo di un lavoro che opera essenzialmente su informazioni, sopprime la distinzione antichissima, nella storia del genere umano, tra *lavorare* e *comunicare*, tra pratiche fisiche del corpo e vita intellettuale della mente. Ed è proprio con tale trascorrere, nei processi di lavoro, dal corpo alla mente – e con tale superamento della distinzione tradizionale tra *teoria* e *prassi* – che si concluderebbe la modernità e s'inaugurerebbe la postmodernità. Visto che si conclude un'antropologia della penuria e della fatica legata alla manipolazione del mondo materiale e s'inaugura un'antropologia creativa basata sull'uso dell'intelligenza e sull'elaborazione dei dati virtuali: sulla messa in campo cioè da parte d'ognuno delle qualità più proprie della sua mente e meno riducibili, diversamente da quanto accadeva nell'industrialismo moderno con l'uso del corpo, a costrizioni meccaniche e omologanti.

6. Eppure proprio tale *dilatazione metafisica* del linguaggio, col suo farsi *totalità* e col suo miracolistico annullamento d'ogni distinzione tra agire materiale-strumentale e agire linguistico-comunicativo che ne deriva, avrebbe dovuto generare sospetti negli spiriti critici e impedire che si celebrasse il postfordismo e il venir meno del lavoro a catena come l'inveramento dei valori della rivoluzione culturale del '68. Sia nel verso di un'appropriazione personalizzata delle funzioni di lavoro, com'è avvenuto con la retorica del toyotismo e con il preteso trionfo, nell'organizzazione produttiva, del criterio liberatorio della *qualità* su quello della *quantità*, sia nel verso dei sognatori della *moltitudine*, i quali hanno visto con la rivoluzione informatica prendere finalmente corpo in una supposta intellettualità diffusa, di elevatissima competenza linguistica e di irriducibile passione rivoluzionaria, l'«intelletto generale», il «general intellect» di cui Marx ebbe a parlare in una delle sue pagine meno meditate quanto a esaltazione della tecnologia e del produttivismo capitalistico.

Ma va detto che, almeno per quanto concerne quest'ultimo versante di esaltazione della *tecnica* come immediata produzione di una soggettività rivoluzionaria, la tradizione dell'operaismo italiano appare aver speso assai più tempo nell'inventarsi *slogans* e neologismi di rottura, per sedurre i giovani e *pour épater le bourgeois*, che non costruire seriamente processi di trasformazione sociale.

Invece a chi scrive sembra che per tutti coloro che hanno esaltato il postmoderno informatico e segnico-linguistico, quanto a liberazione del lavoro e della soggettività, si sia ripetuto, invero, l'effetto di deformazione ottica provocato dalla sovrapposizione di ciò che è *tecnica* a ciò che è *tecnologia*, che da sempre impedisce a uno sguardo, che pur si vorrebbe critico, di lacerare il velo di un accecante positivismo e di un'ottundente reificazione. L'indistinzione di «tecnologia» e «tecnica», dei loro rispettivi ambiti semantici che rimandano a prospettive profondamente diverse, la prima legata alla scienza dello Stato e dell'amministrazione, la seconda di natura più propriamente pratico-economica, costituisce del resto, io credo, l'errore capitale di fraintendimento dell'essenza della modernità. Nasce fundamentalmente con Max Weber, attraverso il rilievo dato alla sola tecnica (*Technik*) e la rimozione nella sua opera di ciò che era *Technologie*, si sviluppa nella cultura tedesca attraverso l'opposizione di *Kultur/Technik*, *Kultur/Zivilisation*, *Kultur/Mechanisierung*, e sfocia in una lettura del moderno ispirata dalla riproposizione di principi arcaici, com'è accaduto con il celeberrimo discorso heideggeriano sulla «tecnica».

Per necessità di spazio in queste pagine introduttive basti dire, assai schematicamente, che la tecnologia (*Technologie*) nasce come disciplina autonoma nelle università tedesche del XVIII° sec., particolarmente a Göttingen, come disciplina specifica della *Polizey* (o amministrazione dello Stato)^[5], e il suo oggetto di studio è una sfera specifica di dominio e di controllo (*Herrschaft*) politico-economico: la conoscenza e la signoria che quell'attore sociale, che è il burocrate cameralista, il quale non ha il corrispondente nelle istituzioni britanniche e americane, deve avere dei diversi rami di attività produttive di allora perché venga prodotta ricchezza nello Stato e il principe, o sovrano, possa garantire in modo illuminato e paternalistico ai suoi sudditi «ordine e benessere» (*Ordnung und Wohlfahrt*)^[6]. La *Technologie* muove dalla prospettiva oggettivistica delle scienze naturali, perché oltre a studiare le proprietà naturali delle materie prime e dei mezzi di lavoro, identifica naturalisticamente, senza attribuire un ruolo e una nobiltà specifica al lavoro dell'uomo, le procedure della produzione, definendo appunto le relazioni più utili che intercorrono tra gli elementi del proprio dominio (i sottoposti al lavoro, l'ambiente naturale e gli strumenti di lavoro). Essa pertanto consiste nell'applicazione al campo della produzione del metodo delle scienze esatte e nella codificazione della forma delle procedure che vengono comandate e imposte dai burocrati, che svolgono appunto funzioni di *Polizey*, ai lavoratori nelle diverse branche delle manifatture, dell'artigianato, delle miniere, dell'agricoltura. La *Technologie* dunque nella Germania del XVIII° sec. – con una risignificazione radicale dell'antico termine greco riferito all'arte teorica del discorso (del *logos*) – è una disciplina che ha origine in un ambito amministrativo-politico ed è rivolta a formare i cameralisti, ossia i funzionari burocrati dell'amministrazione statale, che devono garantire il dominio assolutistico del principe sui suoi sudditi.

Ben diverso è il significato di «tecnica» (*Technik*) nell'opera di Max Weber. Essa, nella sua accezione generale, designa per il sociologo tedesco, non una procedura o una regola d'azione imposta socialmente (come nel caso della *Technologie*), ma *l'insieme dei mezzi* utili al conseguimento di un fine da parte di un qualsiasi attore sociale che calcola nel senso della proporzione più efficace tra mezzi scarsi e scopo prescelto. La tecnica per Weber acquista senso perciò nell'ambito della razionalizzazione moderna quando il calcolo tra mezzi adeguati e fini subentra a considerazioni e a credenze di altra natura, religiose, comunitarie e tradizionali. «La 'tecnica' di un agire designa il complesso dei mezzi da esso impiegati, in opposizione al senso o al fine dal quale quell'agire è in ultima istanza orientato; la tecnica 'razionale' implica un impiego di mezzi orientato consapevolmente o sistematicamente in base all'esperienza e alla riflessione. [...] Una tecnica in questo senso sussiste per qualsiasi tipo d'agire – tecnica della preghiera, tecnica dell'ascesi [...] tecnica dell'amministrazione, tecnica educativa, tecnica del dominio politico o ierocratico [...] Criterio di razionalità è dunque per la tecnica, accanto ad altri, anche il celebre

principio del ‘minimo sforzo’ – e cioè del risultato ottimo in rapporto ai mezzi da impiegare»^[7]. Nel suo senso più specifico la tecnica definisce per Weber l’*agire in modo razionale rispetto allo scopo* più propriamente moderno, costituito dall’azione economica, nella quale al rapporto tra mezzi adeguati e scopi si aggiunge nel calcolo dell’attore sociale la considerazione dei «costi». «Considerate dal punto di vista dell’‘agire economico’, le questioni ‘tecniche’ designano la necessità di prendere in esame i ‘costi’»^[8]. E in questo senso – del calcolo di congruenza tra mezzi e scopo definito quantitativamente – il calcolo economico moderno è il fondamento di senso di ciò che è tecnica. «Senza dubbio il centro di gravità dello sviluppo tecnico risiede da sempre, e principalmente oggi, nel suo condizionamento economico; senza il calcolo razionale che sta a base dell’economia e cioè senza condizioni storico-economiche molto concrete, non sarebbe sorta neppure la tecnica razionale»^[9].

Del resto dopo Nietzsche e la sua decostruzione di ogni possibile verità e senso oggettivo della storia, Weber ha posto a base di tutta la sua ricerca il cosiddetto individualismo metodologico per cui l’*agire sociale* sarebbe sempre risolubile nelle operazioni di conferimento di senso e nell’opzione di valore dei singoli, nonché nelle aspettative intersoggettive che tali orientamenti di senso determinano. E coerentemente con tale risolversi del mondo nelle prospettive e nelle aspettative dei singoli, anche l’azione razionalizzatrice della tecnica viene vista come un lato del processo più generale di «razionalizzazione» e di «disincanto» che investe i valori dell’Occidente nell’instaurarsi della modernità e che conduce all’introduzione del calcolo nell’azione. Apparendo così sufficientemente chiaro, io credo, quanto e come tale interpretazione *soggettivistica* abbia dislocato radicalmente il significato di ciò che è «tecnica», quale insieme di mezzi a disposizione della scelta di un attore sociale, dall’orizzonte della tecnologia, quale insieme invece di norme e di procedure che socialmente e autoritariamente vengono imposte alle funzioni pratiche del lavoro.

La pubblicazione degli *Experte marxiani* (che nella loro totalità vengono pubblicati nella IV sezione della nuova *MEGA*) e in particolare quella dei *technologisch-historischen Exzerpten*^[10] testimonia in quale misura Marx, a partire dagli anni ’50, abbia avuto a che fare con le tematiche della *Technologie* cameralista, studiando in particolare i *Beyträge zur Geschichte der Erfindungen* di Johann Beckmann e la *Geschichte der Technologie* del suo allievo, J.H.M. Poppe^[11]. Attraverso questi autori Marx ha conquistato una prospettiva sulla rivoluzione industriale e sul sistema di fabbrica profondamente diversa dal punto di vista dell’economia politica classica e di studiosi del *factory system* come A. Ure e C. Babbage. Perché, laddove *Technik* rimanda alla tecnica come insieme di mezzi e di strumenti di produzione utilizzabili per un determinato scopo, cioè ad una ragione strumentale che è indipendente dal contesto sociale e dagli attori che ne fanno uso e che comunque esalta, nel suo essere strumento a disposizione, la potenza creativa dell’essere umano, la *Technologie* è invece disciplina di natura sociale che studia l’organizzazione della produzione in quanto subordinata al comando del burocrate cameralista e al servizio dell’apparato statale. Ed è dunque disciplina che segna l’incontro tra scienza e produzione nell’ottica di una prospettiva di dominio e di comando, che ha la funzione di ridurre scientificamente la presenza del fattore umano a cosa tra cose^[12].

Ma è appunto proprio un’acritica identificazione di «tecnologia» e di «tecnica»^[13] che ha costantemente operato per l’intero Novecento, persistendo ancora oggi, ad attribuire una cornice umanistica e antropocentrica di senso alle innovazioni produttive, quasi fossero sempre mezzi, per quanto dilatati e complessi, a disposizione di un soggetto. Per cui anche la tecnica informatica è stata celebrata nel verso, come si diceva, di una valorizzazione delle competenze intellettuali e culturali dell’essere umano, del fatto cioè che finalmente sarebbe, non più la materialità del corpo, bensì l’intelligenza, la conoscenza, la cultura, a costituire le fonti della nuova ricchezza e della

nuova organizzazione del lavoro. Fino a teorizzare che sarebbe la stessa facoltà di linguaggio – nella sua dimensione *transindividuale* di facoltà che appartiene alle specie e che attiene dunque a un'intelligenza comune – ad essere messa al lavoro dal capitale: nella subalternità, certo dell'oggi, ma anche nella gravidanza d'emancipazione che quel porre in comune di un lavoro, ormai essenzialmente linguistico e comunicativo, garantirebbe e prefigurebbe.

7. A mio avviso, invece, l'informazione in un processo di lavoro capitalistamente organizzato non è mai solo *descrittiva* o dichiarativa ma è sempre anche *prescrittiva*. Implica cioè un codice di senso *predeterminato* che obbliga l'operatore al computer a muoversi secondo un contesto di possibilità già definite e fissate. Non a caso, anche dal punto di vista topografico e spaziale, la caratteristica più evidente delle nuove tecnologie è quella di collocare una serie enorme d'informazioni al di fuori del cervello umano, che si sedimentano in una sorta di gigantesca mente artificiale *accanto* a quella umana dell'operatore. Ora, se è indubbio che tale mente artificiale possa valere come ampliamento di memoria, a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo, nel caso di attività private, di scrittura e di composizione grafica, nel caso invece di processi lavorativi finalizzati alla produzione-circolazione di merci essa appare funzionare quale *mente esterna* che organizza e accumula le informazioni secondo un codice che implica percorsi o schede di lavoro predefinite, ossia modalità flessibili ma predeterminate d'intervento e di risposta da parte della mente del lavoratore non manuale. Certo in tal modo non è più il *corpo* e la segmentazione tayloristica dei suoi movimenti ad essere in questione bensì l'*anima*, ossia la capacità di scelta del nuovo lavoratore mentale, la sua intelligenza sia come comprensione globale-intuitiva che come attitudine logico-discorsiva. Ma ciò ci dice che proprio quanto, *nella modernità*, veniva considerato per eccellenza come l'ambito di attitudini e qualità più personali e non omologabili dell'essere umano, ora, nella *postmodernità*, è stato invece messo al lavoro, entrando in un campo, sì di funzionalità interagente, ma intrinsecamente subalterna, con la macchina dell'informazione. La quale per suo verso, accumulando quantità di dati alfa-numeriche sulla base del linguaggio binario, riproduce il mondo reale secondo la riduzione e la semplificazione di una *Gestalt*, di una forma che è prevalentemente quantitativo-linguistica, e che dunque pretende la cooperazione di una soggettività istituita più sulla valorizzazione astratto-calcolante del proprio essere che non sulla messa in gioco di tutte le altre componenti del proprio sé.

In una condizione non patologica e scissa dell'essere umano – qual è certo non quella vissuta dalla forza-lavoro messa in opera dal capitale – il senso del vivere e dell'agire è dato fondamentalmente da una relazione, in cui il corporeo-emozionale, compresente ma irriducibile al mentale, rappresenta la fonte mai esauribile dell'attività interpretativa ed elaborativa della mente: in una costituzione verticale del senso che s'integra con quella orizzontale derivante dal nesso del medesimo individuo con le altre soggettività. Nel nuovo tipo di lavoro invece il sistema macchina informatica-forza-lavoro richiede una separazione radicale, opposta a quella del lavoro taylorista-fordista, della mente dal corpo: separazione che consegna la mente umana a una semantica decorporeizzata e anaffettiva. Del resto la sintassi del linguaggio informatico, costruita sulla logica binaria dell'alternanza tra il sì e il no, riproduce ed elabora il mondo della vita secondo una forma astratta, perché priva di contrasti e contraddizioni. L'esclusione cioè del sì dal no, che sta a base della sintassi informatica, impedisce d'esprimere l'ambivalenza che strutturalmente connota l'esperienza emotiva e proprio per questo può essere principio di un mondo informatizzato il cui orizzonte è quello della certezza analitica, anziché quello dialettico e multiverso dell'esperienza concreta. L'astrazione del nuovo lavoro mentale è perciò quella di una mente la cui attenzione e cura, astratta dal senso e dal fondamento della corporeità, è tutta assorbita da un universo di immagini e simboli alfa-numeriche, attraverso la cui apparente neutralità ed oggettività si dispone il

senso e il comando di un'organizzazione del processo produttivo volto, come sempre, alla valorizzazione.

L'economia dell'informazione dunque non va letta secondo le dottrine classiche dell'economia industriale e fordista, a muovere da quella celeberrima di Marx del lavoro alienato, e ripresa da un celebre libro degli anni '70 di H. Braverman, quale progressiva separazione di esecuzione e ideazione e quale lavoro perciò sempre più dequalificato perché obbediente a un progetto e a un comando di altri. Giacché l'invenzione dei nuovi macchinari informatici richiede proprio l'opposto: la valorizzazione della soggettività, della sua autonomia, di una sua maggiore qualificazione e ricchezza di conoscenze. Ossia richiede quella flessibilità e mobilità del lavoratore, quella ricomposizione delle mansioni che nell'automatismo ininterrotto della fabbrica fordista e nel disciplinamento oggettivo della forza-lavoro che ne conseguiva era proprio il nemico costantemente da battere e da escludere. Ma dove appunto ciò che viene messo in gioco è un soggetto solo apparentemente autonomo e concreto, volontario e creativo, perché la sua pretesa individualità è invece l'esito di un processo di omologazione a competenze e forme del sapere già fortemente astratte e codificate o d'interventi innovativi-riflessivi, la cui creatività è ammessa solo nella cornice di un ambito di lavoro già fortemente stereotipato.

Nella cornice del postfordismo ha avuto luogo perciò un singolare effetto di deformazione visiva, consistente nella fallacia rappresentativa di un lavoro intrinsecamente ed essenzialmente astratto che assume invece le parvenze di un lavoro invece individualizzato e concreto. Ossia che la natura sostanzialmente eterodiretta e prefissata del processo di lavoro prenda la forma di un'attività autorganizzata presuntivamente ricca di variazioni e di libertà.

Il postfordismo svuota dunque di senso concreto la soggettività proprio nel momento stesso che ne fa supposto principio di senso. E lo fa dando vita a un nesso dialettico di contenuto e contenitore, di realtà e superficie, secondo cui lo svuotamento è, proprio nel suo stesso modo di realizzarsi, occultamento e dissimulazione di sé. Per cui sulla superficie della scena, quale esito di un effetto-simulacro, rimangono solo due attori: un nuovo lavoratore, la cui mente è predisposta a interiorizzare il comando eliminando ogni traccia esterna di costrizione, e una nuova macchina la cui natura linguistica ne fa per definizione, non più un apparato tecnico macchinico e costrittivo, bensì un'alterità dialogica e collaborativa.

Si badi, stiamo parlando di astrazione, non come un *processo logico* di generalizzazione del concreto, bensì come *processo reale e pratico* di svuotamento del concreto – ad opera appunto di una soggettività, costruttrice di storia e di società, astratta – e nello stesso tempo di sovradeterminazione, cioè di eccessivo investimento di visibilità, della superficie, per il quale del concreto rimane solo la pelle, lo strato più superficiale, che copre con la sua esteriorità quanto accade veramente al suo interno. Ed è proprio su questo, su un soggetto astratto che opera nella società e nella storia del nostro presente, che questo libro vuole riflettere: sul modo in cui un'astrazione possa essere messa al lavoro, produrre paradossalmente realtà attraverso colonizzazione, occupazione e svuotamento del concreto e contemporaneamente generare, attraverso sovrinvestimento della superficie, occultamento e dissimulazione di sé.

L'*effetto-simulacro*, quale svuotamento del concreto e sua contemporanea sovradeterminazione *isterica*^[14], è infatti il nuovo nome e la nuova funzione che, a mio avviso, un pensiero critico deve dare ai processi di deformazione e mistificazione ideologica, sostituendola alla vecchia e troppo abusata categoria del feticismo. Giacché è proprio quanto sintetizza nel modo più efficace l'esperienza più comune, continua e generalizzata del nostro vivere: secondo un nesso dialettico per

il quale la forma dell'apparire dissimula, nel suo contrario, il proprio più verace contenuto e per il quale il superficializzarsi del mondo è la faccia complementare del suo svuotamento e della sua mancanza di radicamento e profondità.

Così, con la trasfigurazione del valore dell'individuazione nella flessibilità e nella *deregulation* del nostro patto sociale di vita, la durata della nostra giornata lavorativa è incredibilmente aumentata, con un capovolgimento stupefacente rispetto alla precedente tendenza storica alla riduzione del tempo di lavoro. Tale invasione da parte del tempo di lavoro del nostro tempo di vita s'è accompagnata altresì, non a una crescita, quanto a intensità di emozioni e di affetti, del nostro sé ma a una forma d'esistenza sostanzialmente monotona e priva di esperienze emozionali profonde. A meno di non compensare tale obbligato blocco dell'emotività con identità di fattura superficiale e istericamente sovradeterminata, quando non con sballi di fine settimana e assunzione "controllata" di droghe. Così come la moltiplicazione, pressoché inesauribile, delle informazioni cui abbiamo accesso, attraverso i vari mass-media (si pensi alla superficialità dei quotidiani e a una TV fatta sempre più di *fiction*, *talk-show* urlati e *soap-opera* spazzatura) e l'utilizzo della rete, s'è tradotta in una radicale incapacità di approfondimento e di autentico sapere, per cui nella pretesa società della conoscenza e dell'intellettualità diffusa la merce più rara è divenuta il bene dell'attenzione e della possibilità di riflessione.

Né a caso i nostri consumi, in concomitanza con la nostra atonia emotiva, pur quando sono riusciti a mantenere lo stesso livello quantitativo, hanno visto comunque via via perdere ogni loro pregnanza qualitativa, con una vera e propria *catastrofe del valor d'uso*. La mercificazione della vita ha sottratto infatti, per non fare che qualche esempio, ogni sapore alla frutta che mangiamo e che matura in celle frigorifere, ha tolto ogni distinzione di genere tra carne e pesce, entrambi alimentati con i medesimi pastoni chimici, ha eliminato intensità di gusto a tutta la produzione orto-cerealicola di matrice transgenica. Come, per altro, la monetizzazione del numero sempre più ampio di relazioni sociali ha sottratto spazio e tempo di vita alla socialità interpersonale, spingendo i singoli, nella loro solitudine di massa, a frequentare sempre di più i centri commerciali che non i centri della vita urbana e municipale.

Tutto ciò, per dire insomma che durante l'ultimo trentennio s'è messo in opera un singolare meccanismo sociale che ha drammaticamente svuotato l'interiorità della nostra esistenza, dando rilievo, per compenso, solo all'esteriorità del vivere, dell'esperire e del godere. Si è messa in scena cioè quella sorta di superficializzazione del mondo, di cui si diceva, che, nell'originalità di configurazione antropologica che implica, richiede di essere compresa e spiegata, sottratta alla sua singolare magia e identificata nel suo processo genetico e casuale.

Ma sulla natura misteriosa della funzione sociale che agisce così nelle nostre vite c'è da fare un'ulteriore considerazione, anch'essa di carattere paradossale. Questa volta, più sul piano delle idee e dei processi culturali che non su quello della materialità dei nostri corpi di vita. Un paradosso che nasce dalla domanda del perché per tutto l'ultimo periodo storico – anche qui un trentennio all'incirca – si sia data e continua a darsi fino ad oggi un disaccordo, una discrasia così profonda, tra il piano dell'*Essere* e quello del *Sapersi dell'Essere*, tra il piano cioè della realtà economica e sociale e quello del suo apparire nella visione teorica e filosofica.

Sul piano dell'*Essere* infatti la globalizzazione liberalcapitalistica, nel suo coincidere con la dissoluzione del comunismo realizzato, ha unificato il mondo mettendo in campo, pur con una mappatura a macchia di leopardo, un unico modello di vita economica e sociale. Invece sul piano della filosofia si sono fatte egemoni le teorie del postmoderno, accomunate nel rifiuto di categorie

come *unità*, *totalità*, *sistema*, per la rivendicazione della dignità del frammento e dell'evento, dell'accendersi costante della differenza, della rottura di ogni linearità causalistica, del rifiuto di ogni ideologia quale pretesa di ogni concezione unitaria del mondo. Per dire cioè del paradosso cui abbiamo assistito ed a cui hanno dato vita *postfordismo* da un lato e *postmoderno* dall'altro che, pur appartenendo a un medesimo tempo storico e sociale, hanno costruito una compresenza radicalmente oppositiva tra *reale* e *simbolico*, tra piano cioè dell'*economico* e piano del *culturale*.

Provare a far luce su questi paradossi è uno degli scopi di questo libro, che vuole comprendere quale sia il fattore che, immediatamente non evidente né percepibile, ha operato e continua ad operare nell'ombra per generare tali effetti, quali quello di un mondo che si superficializza ed occulta se stesso nella trama deforme della sua superficie e, parimenti, quello di un *Uno* che unifica ed omologa su scala amplissima stili ed *habitus* di vita, mentre al contrario appare, agli occhi del filosofo, e si dissimula come il luogo invece dei *molti uno* e dell'inesauribilità della differenziazione ermeneutica.

Sono questioni assai singolari e chi scrive ritiene che appunto solo qualcosa d'impersonale – qualcosa di astratto e non antropomorfo, non riducibile a soggetti umani – possa produrre fenomeni sorprendenti e mirabolanti di tale natura. Ovviamente con una storia di misteri e di fantasmi che vale per i *più* e non per i *pochi*, giacché dello svuotamento del mondo, della catastrofe qualitativa del consumo e del valor d'uso dei beni, sembra partecipare e soffrire assai più la comune maggioranza dei mortali che non la minoranza dei privilegiati, che godono di circuiti sempre più separati e privilegiati di vita e di quella superborghesia internazionale che, trasversale agli stati e alle nazioni, si sta costituendo, quanto a comuni stili di consumo di beni di lusso, come uno dei pilastri portanti della globalizzazione.

Anche perché la radicalità della crisi economica, che ormai in corso da qualche anno attraversa in vario grado le nostre vite, sta decretando la conclusione del postmoderno come filosofia del frammento e della molteplicità liquida, coll'anteporre sempre più il duro monismo dell'economico e della sua realtà unificata alla coscienza riflessa delle ideologie della differenza. La crisi economica cioè sta cancellando il postmoderno, quale visione arbitraria dell'intellettuale, per affermare sempre più la realtà, invece, del postfordismo, quale intensificazione di quel soggetto impersonale ed astratto che a noi è sempre apparso, *auctore Marx*, costituire il vero soggetto dominante della modernità, ben oltre la funzione del soggetto politico e statale. *Realtà* del postfordismo contro l'*ideologia* del postmoderno, che intensifica e approfondisce l'astratto reale della modernità fordista, radicalizzandolo nel verso, appunto, storico e sociale di un soggetto dominante che, per la cogenza della sua natura astratta, si viene facendo sempre più *volatile*, alla ricerca di tempi, spazi e modi della sua affermazione che siano quanto mai sganciati dai limiti irrigiditi e fissi di strutture di permanenza.

Del resto la crisi drammatica dell'oggi esplicita assai bene l'intreccio perverso che non può non darsi nei nostri giorni tra l'accumulazione di una ricchezza astratta che ormai ha esaurito il percorso espansivo della produzione e del consumo dei beni durevoli di massa, caratteristico del '900, e la necessità di trovare nuove strade, anche solo finanziario-speculative, alla propria imprescindibile accumulazione. Ma che oggi l'organizzazione sociale del capitalismo si venga strutturando, dal lato della produzione, secondo un enorme bacino di disponibilità e di arrendevolezza della forza-lavoro in rapporto ad un'iniziativa estremamente mobile e flessibile della ricchezza astratta, così come, dal lato del consumo, si venga sempre più polarizzando una sfera di consumi di lusso e di alta qualità di contro a consumi generalizzati e di massa di bassissima fattura e qualità, non toglie nulla al fatto che siamo nella continuità storica di una soggettività astratto-quantitativa che rimane fedele alla sua

natura di colonizzare il mondo del concreto per ritrovarvi, ogni volta, la logica imperativa della sua accumulazione.

8. Ma qual è dunque il fantasma, oggetto del discorso? Di che si tratta quando parliamo di cose così strane come di un astratto che svuoterebbe il concreto o di un mondo che si nasconde nella sua superficie?

Gosthbuster (acchiappafantasm), era il titolo di un film americano, che ebbe fortuna anni fa. E appunto questo libro vuole provarsi a muoversi come un *gosthbuster*, costruendo una macchina acchiappafantasm che possa gettare la rete sull'astratto, afferrarlo nella sua identità e impedirgli di tornare a volatilizzarsi nella sua indeterminatezza.

La macchina in questione, vedremo, sarà costruita attraverso un singolare congegno teorico che chiameremo il «circolo del presupposto-posto» e che qui possiamo anticipatamente definire come l'iscrizione in un cerchio di due assi di diversa congiunzione temporale, rispettivamente sincronica e diacronica. Un alambicco nell'apparenza meccanico e geometrico, ma nella sostanza filosofico e concettuale: visto che è in giuoco quella dimensione per nulla scontata e assai meditata dalla storia della filosofia che è la temporalità e visto, soprattutto, che, confrontandoci con astrazioni che muovono realtà, siamo per definizione nel campo di cui si presume sia competente la filosofia.

E, in effetti, questo è un libro che tratta della postmodernità attraverso la riproposta sulla scena (ma come, *ancora!*, dirà qualcuno) di quel dramme filosofico che tanto a lungo ha pesato su molte coscienze dell'intellettualità del '900 e che è stato il tormentatissimo rapporto Hegel-Marx. La riproposizione del quale, va però subito detto, in queste pagine si spera di trattare con minor peso di quanto finora non si sia mai dato, o, addirittura, se bastessero le forze a chi scrive, con la lievità concettuale dovuta alla leggerezza dei fantasmi. Del resto, dato che si tratta, oltre che di astrazioni, appunto di fantasmi, la sceneggiatura attraverso la quale qui si vuole riscrivere e riutilizzare quel famoso incontro, non potrà evitare di essere, oltre che filosofica, anche psicanalitica. O, per meglio dire, una sorta di psicanalisi filosofica, dove le filosofie e le dottrine in gioco verranno considerate più per quello che hanno taciuto e rimosso che non per quanto abbiano esplicitamente formulato e teorizzato. Ma, in modo assai diverso da quello che fece, più di cinquant'anni fa, Louis Althusser, la nostra macchina per afferrare il non detto, (di Marx in primo luogo), non espelle dalla scena della nostra psicoanalisi teorica la grande figura terribile e patriarcale di Hegel, bensì ne fa il *Terzo* interlocutore ineliminabile e insostituibile. Anzi, per proseguire il dramma concettuale che ho allestito con un libro dedicato al rapporto tra Hegel e il giovane Marx e dal titolo *Un parricidio mancato*, questo volume mette in scena, questa volta, *Un parricidio al quadrato*. La cui tesi di fondo è che per estrarre dal non detto di Hegel e Marx degli strumenti ancora utili, anzi indispensabili, per afferrare il fantasma che angoscia e terrorizza le nostre vite, sia necessario dar luogo appunto a un doppio parricidio, naturalmente metaforico e culturale: ovvero che noi si uccida quel Marx che nelle forme più esplicite e conosciute del suo pensare è rimasto subalterno ad Hegel e si faccia luce, perché nasca al nostro presente, quel Marx maturo, e *silenzioso alla sua medesima autocoscienza*, il quale è stato capace, invece, di uccidere e superare realmente il grande padre Hegel. E, come si vedrà, la mossa vincente per praticare questo doppio parricidio consisterà nel poter concepire una nuova scienza della dialettica, istituita non più sulla *contraddizione*, com'è sempre accaduto nell'interpretazione più celebrata dell'hegelismo e del marxismo, ma sull'*astrazione* e sulla funzione di svuotamento/simulacro perpetrata dall'astratto ai danni del concreto.

Astrazione versus contraddizione, dunque! Ovvero il Marx che è riuscito a mettere a tema un'astrazione paradossalmente reale come orizzonte e soggetto della modernità contro il Marx che ha preteso di stringere il nesso capitale-lavoro in una relazione intrinsecamente contraddittoria, che consegnasse la classe operaia a un ruolo inevitabile, quanto ineludibile, di antagonismo e di emancipazione rivoluzionaria! Tale è il nodo teorico di fondo che agirà in questo libro, nella chiara consapevolezza che si tratta di abbandonare un paradigma politico-sociale cui s'è rifatta la maggior parte dei marxismi del secolo XX°, contribuendo non poco, per tale errore d'assunzione economico-antropologica, alla loro inconcludenza, quando non vera e propria sconfitta, storica.

Non che il capitalismo non sia basato su un rapporto di classe, cioè di dominio e di sfruttamento attraverso appropriazione di lavoro non pagato, da parte dei possessori dei mezzi di produzione sui possessori di forza-lavoro. Non che il controllo e il disciplinamento dei lavoratori nei processi produttivi, da rinnovarsi ad ogni nuova generazione di forza-lavoro, non sia la chiave di volta dell'accumulazione di capitale. Non che l'intera economia capitalistica non sia esposta a una tendenza ineliminabile alla sovraccumulazione e, forse insieme, al sottoconsumo e dunque a fasi di drammatiche crisi da cui si esce con profonde trasformazioni tecnologiche oltreché con distruzioni generalizzate di merci, di capitale e di forza-lavoro. Secondo quanto in tal senso ha magistralmente compreso e concettualizzato il Marx del *Capitale*. Ma che tutto ciò debba tradursi in una intrinseca capacità rivoluzionaria ed antagonista da parte dei lavoratori, secondo la quale il venditore di forza lavoro è in quanto tale in opposizione e in contraddizione con il capitale, è proprio quanto il passaggio alla nuova organizzazione del lavoro, con il postfordismo, ha reso problematico e messo in discussione: con un effetto di retroazione critica sulla legittimità dell'intera operazione marxiana di vedere nel proletariato, *già solo per il suo essere escluso dagli egoismi e dalle divisioni della proprietà privata*, la classe per definizione capace di un sentire e di un volere universale e dunque necessariamente principio e soggetto del comunismo futuro: la classe particolare cioè che nello stesso tempo è già classe universale, perché estranea ad ogni possesso e diritto che valga contrapporre il suo «particolare» di contro a quello delle altre classi^[15]

Il marxismo della contraddizione infatti, nella sua pretesa che la classe operaia e il proletariato industriale fossero, *già nella loro funzione economica*, sostanzialmente in opposizione e in negazione della società del capitale, e che il transito da quell'antagonismo economico all'opposizione e all'emancipazione politica necessitasse, al massimo, solo di ulteriori gradi di organizzazione e di radicalizzazione, non è mai riuscito a dar veramente conto di quello che oggi, con una brutta espressione, si chiama il *simbolico*, ovvero delle forme di coscienza che il capitale riesce a produrre e a generalizzare. Ha sempre cioè scisso e contrapposto *contraddizione* e *totalizzazione*, rimuovendo dalla sua scena madre, fatta di forze sociali strutturalmente in conflitto, la tendenza intrinseca del capitale di porsi come totalità che nell'*unità del medesimo tempo*: a) produce beni economici, merci e servizi; b) produce e riproduce rapporti di sfruttamento e di disegualianza sociale; c) produce immagini e rappresentazioni del mondo che negano e dissimulano quella relazione di disuguaglianza. Per dire insomma che al fondo del marxismo della contraddizione, a partire dai testi dello stesso Marx che lo hanno alimentato, c'è sempre stata una sopravvalutazione e una retorica della classe lavoratrice come soggetto *necessariamente* rivoluzionario cui ha corrisposto una costante sottovalutazione dell'ampiezza e della portata, oltreché economica, anche ideale e culturale dell'egemonia capitalistica e della sua capacità di dissimulazione.

Come scrive correttamente D. Harvey, rifacendosi alla cosiddetta *scuola della regolazione* di Aglietta e Lipietz, ogni tipologia e regime di accumulazione – per dirla con Marx, ogni *modo di produzione* – ha necessità, nella società capitalistica, per sussistere e riprodursi, di accompagnarsi a

un modo di regolazione sociale e politica, ossia ha necessità di far corrispondere ai ruoli e alle funzioni specificamente economiche delle regole concernenti l'assetto dei valori e dei disvalori morali ed etico-politici. Il cui fine è appunto quello di produrre consenso alla regolazione economica propriamente detta. «Un particolare sistema di accumulazione può esistere 'perché il suo sistema di riproduzione è coerente'. Il problema, tuttavia, consiste nel dare ai comportamenti di tutte le categorie di individui – capitalisti, lavoratori, dipendenti statali, finanziari e tutti gli altri agenti politico-economici – una configurazione che permetta al regime di accumulazione di continuare a funzionare. Deve esistere, perciò, 'una materializzazione del regime di accumulazione sotto forma di norme, consuetudini, leggi, reti di regolazione, ecc., che garantisca l'unità del processo, cioè la coerenza dei comportamenti individuali con lo schema di riproduzione. Questo insieme di norme e processi sociali interiorizzati viene definito modo di regolazione [Lipietz, 1986, p. 19]»^[16]. E questa rilevanza del piano ideale e rappresentativo vale ovviamente tanto più quando, con il passaggio postfordista dal lavoro materiale al lavoro mentale, le tipologie e i modi del sapere e del credere non solo diventano centrali ma vengono anche profondamente riorganizzati all'interno della nuova forma dell'accumulazione capitalistica.

9. Certo questo Marx – il *Marx dell'astrazione* contro il *Marx della contraddizione e della rivoluzione* – siamo noi a farlo nascere e a condurlo a coerenza. Ma, va aggiunto, secondo una trama teorica che, a nostro avviso, è già tutta immanente nell'opera marxiana della maturità. A condizione, come si diceva, di liberarla dall'ostinazione con cui lo stesso Marx ha preteso di presentare e legittimare la scienza del *Capitale* secondo forme di consapevolezza epistemologica, antropologica e politica che attengono alla sua giovinezza e alla sua vita prima del 1848. Quasi che un così grande ingegno, nella presunzione di una sostanziale continuità e immutabilità del suo pensare, non potesse tollerare di consegnarsi alla trasformazione del proprio stesso divenire e maturare.

Del resto che non sia atto d'arbitrio il nostro, di contrapporre il Marx del parricidio riuscito al Marx del parricidio mancato, utilizzando l'astrazione *versus* la contraddizione, appare giustificato, visto che siamo in una sorta di psicoanalisi filosofica, anche da quell'*après coup*, o retroattività del tempo, che è proprio di una feconda attività psicoanalitica e, più in generale, di un divenire storico che, raggiungendo globalità e maturazioni, consente di rileggere con maggiore acume e pienezza di significato il tempo della propria genesi e anteriorità. A mio avviso infatti il paradosso di fondo del nesso che lega Marx alla modernità riposa nel fatto che la modernità è dovuta maturare e trapassare temporalmente nella postmodernità affinché diventasse esplicito ed evidente alla maggioranza di noi – *e si badi, più nel senso del sentire che non in quello del conoscere e del vedere* - quanto Marx aveva afferrato rispetto al farsi soggetto del mondo di un'astrazione, qual è la ricchezza del capitale, la logica produttivo/accumulativa e l'asservimento del mondo della qualità al mondo della quantità che ne consegue.

Solo oggi tutti noi sentiamo e soffriamo dell'astrazione che svuota le nostre vite e che s'accampa, al di là delle nostalgie metafisiche di Martin Heidegger, come il vero *Essere* del nostro *Esserci*. Solo oggi percepiamo in tutta l'*atonìa* della nostra emotività più profonda e nell'isteria compensatrice della nostra vita di superficie quanto un universale quantitativo stia sciogliendo, nella sua accumulazione tendenzialmente infinita, tutte le relazioni e l'esperienza di natura qualitativa (non quantificabile e non monetizzabile) del nostro esistere. Quanto l'astratto cioè stia colonizzando e svuotando il concreto.

Ma appunto c'è voluta tutta la maturazione della modernità dell'Ottocento e del Novecento, il crollo dei sistemi del cosiddetto socialismo reale e la conseguente l'unificazione del mondo sotto la

dimensione dell'economia capitalistica – insomma l'erigersi a sistema mondiale, pur con tutte le differenze e asimmetrie al suo interno, della civiltà del capitale – perché la scienza sistematica e circolare del *Capitale* divenisse da convincimento del solo Marx verità esperita e sofferta da tutti. Un gigantesco gioco di *Nachträglichkeit*, di retroattività storica, che dà verità alla verità di Marx, traducendo hegelianamente quello che era solo *per lui* in qualcosa che è *per tutti noi*. O, per esser più precisi, quello che – più che *per* Marx (ovvero presente pienamente alla sua consapevolezza) – era *in* Marx: ovvero per certi versi solo implicito e velato alla sua medesima autocoscienza.

Ma è tempo di immergerci in *medias res* e di andare sulle tracce dell'implicito, del non ancora esplicitato, dell'inconscio teorico e concettuale di Marx. Lì si cela infatti il fantasma che continua a svuotare di senso e immalinconire le nostre vite. Armiamoci dunque con fiducia di circoli, di diacronie e sincronie, di *après coups* temporali di un presente che risignifica il passato, e forse, come riteneva Platone, non temendo di compiere parricidio verso i padri terribili e venerandi, riusciremo al fine a gettare la rete e a catturare lo sfuggente e indefinibile *sofista*.

-
- [1] F. Fortini, *Violenza e non violenza*, in *Non solo oggi. Cinquantanove voci*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 302-303.
- [2] M. Bertani, *Lavoro del pensiero ed esperienza della libertà*, in P.-P. Poggio (a cura di) *L'ALTRONOVECENTO. Comunismo eretico e pensiero critico*, II, Jaca Book, Milano 2011, pp. 589-611.
- [3] A. Honneth, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individuazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, 2010, p. 39.
- [4] Cfr. R. Luperini, *L'allegoria del moderno*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 12 sgg.
- [6] Su ciò cfr. H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Luchterhand, Neuwied a.R-Berlin 1966; P. Schiera, *Dall'arte di Governo alle Scienze dello stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968; L. Firpo, *La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, in L. Firpo (a cura), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino 1980, v. IV, I, pp. 363-442. Di P. Schiera cfr. anche le voci «Cameralismo» e «Società per ceti», in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1990², rispettivamente pp. 124-131 e 1067-1071.
- [7] M. Weber, *Economia e società*, tr. it. di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1980, v. I, p. 59.
- [8] Ivi, p. 60.
- [9] Ivi, p. 61.
- [10] K. Marx, *Die technologisch-historischen Exzerpte*, Historisch-kritische Ausgabe, transkiviert und herausgegeben von H.-P. Müller, Frankfurt a M. u. a. 1981.
- [11] Nei quaderni di estratti del 1851 dei Beyträge di J. Beckmann Marx fa estratti abbastanza superficiali del Band I, dando più evidenza all'opera dell'allievo Poppe. Laddove nei successivi nove quaderni del 1863 dedicati a temi tecnologici, esamina, in particolare con il "Beiheft C", tutti i cinque volumi dei Beyträge. Sull'opera di Beckmann cfr. G. Bayerl-J. Beckmann (hrsg.), *Johann Beckmann (1739-1811)*, Waxmann, Münster u.a., 1999.
- [12] Anche la riflessione sulla tecnica svolta da M. Heidegger, che tanto rilievo ha avuto nella cultura dell'ultimo cinquantennio, è ben lontana dal sospettare la gravidanza storica e concettuale che l'esperienza del Cameralismo e della Technologie di area germanica hanno consegnato alla tradizione moderna. Heidegger, analogamente in ciò al miglior Marx quando questi fa riferimento all'area semantica della Technologie, ha ben inteso quanto la tecnica non solo un mezzo in vista di fini, non sia cioè definibile solo attraverso una rappresentazione strumentale. In tal modo egli ha sottratto l'interpretazione della tecnica a un contesto di senso solo antropocentrico, di derivazione weberiana, incentrato sulla ragione calcolante della coerenza o meno tra mezzi e fini. Ma tale superamento di un'impostazione solo calcolante-strumentale non avviene in Heidegger attraverso una lettura storico-sociale dell'applicazione delle macchine e della scienza nei processi di produzione: bensì attraverso la teorizzazione della tecnica come appartenente all'orizzonte del «disvelamento», cioè della verità come «aletheia». «La tecnica è un modo del disvelare. La tecnica dispiega il suo essere (west) nell'ambito in cui accadono disvelare e disvelatezza (Unverborgenheit)» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id, *Saggi e discorsi*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1991, p. 10). Per cui che l'essenza della tecnica non coincida con il tecnico non deriva dalla distanza semantica che Marx, sia pure con molte incertezze, ha utilizzato distinguendo tra Technik e Technologie, bensì deriva dalla misteriosa lontananza che Heidegger è tornato ad assegnare nella filosofia moderna al principio antico, per non dire arcaico, dell'Essere e al suo disvelarsi/nascondersi attraverso le varie modalità dell'invio, del «destino». Così anche l'analisi della tecnica moderna che Heidegger distingue come Gestell (im-posizione) dal pro-durre antico della poiesis, giunge ad afferrare e descrivere

la tendenza infinitamente accumulativa delle energie terrestri, lo spingere sempre in avanti, il ridurre la natura a mero fondo da impiegare, quali caratteristiche principali dell'economia moderna, ma si limita a una definizione solo ecologico-ambientale di tale togliimento di limiti, che non mette mai a tema l'accumulazione del capitale e della sua ricchezza astratta come vero Essere (Sein) e Fondamento (Grund) della modernità.

[13] Su tutto ciò il riferimento indispensabile è all'opera di ricerca che Guido Frison è venuto svolgendo ormai da molti anni, e dai cui scritti io personalmente ho tratto le indicazioni fondamentali per lo studio del Cameralismo nella cultura e nella società tedesca e, insieme, per l'approfondimento della distinzione semantica e concettuale tra «Technologie» e «Technik». Dell'ampia produzione al riguardo di G. Frison qui basti citare: Linnaeus, Beckmann, *Marx and the foundation of Technology. Between natural and social sciences: a hypothesis of an ideal type*. FirstPart: Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie, in *History and Technology*, 1993, vol. 10, pp. 139-160 – Second and Third Parts, Beckmann, Marx, Technology and Classical Economics, in «*History and Technology*», 1993, vol. 10, pp. 161-173. Ma si guardi dello stesso autore anche *Technical and technological innovation in Marx*, in «*History and Technology*», 1988, vol. 6, pp. 299-324.

[14] Cfr. F. Jameson, *Postmodernismo ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma 2007.

[15] «Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il proletariato [...] Quando il proletariato annunzia la dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo. Quando il proletariato esige la negazione della proprietà privata, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a suo principio, ciò che in esso è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società» (K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in «*Deutsch-Französische Jahrbücher*», trad. it. di R. Panzieri, in *MEO*, III, p. 203).

[16] D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. di M. Viezzi, Net, Milano 2002, p. 151-152. Il riferimento è a A. Lipietz, *New tendencies in the international division of labour: regimes of accumulation and modes of regulation*, in A. Scott, M. Storper (a cura di), *Production, work, territory: the geographical anatomy of industrial capitalism*, Allen & Unwin, London 1988.

Sofferenze ontologiche

Un approccio clinico al materialismo

Davide Tarizzo



1.

Esaminando i fenomeni sociali, possiamo mettere a fuoco il modo in cui la società funziona oppure il modo in cui la società *non* funziona. Nel primo caso si può parlare di un approccio operativo, nel secondo di un approccio clinico alla società. L'analisi clinica, infatti, studia le disfunzioni degli individui o delle collettività (si pensi all'epidemiologia), mentre l'analisi operativa studia le nostre performance ottimali. Adottando un approccio clinico alla società, scegliamo di concentrarci sulle disfunzioni e sofferenze sociali. Adottando un approccio operativo, invece, cerchiamo di capire in che cosa consista il buon funzionamento della macchina sociale. Se poi cerchiamo di capire in che cosa *debba* consistere questo buon funzionamento, e non soltanto in che cosa esso consista di fatto, entriamo nella sfera dell'analisi *normativa*. Un approccio operativo alla macchina sociale, in altri termini, può configurarsi come un approccio semplicemente descrittivo oppure come un approccio prescrittivo. Un approccio clinico, viceversa, non implica alcuna conoscenza descrittiva o prescrittiva del buon funzionamento della macchina sociale. Per studiare le disfunzioni sociali non occorre conoscere il segreto della salute sociale, basta riconoscere l'esistenza della sofferenza umana come materia dell'analisi sociale. Di qui un approccio specifico al materialismo, inteso appunto come materialismo delle sofferenze sociali, dei malesseri politici, delle patologie storiche.

2.

Chiamerò "Teoria Critica" in senso lato qualunque teoria che adotti un approccio clinico ai fenomeni storici, politici, sociali. Data questa definizione, si possono elencare vari paradigmi di Teoria Critica. Ne discuterò tre: il paradigma marxiano, il paradigma nietzscheano, il paradigma freudiano. Associando questi tre paradigmi ai nomi di Marx, Nietzsche e Freud, non voglio

sostenere che le idee e le teorie di Marx, Nietzsche e Freud siano determinanti per tutti gli autori che si possono affiliare ai rispettivi paradigmi. Questi tre nomi sono solo gli indici di tre diversi stili di Teoria Critica che tematizzano in maniera diversa il rapporto tra verità e storia, assumendo di riflesso tre diversi atteggiamenti nei confronti dell'ontologia.

3.

Secondo il paradigma marxiano, ogni disfunzione e sofferenza sociale nasconde un preciso ed efficace funzionamento della storia. Di conseguenza, l'analisi sociale sfuma nella filosofia, o nella scienza, della storia. È la categoria di verità a consentire questo passaggio. Per esempio: la verità del capitalismo è il comunismo. Questa non è una tesi normativa che ci dice quale debba essere il buon funzionamento della società. È piuttosto una prognosi clinica. Dopo aver diagnosticato i malfunzionamenti della macchina sociale, noi li interpretiamo come sintomi del vero, inevitabile corso della storia. Il capitalismo sarebbe contrassegnato da violente e oggettive auto-contraddizioni, ragion per cui esso sarebbe necessariamente orientato verso il suo auto-oltrepassamento. In un'ottica del genere, la verità della storia risulta più forte di ogni infermità sociale. Il funzionamento reale della storia, il movimento reale della storia si cela sotto la superficie di ogni sofferenza sociale. Con le parole di Marx ed Engels, "il comunismo non è per noi uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale (*die wirkliche Bewegung*) che abolisce (*aufhebt*) lo stato di cose presenti".

3.1. Questo tipo di Teoria Critica è ancora assai diffuso e influente. Per esempio, alcuni dei maggiori esponenti della biopolitica italiana possono essere rubricati tra gli ultimi profeti del vangelo secondo Marx. La differenza tra loro e Marx consiste solo nel fatto che la verità della storia non può essere più dedotta al giorno d'oggi da una sedicente interpretazione scientifica dei dati socio-economici. L'ontologia socio-economica di Marx, meglio nota con l'etichetta di "materialismo storico", è ormai desueta e va sostituita da nuove cornici ontologiche, come quelle disegnate da Heidegger o Deleuze. Dopodiché il risultato non cambia. Se per Marx il comunismo rappresenta la verità ultima della storia, per Agamben la verità ultima della politica occidentale è rappresentata dall'*homo sacer*, per Negri la verità ultima del capitalismo tardo-moderno è rappresentata dalla moltitudine, per Esposito la verità ultima delle comunità politiche moderne è rappresentata dalla vita in quanto tale. In ognuno di questi casi, un preciso malfunzionamento delle nostre società – sia esso il *muselmann*, l'impero globale o la tanatopolitica – è integrato a un racconto storico che porta alla luce il *subiectum* ontologico della storia stessa. In sé e per sé la storia non può che rivelare e fare emergere gradualmente questo *subiectum*, che è il suo vero soggetto. Per Marx, e poi per Lukács e tanti altri, tale soggetto era il proletariato. Oggi esso può assumere vesti differenti, a seconda dei nostri gusti filosofici e della nostra personale inclinazione verso l'euforia politica o la melanconia politica (Negri o Agamben). Qualunque sia la nostra scelta, ad ogni modo, la Teoria Critica rimane qui inchiodata a un'ontologia del tipo prendere-o-lasciare ma questa ontologia, va precisato, non è più supportata da dati e interpretazioni di carattere (para)scientifico. Sembra galleggiare invece nel vuoto di un'enunciazione filosofica che, pur balbettante e smarrita sul piano delle referenze epistemologiche, pretende di proferire l'insondata verità della storia.

4.

Secondo il paradigma nietzscheano, noi dovremmo mettere da parte ogni interpretazione ontologica della storia per adottare una prospettiva puramente genealogica. da questo punto di vista, disfunzioni e sofferenze sociali non nascondono un vero soggetto della storia, né sono i sintomi di un funzionamento sotterraneo della storia. Semmai essi rivelano la *malattia* da cui è affetta la storia

in quanto tale, una malattia che si può descrivere con la formula: non esiste verità nella storia. Ogni volta che una situazione o congiuntura storica è tratteggiata come il sintomo di una verità ontologica che orienterebbe il corso della storia stessa, qualcuno sta mentendo oppure sbagliando. In questa prospettiva, il primo compito della Teoria Critica è quello di smascherare tali menzogne e tali sbagli, riducendoli a qualcosa di persino inferiore a una menzogna o uno sbaglio, giacché non esiste verità della storia che essi possano realmente distorcere con menzogne o con sbagli. Al massimo, essi possono distorcere e mascherare le nostre sofferenze. Tuttavia, al di sotto di queste sofferenze non si cela più nessuna verità, nessun orientamento sensato della storia, ma solo una malattia radicale della storia in quanto tale, che si dimostra allergica ad ogni condizione di salute. Noi possiamo quindi accostarci clinicamente al disordine della storia, possiamo ricostruirne alcuni frammenti genealogici, possiamo denunciarlo, ma non possiamo affrontarlo, trattarlo, curarlo. La fine della storia è fuori portata in questo caso, così come il senso ultimo della storia. Rimaniamo intrappolati nel mondo della *storicità*.

4.1. Tra i tanti esempi di Teoria Critica nietzscheana, ne discuterò un paio tra i più significativi: Adorno e Derrida. Nonostante l'apparente diversità, esistono punti di convergenza importanti tra i due. Per entrambi, la storia è malata e priva di verità; la storia non è che una sequenza di squilibri e malfunzionamenti. Chiaramente, per formulare una tesi simile a proposito della storia, qualcosa è richiesto: per sostenere che non esiste verità nella storia, e sostenere a ruota che la storicità stessa della storia risiede nel suo perenne sfalsamento, noi dobbiamo calare il nostro sguardo sulla storia nel suo insieme, sulla storia in quanto tale, sulla storia in generale. E tutto ciò non è senza conseguenze. A quel punto, infatti, diventa necessario esplicitare la logica generale, complessiva che regna sulla storia e la condanna a questo incessante sfalsamento. A seconda del contesto, la descrizione filosofica di tale logica può cambiare. Mentre Adorno parla di "dialettica negativa", Derrida parla, com'è noto, di "decostruzione". Comunque sia, in entrambi i casi la logica resta pressoché la stessa e si impone come qualcosa di storicamente vincolante. In altre parole, è solo perché questa logica è già sempre all'opera, è solo perché essa è dotata di una *Wirklichkeit*, di una effettività storica – sia essa l'effettività storica della dialettica negativa o quella della decostruzione – che Adorno e Derrida possono sostenere che la storia in generale è malata e vuota di verità. Ecco perché la dialettica negativa e la decostruzione non sono concetti astratti ai loro occhi. Al contrario, dialettica negativa e decostruzione, ciascuna a modo suo, realizzano la storicità stessa della storia. È solo per mezzo della dialettica negativa o della decostruzione che, secondo Adorno e Derrida, la storia storicizza se stessa, per dir così, disturbando il proprio corso e rompendo di continuo il suo rapporto con la verità. In tal senso, dialettica negativa e decostruzione *effettuano* la storicità della storia, producendone la "non-identità" (Adorno) o l'"aporia" (Derrida). Esse nominano la logica della storicità che accompagna come un'ombra il cammino della storia, compromettendone fatalmente ogni progresso. In ultima analisi, poco importa che questa logica sia definita una logica della "disgregazione" (Adorno) o una logica della "disseminazione" (Derrida). Ciò che importa è che questa logica segna in ogni caso l'orizzonte della storia, vale a dire i confini stessi, i confini interni della storia. Costeggiando questi confini, noi passiamo da una filosofia della storia a una *filosofia della storicità*. Anziché una fine o un soggetto della storia incontriamo qui il limite estremo della storia, che taglia fuori ogni vero compimento al pari di ogni vera soggettivazione della storia in quanto tale.

4.2. Il surplus metafisico di questo passaggio ai confini della storia è patente e può essere descritto come il suo momento "utopico" (Adorno) o "messianico" (Derrida). Se la storia è vuota di verità, se la storia in generale è governata e sfigurata dalla logica della sua disgregazione/disseminazione, che è la logica della sua storicità, se la storia in quanto tale è la non-identità o l'aporia della storia in quanto tale, allora è la possibilità stessa della storia a essere revocata in questione dalla filosofia

della storicità. Esiste la storia in quanto tale? Esiste la storia in generale? Benché la tentazione di rispondere affermativamente sia piuttosto forte una volta ammessa la *Wirklichkeit* della storicità, sarebbe però errato farlo dal punto di vista di Adorno e Derrida. In effetti, la storia *non è*, a loro avviso. Peggio ancora: *nulla è*. Poiché la logica della storicità, portata alle sue estreme conseguenze, non soltanto esclude la possibilità di un'ontologia storica ma finisce per invalidare qualsiasi assunto ontologico. Non è solo quella branca della filosofia nota come ontologia a essere chiamata in causa qui. È l'idea stessa di essere a tremare sotto i colpi inferti dalla logica della disgregazione/disseminazione. La postura anti-ontologica di Adorno e Derrida è più aggressiva di quella di Jaspers, che concedeva la fine dell'ontologia ma nutriva ancora fede nell'essere dell'essere. Per Adorno e Derrida, l'essere dell'essere si è sciolto sotto il sole della storicità. Né l'uno né l'altro ritiene che esso regga l'impatto con la logica della disgregazione/disseminazione. Dunque, se la storia *non è*, ai loro occhi, è perché *nulla è*. E la storia non è esattamente nello stesso senso in cui la storia è vuota di verità. La non-identità o l'aporia prevale sull'essere dell'essere, della verità, della storia, di tutto. Ma allora: cos'è la logica della storicità? Di cosa parliamo quando ne parliamo? Come possiamo discorrere di storicità se la storia in quanto tale *non è*? È a questo punto che il momento utopico o messianico si rivela l'anima di ogni filosofia della storicità. Per questa filosofia, infatti, sebbene la storia non sia, nondimeno la storia fa appello al proprio essere, si richiama a se stessa, ed è proprio grazie a questa evocazione della storia da parte della storia che la logica della disgregazione/disseminazione balugina e si impone come logica della storicità. Al cospetto di questa evocazione utopica o messianica non possiamo limitarci a dire che la storia *non è* – punto. Dobbiamo aggiungere che la storia non è *ancora*. Del resto, dicendo che la storia non è, noi non stiamo dicendo che la storia non può o non potrebbe essere in assoluto. Se lo dicessimo, diremmo *ipso facto* qualcosa che non siamo autorizzati a dire, facendo gravare ipoteche ontologiche, ancorché negative in questo caso, sulla storia stessa. È però la logica della storicità a vietarci di compiere un simile errore. È la stessa logica, di conseguenza, a decretare che la storia *non è ancora*.

4.3. Ergo, tutto ciò che noi possiamo dire dal punto di vista della logica della storicità è che la storia *non è* eppure la storia *potrebbe* essere. La storia *non è* eppure la storia *potrebbe* oltrepassare il suo non-essere e la sua non-verità. Tale è la promessa sussurrata dai filosofi della storicità. La forza persuasiva di questa promessa utopica o messianica si deve al fatto che *in apparenza* essa non avanza tesi sulla verità della storia in quanto tale. Si arrende, muta, davanti alla malattia della storia. Ciononostante, per immaginare che la storia si storicizzi disfacendosi e sfilacciando il suo rapporto con la verità, una tesi va comunque presupposta – la tesi dell'evocazione utopica o messianica della storia da parte della storia. Alla resa dei conti, è proprio perché la storia evoca se stessa o promette il suo stesso essere *rimandando ad ogni tornante storico il compimento di questa sua promessa*, è proprio per questo che la storia può storicizzarsi. In altre parole, da un punto di vista nietzscheano i due poli antitetici della logica della storicità, che sono la frammentazione della storia e la promessa della sua totalizzazione ontologica e veritativa, si specchiano l'uno nell'altro. Di più, si implicano a vicenda. E ciò significa che, malgrado tutto, le vecchie categorie metafisiche dell'essere e della verità serbano intatto il loro prestigio filosofico. Per esempio, le sofferenze storiche diventano comprensibili solo alla luce della non-verità della storia. Le sofferenze materiali, così come ogni altra sofferenza storica, finiscono puntualmente per testimoniare che la storia *non è ancora*. Finiscono per attestare il nostro non-essere storico. In tal modo, ogni disturbo o disordine storico può esser fatto risalire al nostro esilio metafisico dall'essere e dalla verità, senza con ciò contraddire i più tradizionali assiomi della filosofia e teologia occidentali. Ogni impasse storica finisce solo per mettere in evidenza la nostra non-verità storica, e questo anche se paradossalmente non esiste nulla al di là di queste impasse, anche se non esiste una verità della storia su cui parametrare la non-verità della nostra storicità, anche se *non esiste ancora* una verità che confuti e redima la nostra non-verità. È sufficiente tutto ciò? È sufficiente questo *non esiste ancora* (una verità della storia) per

pensare le nostre sofferenze storiche? Date le premesse della filosofia della storicità, pare difficile rispondere di sì. Ogni risposta affermativa, a ben guardare, non può che essere posposta dalla logica stessa della storicità che dimostra la sua effettività, la sua *Wirklichkeit*, appunto posponendo all'infinito ogni vero compimento della storia così come ogni vero pensiero della storia e sulla storia. Di qui l'esito finale e la *Stimmung* di ogni filosofia della storicità: la storia è una scena folle e tragica; la storia non può raggiungere nessun approdo poiché non può nemmeno cominciare. Con le parole di Nietzsche, "Io sono tutti i nomi della storia", ma solo perché io non sono ancora, noi non siamo ancora, e l'uomo resta "un ponte" tra l'inferno della storia e la sua redenzione metafisica, utopica o messianica che sia.

5.

Secondo il terzo paradigma di Teoria Critica, quello che propongo di chiamare il paradigma freudiano, noi non dovremmo né sottovalutare troppo i nostri articoli di fede ontologica, come ci invitano a fare gli esponenti del paradigma nietzscheano, né accettare un credo ontologico univoco, come ci invitano a fare gli esponenti del paradigma marxiano. Da un punto di vista freudiano, la storia non è né il deserto dell'ontologia né il giardino dell'ontologia, né l'ordinata attualizzazione della verità né la spettralizzazione utopico-messianica della verità. Più sobriamente, secondo Freud, la storia andrebbe vista come una serie discontinua di "verità storiche", che corrispondono ad altrettante fantasie ontologiche o ad altrettanti fantasmi ontologici. In tal senso, la storia pare costellata di *finzioni vere*, se così possiamo dire, che sono strutturalmente ambigue, equivoche, double-face. Da una parte, nella misura in cui qualcuno ritiene che il suo mondo storico sia l'unico possibile e le cose non potrebbero stare altrimenti, una finzione vera è dotata di un certo lustro ontologico. Dall'altra, tuttavia, nella misura in cui qualcuno comincia a soffrire e a non reperirsi in quel medesimo mondo storico, la stessa finzione vera si incrina e attesta un fallimento ontologico. La nozione di fantasma ontologico indica entrambi gli aspetti e gli effetti di una finzione vera, o "verità storica". Va da sé, in virtù di quanto appena detto, che il paradigma freudiano della Teoria Critica non promuove alcun relativismo o storicismo ontologico, del genere che è stato assai di moda in filosofia fino a pochi anni or sono (Gadamer, Rorty, Vattimo). In un'ottica freudiana, i fantasmi ontologici non sono relativi, effimeri, questionabili a causa della loro singolarità storica e dell'impatto polemico che esercitano l'uno sull'altro. Non è dall'esterno, sotto la pressione di altre verità storiche, che una data verità storica è costretta a denunciare la sua finitezza e problematicità, secondo la Teoria Critica freudiana. Piuttosto, è dall'interno, in virtù del suo intrinseco disfunzionamento, che una verità storica, la nostra o qualsiasi altra, decade a semplice fantasma ontologico. È sempre in ragione di precisi e costitutivi difetti strutturali che essa si mostra in piena luce come un costrutto pato-ontologico. Di qui il compito primario della Teoria Critica da un punto di vista freudiano: individuare una verità storica, che riluce come una verità ontologica, e ridurla a una formazione clinica, a un fantasma pato-ontologico. Per far questo è necessario comprendere le ragioni per cui questa verità non riesce a *essere*, provocando invece la caduta, il decadimento di quell'*essere* che essa era supposta fondare e garantire.

5.1. Benché la psicoanalisi costituisca il terreno privilegiato di questo approccio puramente clinico alla Teoria Critica, farò qui due esempi tratti da ambiti disciplinari diversi. In tal modo dovrebbe essere più facile mettere a fuoco la dimensione paradigmatica di quella che chiamo la Teoria Critica freudiana. Come ho chiarito fin dall'inizio, il nome di Freud – un po' come il nome-del-padre di Lacan – funge in questo caso da punto di capitone: non significa nulla, eppure è altamente significativo. Per farla breve, Freud è stato il primo a capire che il nostro *essere* è intessuto di materia onirica e non c'è nulla al di là di questa materia che è tutto ciò che noi *siamo*. Come Lacan avrebbe poi perfettamente colto e articolato, l'approccio freudiano alla questione dell'essere taglia i

ponti con la tradizione. Da un'angolazione freudiana, non si tratta di scoprire o svelare la verità del nostro essere. Né si tratta di sprofondare nella non-verità e nel non-essere della storia in quanto tale negando ogni attualità, *Wirklichkeit*, all'essere e alla verità. L'assioma ontologico del paradigma nietzscheano, secondo il quale l'essere *non è ancora*, è totalmente difforme dall'assioma ontologico del paradigma freudiano, secondo il quale l'essere *non è vero*. Basandoci sulla caratterizzazione kantiana della verità in termini di necessità e universalità, potremmo dire che per Freud e tutti gli autori che si potrebbero includere nel paradigma freudiano della Teoria Critica l'essere è ciò che è supposto incarnare o materializzare la verità ma sistematicamente fallisce nella prova, non riuscendo a soddisfare i requisiti di necessità e universalità che lo farebbero essere veramente, che lo farebbero essere vero. In tal senso, per la Teoria Critica freudiana l'essere corrisponde sempre a una verità storica circoscritta e limitata: una verità che è storica proprio perché il suo essere è infettato dalla contingenza e particolarità del suo incarnato, della sua "attualità", della sua materialità.

5.2. Lungi dall'essere l'acquisizione della sola psicoanalisi, questa idea è presente anche in altri autori e altre ricerche che nulla o poco hanno a che fare con la psicoanalisi. Di solito, non è resa esplicita. Di solito, inoltre, non ne viene colta la portata autentica, quella di un assioma ontologico rivoluzionario. Nondimeno, è questa l'idea che sta dietro alcune delle analisi più innovative che sono state svolte negli ultimi decenni nel campo della Teoria Critica. Si prenda ad esempio il concetto di "ontologia dell'attualità" o "ontologia critica di noi stessi" elaborato da Foucault. Sebbene questi amasse presentarsi come un genealogista nietzscheano, il suo progetto di "ontologia critica" consente, e forse esige, una lettura differente. Esso allude in primo luogo alla possibilità di *cambiare* il nostro essere, contravvenendo così alla necessità e universalità dell'essere, o alla verità dell'essere. Simultaneamente, esso allude anche al *modo* in cui noi possiamo cambiare il nostro essere: non da fuori, guardando alla nostra verità storica da un altro luogo, abitato da una verità ulteriore, bensì da dentro, riconoscendo ogni volta la difettosa necessità e deficiente universalità della nostra verità storica. L'assunto implicito di tutto questo discorso foucaultiano è che l'essere cambia. È proprio perché l'essere è passibile di cambiamento che possiamo parlare di una "ontologia critica di noi stessi". Ciò detto, l'essere non va confuso col cambiamento in quanto tale. L'essere non è un sinonimo del divenire – e qui sta la parziale divergenza tra Foucault e un certo Deleuze (o una certa rilettura di un certo Deleuze). Se l'essere fosse il cambiamento, se l'essere fosse il divenire, dovremmo spiegare in che cosa consiste l'essere di questo divenire, dovremmo dire che cosa resta sempre uguale nel divenire e che cosa rende questo divenire Uno, un solo divenire, un solo *subiectum* – chiamato "divenire" – soggiacente a tutti i cambiamenti. Impresa già tentata in passato, impresa niente affatto facile, forse impossibile a compiersi, e comunque superflua ai fini di un'analisi storica e sociale come quella di Foucault che insiste sulle differenze, sulle soglie di discontinuità anziché sulle costanti storiche. Dunque, sebbene l'essere sia soggetto al cambiamento, l'essere, per Foucault, non va identificato con il cambiamento o il divenire in quanto tale. L'essere, quantomeno nella prospettiva della "ontologia" foucaultiana, cambia o diviene in un modo assai specifico, che è il fallimento o il decadimento dell'essere: il collasso dell'essere. Detto altrimenti, l'"ontologia critica di noi stessi" non si ispira all'idea di un essere-divenire in costante mutamento, bensì all'idea che l'essere sia intrinsecamente instabile, squilibrato, malato, giacché l'essere è ciò che non è mai in grado di soddisfare i requisiti del suo stesso essere vero, che sono necessità e universalità. Il compito della Teoria Critica, da questo punto di vista, è quello di individuare volta per volta una certa malattia dell'essere, riducendo ogni verità ontologica a una verità storica, dividendo l'essere dalla propria verità, additando la caduta dell'essere. Così facendo, secondo Foucault, otteniamo due risultati: i) ci avvediamo delle incongruenze ontologiche da cui siamo affetti, rendendoci disponibili per nuove configurazioni dell'essere di cui non possiamo anticipare, per altro, i contorni; ii) ci veniamo a trovare in una posizione in cui possiamo

interpretare e curare, decifrare e sedare, almeno in parte, i nostri disturbi e disordini storici. Lacan avrebbe descritto questo processo come un "attraversamento del fantasma". Per restare più aderenti al dettato foucaultiano, potremmo parlare di un "attraversamento critico di noi stessi", o di un "attraversamento dei nostri fantasmi ontologici".

5.3. Tra i tanti prodotti di "verità storiche" che sono stati oggetto delle analisi di Foucault la biopolitica merita qualche approfondimento. Capire di che cosa si tratta consente di marcare ancora meglio la differenza tra Foucault e la biopolitica italiana di questi ultimi anni. Secondo Foucault, nella biopolitica non è imprigionata una verità ontologica – né la verità dell'*homo sacer* né quella della moltitudine – bensì un fantasma ontologico, che ha molto a che vedere con il fantasma ontologico-politico della libertà moderna. L'orizzonte delle ricerche foucaultiane è decisamente più vasto di quello delineato dalla politica nazista o dalle metamorfosi del tardo-capitalismo occidentale. Le indagini di Foucault sulla biopolitica coprono l'intera storia della società moderna dal Sei-Settecento in avanti. Sono dunque indagini che si muovono in un orizzonte temporale analogo a quello in cui si muove Marx quando tenta di ricostruire le origini e gli sviluppi della società capitalistica. E anche l'obiettivo è in fondo analogo: spiegare l'intrinseca instabilità e le disfunzioni delle moderne società di mercato. Certo, Foucault non accetterà mai le teorie di Marx sulla vera evoluzione della società moderna e sul vero soggetto di questa evoluzione storica, il proletariato. Così come non accetterebbe oggi di sostituire il buon vecchio proletariato con un nuovo soggetto storico quale la moltitudine, che agli occhi di taluni teorici dovrebbe mantenere in vita il nucleo veritativo profondo del marxismo. A ben vedere, Foucault è più interessato invece alle *patologie costitutive* della società moderna, da lui vista come una società che non può essere vera o non può attingere fino in fondo alla propria verità. Per questa e per altre ragioni, le ricerche foucaultiane sulla "biopolitica" – che è una delle possibili definizioni della patologia ontologico-politica della società moderna – potrebbero essere messe in sequenza con quelle di altri pensatori, per esempio con quelle di Karl Polanyi sulle origini storiche e i congeniti malfunzionamenti delle società di mercato.

5.4. Notoriamente, la società moderna è fondata sull'idea di un contratto sociale siglato da individui liberi. Sottoscrivendo tacitamente un simile contratto, questi individui si raccolgono in società e autorizzano, legittimano lo Stato, che costituisce l'impalcatura giuridico-politica della società moderna. Dovere dello Stato, da questo punto di vista, è in primo luogo quello di assicurare, coltivare, incrementare la libertà originale, naturale, ontologica dei suoi cittadini, che sono al tempo sudditi e sovrani dello Stato. In tal modo, società e Stato, individui liberi e Stato finiscono per presupporre a vicenda, sebbene questa loro mutua presupposizione finisca presto per diventare un problema. Biopolitica, per Foucault, è per l'appunto il nome di questo problema. Molto in breve, ci imbattiamo qui in una sorta di *double bind*. Da una parte, lo Stato è concepito fantasmaticamente come il risultato di un contratto stipulato da individui liberi, dimodoché la società degli individui liberi appare come l'origine stessa dello Stato. Dall'altra, lo Stato è visto come ciò che assicura, coltiva, incrementa le libertà individuali, dimodoché la società degli individui liberi appare come un prodotto, o sottoprodotto, dello Stato. Ma cosa viene prima? Lo Stato o la società? Lo Stato o la libertà individuale? In realtà, non c'è soluzione per tale dilemma, che giace al cuore della politica moderna. Se diciamo che viene prima lo Stato, dobbiamo rinunciare alla tesi ontologica sul primato della libertà individuale. Se diciamo che viene prima la libertà, resta da spiegare come fa lo Stato ad assicurare e produrre qualcosa, la libertà, che è supposta esistere anche prima di esso e a prescindere da esso. Dal momento che si tratta a tutti gli effetti di un *double bind*, l'unica via d'uscita è una soluzione schizofrenica, sulla quale Foucault attira la nostra attenzione. Da una parte, urleremo ai quattro venti che lo Stato assicura e produce libertà solo nella misura in cui limita il più possibile la sua azione di governo e restringe al massimo il suo raggio di intervento nella società. Dall'altra,

assisteremo ammutoliti all'espandersi simultaneo dell'azione di governo e al moltiplicarsi esponenziale degli interventi dello Stato volti ad assicurare e produrre concretamente libertà. Da una parte l'ideologia o la dottrina del liberismo, dall'altra la pratica quotidiana della biopolitica. Benché si tratti di fenomeni che si contraddicono, occorre vedervi i due lati complementari della politica moderna nella prospettiva di Foucault. E su entrambi i versanti qualcosa prende inevitabilmente a zoppiare. Per quanto riguarda la libertà, che nella società moderna affiora nel rovescio della coazione statale, si apre la domanda su quale possa essere realmente il significato positivo di una libertà originaria, naturale, ontologica e pre-contrattuale. Ancora una volta, non esiste risposta univoca e risolutiva. La libertà individuale, che costituisce l'essere stesso dell'individuo moderno, non fa che lampeggiare come una luce fioca su cui si allunga sistematicamente l'ombra del Leviatano. La libertà dell'individuo moderno rimane come sospesa per aria, al tempo stesso incitata e impedita, esaltata e vilipesa dai dispositivi governamentali volti a garantirla, coltivarla, incrementarla. Per quanto riguarda lo Stato, che dovrebbe limitare il proprio raggio di intervento nella società e tuttavia deve moltiplicare i suoi interventi per potere assicurare e produrre concretamente la libertà degli individui, esso finisce per lottare contro se stesso, mascherando il proprio ruolo e delegando i propri compiti ad agenzie terze. Di qui la transizione verso lo stato di diritto, o il *rule of law*, che caratterizza lo sviluppo dello Stato moderno, sempre alle prese col fantasma fondativo di uno Stato-basato-sul-Contratto, ma di qui anche quella particolare piega dell'"arte di governo" dei moderni che conduce alla formazione e al progressivo potenziamento di un gigantesco Stato ombra, composto di una infinità di autorità para-statali, o di agenzie opportunamente autorizzate, cui viene affidato il compito di governare la popolazione per conto, o in nome, dello Stato. In un certo senso, questa svolta biopolitica – di cui le politiche deregolatorie e neo-liberali dei nostri giorni rappresentano l'estrema illustrazione, da cui viene posta infine in dubbio la legittimità stessa dello Stato – non sono altro che la piena e logica realizzazione dello Stato moderno, agli occhi di Foucault. Né la libertà individuale né lo Stato moderno sono infatti nullificati, annientati da questa sorta di collasso ontologico che li caratterizza entrambi. Né l'una né l'altro sono spazzati via dalla caduta dell'essere che punteggia la loro esistenza storica. Al contrario, questo fallimento ontologico, nell'ottica di Foucault, è ciò che consente a entrambi di sussistere ancora: è appunto in virtù del fatto che la loro consistenza ontologica è strutturalmente intaccata che la libertà individuale e lo Stato moderno riescono a cambiare, ad evolversi, e a sopravvivere sempre a questa loro incessante metamorfosi storica. In tal senso, i disturbi e disordini ontologici da cui sia l'una che l'altro sono affetti non aprono la strada a una verità storica ulteriore, ma mostrano semmai la *patologia costitutiva* del nostro presente, che si prolunga nel tempo. È solo *fallendo* che la nostra libertà individuale e lo Stato cui noi diamo corpo giungono all'essere, perché è solo destituendosi a vicenda che la società degli individui liberi e lo Stato moderno acquistano una fantasmatica tenuta ontologica. È solo collassando l'una di fronte all'altro che essi paradossalmente *sono* – più di niente e meno di qualcosa.

5.5. Questa non è la fine della storia, ad ogni modo. In primo luogo, perché la riduzione della nostra verità storica a un fantasma ontologico che genera specifici disturbi e sofferenze ontologiche dimostra che la nostra verità storica è una verità contingente, o una finzione vera, sprovvista di necessità e universalità; la nostra verità storica è destinata pertanto, prima o poi, a cedere il passo a qualcosa di diverso, anche se questo qualcosa non può essere previsto e prefigurato dal filosofo della storia o dallo scienziato sociale, le cui pretese al giorno d'oggi non possono arrivare a tanto. In secondo luogo, e qui viene il ruolo più fertile e produttivo della Teoria Critica, una volta che la nostra verità storica è stata ridotta a una finzione vera possiamo affrontare meglio le sue patologie, senza farci stregare dalla promessa di un altrove utopico-messianico che per "noi" rimane inaccessibile, né farci sedurre dall'idea opposta che un altrove, storico-effettuale in questo caso, sia per "noi" accessibile sin d'ora dal luogo che abitiamo. In proposito, i lavori di Foucault continuano

ad offrire una mole di esempi utili: la sua critica della psichiatria, della criminologia, dell'economia, della biologia o della filosofia occidentale non indulge mai nella tentazione di scavalcare il nostro mondo storico. Con maggiore modestia, ma anche con maggiore efficacia, Foucault sembra piuttosto orientato a domare, per così dire, i nostri fantasmi ontologici, in modo tale da temperare almeno in parte le sofferenze che se ne sprigionano. Perfino le sue ultime ricerche sull'etica e la cura di sé, apparentemente fuori asse rispetto alle ricerche precedenti, potrebbero e forse dovrebbero essere lette come un tentativo di allargare o curvare le possibilità esistenziali all'interno, e non all'esterno, del nostro mondo storico, andando a depistarne alcuni sentieri interrotti, sepolti sotto le foglie secche della nostra tradizione. Per inciso, Foucault non è stato né il primo né l'unico a scorgere nella Teoria Critica una forma di cura e trattamento dei nostri fantasmi ontologici. Lasciando stare Freud e Lacan, che meriterebbero un lungo discorso a parte, un altro ricercatore che pare essersi mosso in questa direzione è Polanyi, le cui indagini sulla storia generale dell'economia anticipano per molti versi quelle foucaultiane sulla biopolitica.

5.6. In estrema sintesi, anche Polanyi ritiene che le società moderne siano congenitamente malate. Questo perché gli Stati moderni, che forniscono l'imprescindibile cornice politica per lo svolgimento delle attività economiche, sono stritolati in un dilemma che discende dal fantasma ontologico-politico delle società moderne, il fantasma ontologico-politico del liberalismo: libero commercio in un libero mercato. Da un lato, lo Stato moderno, che è uno Stato nazionale, supervisiona i mercati e controlla dall'alto le transazioni economiche; mediante appositi provvedimenti legislativi e amministrativi, lo Stato assume il ruolo di garante dei mercati e di regolatore dei mercati; non solo, gli Stati battono anche moneta, quelle monete nazionali con cui gli scambi commerciali vengono effettuati. In tal modo, essendo il denaro una merce alla pari di ogni altra nelle odierne società di mercato, lo Stato, oltre a svolgere il ruolo di regolatore dei mercati, assume parimenti il ruolo di giocatore, di *player* sui mercati nazionali e internazionali. Per esempio, lo Stato, emettendo più o meno moneta, può manipolare il prezzo della valuta nazionale e svalutarla, se lo ritiene, a beneficio delle esportazioni nazionali e del Prodotto Interno Lordo. Dall'altro lato, tuttavia, la finzione vera delle società liberali, in cui le idee di libero commercio e di mercati auto-regolati tendono a prevalere su tutto il resto, si oppone con forza a ogni interferenza dello Stato nelle attività economiche. Di conseguenza, il ruolo dello Stato tende a essere il più possibile contenuto e ridotto. Mentre Foucault si concentra sugli effetti domestici delle politiche "neo-liberali", Polanyi getta luce sui loro effetti internazionali, insistendo sugli squilibri che tali politiche prima o poi scatenano. Per esempio, agli Stati nazionali viene impedito di svalutare la propria moneta, così da consentire alle società di mercato dei diversi paesi di fiorire e svilupparsi in un libero mercato internazionale slegato da ogni interferenza statale e perfettamente in grado di auto-regolarsi. Ieri, il *gold standard*; oggi, l'euro. Come Polanyi osserva, questo fantasma di una società di mercato globale che si auto-regola da sola potrebbe funzionare e rilasciare effetti positivi se e solo se le economie nazionali di tutti i paesi coinvolti fossero più o meno omogenee. Sfortunatamente così non è ed ecco la ragione per cui l'effetto di quel fantasma ontologico che è il mercato globale auto-regolante è il collasso delle economie più deboli, che alla fine trascinano nello stesso disastro le economie più forti. Ieri, la grande depressione; oggi, la crisi dell'eurozona. Pronunciandosi contro credenze diffuse e consolidate, Polanyi sostiene che sarebbe sbagliato immaginare che tali crisi, fallimenti, collassi siano da attribuirsi al fatto che le nostre società si distaccano momentaneamente dalla loro verità storica. A conti fatti, va preso atto del contrario: più le nostre società aderiscono alla loro verità storica, più esse conoscono crisi, fallimenti, collassi. Ma è questo il modo il cui le nostre società *sono*. Restando incollate ai propri fantasmi ontologici, tali società falliscono eppure sopravvivono ogni volta al loro fallimento, che è la materializzazione patologica e ripetitiva del loro stesso essere, puramente fantasmatico. Ogni volta che perdono, queste società vincono, malgrado le apparenze. Vincono la propria supposta indipendenza dallo

Stato e priorità sullo Stato. Vincono e dimostrano la propria realtà, la propria esistenza – pesante *ed* evanescente, ontologica *e* fantasmatica – dinanzi allo Stato.

5.7. La lezione che si può trarre dalle riflessioni di Foucault e Polanyi sulla architettura ontologico-fantasmatica delle società moderne è più o meno la stessa in ultima analisi. a) Lo Stato è il requisito essenziale affinché le società moderne possano vedere la luce e svilupparsi; senza l'impalcatura giuridico-politica dello Stato moderno la nascita e la crescita di queste società non sarebbero state possibili. b) La verità storica dello Stato moderno è condizionata però pesantemente dalla finzione vera delle società moderne, che è la finzione vera di una società composta di liberi individui o di liberi mercanti; in ogni caso, alla società è assegnato qui un fantasmatico primato ontologico sullo Stato. c) Da questi fantasmi ontologici circa la società di liberi individui o di liberi mercanti discende la verità storica dello Stato moderno, da intendersi invariabilmente come uno Stato-basato-sul-Contratto. d) Il primato ontologico della società sullo Stato impone di limitare al massimo l'intervento dello Stato nella vita della società, andando così a intaccare potenzialmente le fondamenta istituzionali delle società moderne. e) Di qui l'intrinseca instabilità e i disordini ontologici che incombono sulle comunità politiche moderne: come gestire la contrapposizione strutturale, ontologico-fantasmatica tra società e Stato? È questa la domanda che travaglia l'intera storia politica della modernità.

6.

Sullo sfondo delle analisi di Foucault e Polanyi, possiamo concludere che il liberalismo – e la sua implementazione storica, la biopolitica – non offre risposte conclusive alla domanda che travaglia da cima a fondo la storia politica della modernità. In realtà, il liberalismo è la domanda stessa, alla quale le varie soluzioni politiche del nazionalismo, del socialismo, del separatismo, del fascismo offrono altrettanti tentativi di risposta. Lo studio della domanda e di tutte le risposte che le sono state opposte nel corso della modernità potrebbe definirsi la Teoria Critica dello Stato moderno. A mio avviso, questo è il senso, o quantomeno l'orientamento di fondo, che Foucault attribuiva alle sue ricerche sulla "biopolitica". Come ho cercato di mostrare, per portare avanti il suo lavoro dobbiamo anzitutto tornare a interrogarci sul suo, e sul nostro, approccio clinico all'ontologia e al materialismo. Cosa significa essere? Cosa significa soffrire?

Come non leggere Žižek

Paul Bowman

Notate quanti testi nel presente volume seguono una simile strategia argomentativa. Prima mi imputano una posizione ridicolmente caricaturizzata, poi, quando sono costretti ad ammettere che molti passaggi nel mio lavoro contraddicono chiaramente la posizione descritta, non interpretano tale discrepanza come, prima facie, un segno dell'inadeguatezza della loro lettura, bensì come della mia incoerenza.

S. Žižek

Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito).

Wittgenstein¹³⁸



1. Leggere il romanzo

Dal punto di vista teorico, l'opera di Žižek è densa, agile, audace, frenetica. È anche un pensatore che sembra andare in cerca della controversia nei suoi scritti, sembra cercare la provocazione facendo dichiarazioni oltraggiose su ogni genere di argomento, indipendentemente da quanto delicato sia. Nulla sembra essere proibito allo sguardo analitico, diagnostico e polemico di Žižek. Sembra divertire [il suo pubblico] infrangendo tabù accademici. Di certo questa è almeno in parte la ragione per cui è così tanto letto.

Tuttavia, prendere coraggiosamente posizione, rompere eroicamente i tabù (i tabù accademici s'intende, dunque in modo fintamente eroico) e fare diagnosi, esprimere giudizi e condanne in modo sfrontato senza preoccuparsi di offendere

delle sensibilità è un problema. Proporre un preciso sistema di valori e delle precise idee politiche è ben altro problema. Questa è la ragione per cui ritengo che la nuova lettura di Žižek da parte di Alan Johnson sia estremamente importante. In effetti, ciò che Johnson dimostra nel suo articolo, «La Teoria della Rivoluzione di Žižek: una critica»¹³⁹, è che non soltanto le basi della teoria politica di

138. [NdT] *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, § 6.54.

139. Alan Johnson, *Žižek's Theory of Revolution: A Critique*, in «Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought», Volume 2 del 2011.

Žižek sono per molti versi fortemente problematiche (molti lo sostengono da un po' di tempo), bensì anche che, in un certo senso, è uno scandalo che chiunque occupi una qualsiasi posizione nella sinistra politica progressista possa continuare a leggere Žižek come se il suo lavoro si potesse effettivamente collocare da qualche parte nella sinistra politica progressista.

Johnson si preoccupa di presentare le caratteristiche chiave delle dichiarazioni politiche di Žižek rilasciate negli ultimi dieci anni e oltre, al fine di rivelare l'ossatura della teoria politica che Žižek espone. Le opinioni politiche di Žižek sono scandalose; a suo parere

lo scandalo non risiede nell'insistenza sul fatto che un'alternativa globale debba essere tenuta *aperta*, ma nel modo in cui egli propone di *realizzarla*. Nel 2000 – nell'ambito di una dibattito con Ernesto Laclau e Judith Butler – decise di rinunciare alla democrazia, sia essa “radicale” o di altro tipo. Quel dialogo era cominciato con una dichiarazione condivisa di antitotalitarismo e di democrazia radicale, ma terminò con la presa di posizione di Žižek in favore del terrore, della dittatura e del fascismo di sinistra.¹⁴⁰

«Questo saggio non intende spiegare quello scandalo», scrive Johnson nell'incipit, bensì «soltanto affermare che di scandalo si tratta». A mio parere, è chiaro che lo faccia per chiedere la nostra attenzione riguardo al fatto ancora più scandaloso che si legga Žižek senza accorgersi delle sue inaccettabili idee politiche. È evidente che sia proprio l'interesse per questa situazione ad animare il progetto di Johnson. In effetti, in questo caso come in tutti gli altri, di certo il punto non è semplicemente il fatto che le opinioni politiche di qualcuno possano o meno essere scandalose. La questione seria riguarda, piuttosto, ciò che ne viene fatto di esse e da chi. In altre parole, l'impeto che muove Johnson a scavare nel pensiero politico di Žižek deve generare una più ampia consapevolezza e condurre ad affrontare il problema che studiosi, ricercatori e accademici in generale continuano a leggere Žižek in modo spesso acritico alla luce della spiegazione che lo stesso Žižek ha dato della sua teoria politica nel corso degli ultimi dieci anni. Essenzialmente, dunque, la questione che anima il lavoro di Johnson – che egli chiarisce citando Adam Kirsch – è che «quanto più ad alta voce [Žižek] plaude alla violenza e al terrore – specialmente il terrore di Lenin, Stalin e Mao... – tanto più viene accolto in modo indulgente dalla sinistra accademica che lo ha elevato a celebrità e centro di culto». Ciò che mi propongo di fare in risposta all'illuminante interpretazione fatta da Johnson della teoria politica della rivoluzione di Žižek è cercare di produrre nuovo interesse per gli attuali modi di leggere (o non leggere: consumare, gustarsi) Žižek all'interno di una comunità accademica che tende a pensare se stessa come piuttosto di sinistra e piuttosto democratica radicale e democratica progressista.

2. Cecità e visione

Una possibile interpretazione, un modo per comprendere questa formazione interpretativa o questo contesto discorsivo generale e la sua ricezione acriticamente ospitale, sarebbe quello di ipotizzare che i lettori di Žižek semplicemente non abbiano notato esattamente *quanto* Žižek sia scandaloso o che non abbiano identificato e capito esattamente il *motivo* per cui Žižek sia scandaloso e, “pertanto”, non sono giunti ineluttabilmente alla conclusione che forse Žižek non dovrebbe più essere letto e sostenuto in modo così diretto. Naturalmente questa sarebbe un'interpretazione piuttosto pungente – poiché implicherebbe che molti lettori fedeli di Žižek in realtà non lo *leggono* in modo meticoloso, oppure non stanno allerta e non prestano attenzione alle implicazioni di ciò che concretamente Žižek sostiene nelle sue numerose digressioni, nei suoi incisi e nelle sue maestrali

140. *Ivi*, nota a piè di pagina nr. 1

caricature o nelle ripetute e costanti osservazioni generali che regolarmente propone e su cui puntualmente ritorna.

Ora, per essere chiaro, non voglio dire che i lettori più ospitali di Žižek siano semplicemente dei fan privi di senso critico. Infatti, sebbene sia inevitabile che alcuni certamente lo siano, conosco numerosi studiosi “žižekiani” che sono lettori molto acuti, arguti, profondi e analitici. Eppure, penso che dato lo stile della sua scrittura – in particolare la modalità in cui egli passa da un argomento ad un altro e da un teorico ad un altro teorico, poi ad un altro argomento e poi ad un altro teorico su un altro argomento, e così via, in maniera apparentemente caotica – ci sarà sempre un certo grado di difficoltà nello stabilire esattamente, con estrema certezza, ciò che Žižek effettivamente dice; e ciò, forse, non a causa di una qualche mancanza *prima facie* o di incapacità da parte del lettore, e nemmeno a causa degli effetti di quella vecchia questione chiamata eccesso testuale e gioco del significante, ma forse perché la congruenza e la coerenza a cui Žižek si rifà è un effetto della sua lettura del “Reale” lacaniano, uno dei cui effetti sarà l’effetto dell’incoerenza coerente.

Ritornero più avanti su questo. Per il momento vorrei semplicemente dire che un effetto inevitabile della varietà dei testi di Žižek e della loro natura evidentemente vacillante favorirà la nascita di qualche disaccordo tra i lettori – forse soprattutto perché Žižek combina le sue interpretazioni di una vasta gamma di teorici, filosofi e psicoanalisti in modo tale da sostenere che ciascuno di essi conferma ciò che gli altri sostengono. Come afferma Michael Walsh:

In altre parole, non c’è discussione con un perfetto hegeliano; è una posizione che già sempre anticipa (o a volte semplicemente “implica”) tutto ciò che di valore viene successivamente pronunciato. Per cui è con caratteristico piacere che, dopo aver citato dei paragrafi da Hegel, Žižek commenta: «C’è tutto in questo testo meraviglioso: dal motivo foucaultiano della micro-pratica disciplinare che precede qualsiasi insegnamento positivo, all’equazione althusseriana del libero soggetto con il suo assoggettamento alla Legge» (...). L’entusiasmo di Žižek è contagioso, cosicché ci si sente quasi scortesii nel dire che ciò che passa «dal motivo foucaultiano» all’«equazione althusseriana» difficilmente si può descrivere come un «tutto» e che in effetti non ci sia troppa differenza – Foucault fu allievo di Althusser, ed è citato dal suo maestro nella prima nota a piè pagina di *Leggere il Capitale*. Questo senso di inevitabilità pre-ordinata viene ribadito da Žižek in altre sue formulazioni preferite, il paradosso (...), il «*nient’altro che*» (l’intero pensiero di Lacan è racchiuso nel fatto che il Reale non è *nient’altro che* questa impossibilità dell’iscrizione...) e la domanda retorica – «Non sono i capelli ricci e biondi l’esempio supremo di una caratteristica particolare che sorregge la relazione sessuale impossibile in *Vertigo* di Hitchcock? (...) Non è vero che possiamo trovare il massimo esempio di questa Cosa impossibile ... nel tema della narrativa di fantascienza della Id-Machine? (...); Non è chiaro già in Kant che esiste un’autocoscienza trascendentale?»¹⁴¹

Žižek sia corteggia sia non corteggia la coerenza, in egual misura. Rispetto alla vasta gamma di affermazioni nell’ambito dell’opera di Žižek, e di conseguenza alla vasta gamma di risposte al suo lavoro, l’autore sloveno tiene aperte una o più vie di fuga per difendersi o per sostenere di essere stato frainteso. Un chiaro esempio è contenuto nelle pagine di un libro sull’opera di Žižek che ho contribuito a curare, un libro di saggi che si concludeva con una risposta dello stesso autore – una lunga postfazione intitolata *Con difensori come questi, che bisogno c’è di detrattori?*¹⁴² Rispondendo a più di una decina di saggi che propongono varie critiche alle sue analisi, ai suoi metodi e alle sue conclusioni, Žižek riconosce molto poco, quasi nulla, e non accoglie nemmeno una delle numerose critiche sostanziali fatte al suo lavoro nel libro, sostenendo, invece, che tutti

141. M. Walsh, *Slavoj Žižek (1949–)*, in Julian Wolfreys (a cura di), *The Edinburgh Encyclopaedia of Modern Criticism and Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2002, p. 3

142. S. Žižek, *With Defenders Like These, Who Needs Attackers?*, in P. Bowman e R. Stamp (a cura di), *The Truth of Žižek*, Continuum, Londra 2007

coloro che vi hanno contribuito lo hanno frainteso e rappresentato in modo scorretto, che sono stati aggressivi, offensivi, “violenti”, non accademici. Allo stesso modo, le recensioni che ne sono derivate e le discussioni *online* sul libro spesso hanno ribadito le impressioni di Žižek, sebbene a volte con termini decisamente meno misurati: coloro che hanno contribuito al nostro libro sono stati, a loro dire, lettori incompetenti, ciascuno dei quali ha interpretato Žižek in maniera completamente sbagliata¹⁴³. ... Di conseguenza, mi sorprende che se più di una decina di accademici di tutto il mondo, ciascuno dei quali lavora indipendentemente dall’altro e con nessun sentimento personale contro Žižek ha potuto trascorrere lunghi periodi di tempo a ricercare, analizzare e valutare il lavoro di Žižek e ha potuto, ciascuno, giungere a interpretazioni critiche che sono state poi ritenute totalmente scorrette, allora chiunque potrebbe [sbagliare].

Tutti i testi sono, dopotutto, fondamentalmente aperti. Ma questo significa forse che trovare la propria strada attraverso ragionamenti, riflessioni, analisi e prove deve essere un interminabile processo di continuo errore – tutta cecità e nessuna visione? È proprio impossibile sbrogliare [il pensiero] di Žižek? Può darsi. Certamente i diversi paradigmi poststrutturalisti o *decostruzionisti* propongono tutti diverse versioni. Naturalmente, lo stesso Žižek rifiuta tali paradigmi e fa costantemente ricorso a un modo di comunicare che sottintende che la verità e la visione possano essere direttamente apprese e chiaramente affermate dallo studioso. La scelta del titolo per il nostro libro – *The Truth of Žižek* – in questo senso fa il verso, sostanzialmente, all’espressione retorica preferita di Žižek: «Non è esattamente la verità di [x, y, o z]? – una (non)domanda retorica che implica che esiste una *verità*, o meglio una *verità essenziale*, di questa, quella o quell’altra cosa che si può conoscere e affermare». Essendo immersi nel poststrutturalismo e nel paradigma testuale della decostruzione, così come negli approcci discorsivi di Foucault, per non menzionare quelli dei primi alleati e collaboratori di Žižek, Laclau e Mouffe, questo tipo di affermazione Žižekiana sulla «verità» ci risulta inevitabilmente interessante e, allo stesso tempo, problematica. È stata una delle ragioni per cui abbiamo deciso di scrivere un libro di valutazioni e risposte critiche a Žižek. Infatti, data l’ontologia testuale della decostruzione e della teoria del discorso di Laclau, come si poteva rivendicare l’accesso alla conoscenza della verità? Il contributo al nostro libro di John Mowitt, *Trauma Envy*, suggeriva che si potrebbe comprendere la pretesa di Žižek di poter avere accesso alla verità – una verità che surclasserebbe tutte le altre – sulla base dello status che egli attribuisce al reale lacaniano, uno status che gli permette di considerare il suo specifico paradigma superiore a tutti gli altri attualmente disponibili, nella misura in cui la formazione discorsiva (post)poststrutturalista non può ammettere la possibilità di una “verità” fuori dal contesto.¹⁴⁴

In un certo senso, questa possibilità apre una strada per conferire al lavoro di Žižek un tipo diverso di coerenza o congruenza. Eppure, ogni volta che a Žižek è stata assegnata una *posizione* dai critici, in particolar modo quando questa è stata usata come base per una critica del suo lavoro, Žižek è sempre stato capace di aggirarla, sostenendo che quella posizione attribuitagli in realtà non è la sua (vera) posizione e che non corrispondeva a ciò che egli stava effettivamente dicendo. In altre parole, forse, così come per il *Reale*, non esiste alcuna *posizione žižekiana*. Questa è una possibilità che merita di essere presa seriamente in considerazione. Un’altra possibilità sarebbe quella di considerare che, vista la grande proliferazione dei suoi scritti su altrettanto svariati argomenti, non

143. Le reazioni iniziali sulla blogosfera nel 2007-2008 mostravano che le persone non solo avevano letto per prima la Postfazione di Žižek, ma anche che la loro lettura del libro si era fermata lì. Nel momento in cui stavo scrivendo la bozza per questo articolo (19 maggio 2011), mi sono ritrovato invischiato, ancora una volta, in una discussione (sintomatica?) stranamente familiare e interamente prevedibile con i membri di un gruppo Facebook chiamato *Žižek Studies*, i quali si schierano “con Žižek” e contro il resto di coloro che hanno contribuito al volume *The Truth of Žižek*, non soltanto perché questi ultimi attaccano Žižek sul “personale”, ma anche perché sono “feticisti”. Ho cercato di sottolineare l’ironia/auto-contraddizione del loro replicare alle accuse che muovono ed anche che per questo dovrebbero essere contro Žižek” poiché, nella sua Postfazione, egli stesso rifiuta ogni tipo di analisi “caratterologica”. Tutto questo è stato vano, a quanto pare.

144. J. Mowitt, *Trauma Envy*, in P. Bowman e R. Stamp 2007, pp.117-142

ci si dovrebbe aspettare alcuna coerenza: la semplice coerenza, regolare e ripetitiva nelle opere di un autore attraverso il tempo e lo spazio costituirebbe certamente evidenza di una non-lettura inflessibile e zelante di un unico testo, di un'unica questione, di un unico problema o dibattito. Dunque forse le incoerenze potrebbero essere considerate come la più grande forza e virtù dell'opera di Žižek. Forse Žižek mette in scena l'eruzione caotica del Reale oppure, (più pragmaticamente), la teoria di Foucault secondo cui l'idea storica e radicata dell'esistenza di un singolo autore coerente è una finzione sociale.¹⁴⁵ Forse «l'autore Žižek» dovrebbe essere considerato come una barthesiana *image dans le tapis* dei testi che portano il suo nome. Probabilmente, allora, il miglior modo di interpretare Žižek sarebbe quello di dimenticare ogni volta ciò che sembra aver detto la volta precedente in cui lo si è letto e immergersi e godersi Žižek per ragioni diverse dalla coerenza complessiva – forse semplicemente per la varietà di esempi, aneddoti e per l'utilizzo provocatorio di teoria e filosofia, piuttosto che per qualcosa di realmente coerente. Forse Žižek è tutta suggestione, tutta provocazione, tutta critica senza coerenza... Forse.

Eppure sembra esserci coerenza negli scritti di Žižek. La stessa gamma di argomenti ricorre regolarmente. Gli stessi sentimenti, gli stessi collegamenti, spesso persino gli stessi passaggi e paragrafi e le stesse pagine si spostano da una pubblicazione a quella successiva. Queste coerenze possono essere enumerate, approfondite, interpretate. Alla luce di ciò, mi chiedo in che modo Žižek e il suo pubblico risponderanno alle provocatorie congruità che Alan Johnson ha individuato nella teoria politica prodotta da Žižek negli ultimi dieci anni. All'interpretazione di Johnson sarà accordata la caratteristica di *lettura* persuasivamente *sistematica* oppure essa sarà consegnata alla categoria di *frintendimento sintomatico*? (Una volta che si è inclini a iniziare a considerare *alcune* cose come sintomi, sembra diventare molto difficile impedire tale tendenza che comincia a considerare *tutto* come sintomo.)

3. La lettura di Žižek

Johnson cerca strenuamente di dimostrare che ciò che è più scandaloso di Žižek non è semplicemente il suo piacere visibile nell'infrangere presunti tabù accademici e nemmeno che i principali obiettivi dei giudizi più severi di Žižek siano i suoi lettori fedeli – coloro che si occupano di studi culturali,¹⁴⁶ studi sul cinema, teoria culturale, filosofia continentale, teoria politica. Piuttosto, ciò che rende Žižek così scandaloso, secondo l'interpretazione di Johnson, è il fatto che la sua teoria politica sia basata innanzitutto su una cattiva interpretazione, profondamente problematica, dello spirito e dei fatti di alcuni eventi storici e, in secondo luogo, il fatto che le sue posizioni politiche siano esplicitamente anti-democratiche, autoritarie, totalitarie, cripto – o non troppo cripto – fasciste. Johnson dimostra in modo meticoloso e convincente la sua idea, pertanto non c'è bisogno che io ripercorra lo stesso terreno. Piuttosto che ripetere e ricapitolare Johnson, dunque, preferisco cominciare dalla sua osservazione circa il metodo tipico di Žižek e di là andare avanti in modo indipendente su un discorso equivalente, e allo stesso tempo diverso, rispetto alla questione che anima Johnson, ma che egli lascia largamente implicita: il problema della lettura di Žižek.

La Teoria della Rivoluzione di Žižek: una critica comincia con un chiarimento circa il modo più caratteristico di procedere di Žižek, il quale comincia spesso da una lettura sbagliata o *parziale* per poi proseguire immediatamente con una anfibia, cioè un ragionamento distorto, al fine di arrivare a conclusioni che sono, per questo motivo, imprecise. Generalmente, dunque: Žižek prima

145. M. Foucault, *What is an Author?*, in *Language-Counter-Memory, Practice*, Cornell UP, 1977

146. [NdT] Sulla scelta traduttiva preponderante dell'espressione inglese «cultural studies» con quella italiana «studi culturali» si legga la *Nota della Curatrice* a pag. XIX-XX del libro di Paul Bowman, *Studi Culturali. Teoria, intervento, cultura pop*, Progedit, Bari 2012.

rappresenta in modo scorretto o caricaturizza qualcosa, poi usa questa chimera in un ragionamento iperbolico o generico in cui si inseriscono argomentazioni fittizie da distruggere con le azioni violente di «radicali liberi»¹⁴⁷ solerti, ossia personaggi/caricature che spesso Žižek rappresenta come eroi fallici coraggiosi (e violenti). Tutto questo accade regolarmente nei suoi scritti. Johnson comincia dall'esempio su cui Žižek fonda la sua teoria della rivoluzione, ma si potrebbero fornire numerosi altri esempi equivalenti su diversi argomenti. Io ne discuterò uno, uno dei più frequenti: la lettura che Žižek fa di uno dei suoi oggetti di disprezzo preferiti, ossia i «cultural studies».

Žižek utilizza l'espressione [*cultural studies*] quasi immancabilmente come modo sintetico per evocare tutto ciò che disprezza nel mondo accademico. Nel linguaggio di Žižek, *cultural studies* è l'espressione abbreviata per le ricerche all'ultima moda nell'intero ambito degli studi sociali, culturali e politici, delle discipline umanistiche e delle scienze sociali. Questo avviene perché Žižek crede che gli studi culturali siano l'esempio delle tendenze di primo piano dell'accademia e (di conseguenza) dell'ideologia capitalista. Questa è la ragione per cui egli spesso sceglie gli studi culturali come oggetto di disprezzo.¹⁴⁸ Tuttavia, il problema di Žižek rispetto all'interpretazione degli studi culturali sta nel fatto che egli non riesce mai a occuparsi dell'oggetto della sua critica, a nessun livello.

I rischi e la problematicità di tutto ciò vengono svelati in modo estremamente chiaro in un saggio scritto da Jeremy Gilbert, ancora una volta nel libro *The Truth of Žižek*.¹⁴⁹ Nel suo saggio intitolato *All the right questions, all the wrong answers* – un titolo che racchiude l'opinione complessiva su Žižek emersa dalle pagine di *The Truth of Žižek* – Gilbert mostra disaccordo rispetto alle frequenti affermazioni e dichiarazioni di Žižek sugli studi culturali. Gilbert critica Žižek in modo molto puntuale, indicando diverse occasioni in cui si può dimostrare che la maggior parte delle dichiarazioni di Žižek, se non proprio tutte, sugli studi culturali, sono false, caricaturali, mendaci, male informate, piene zeppe di tutti gli stereotipi associati all'ala più a destra dei reazionari conservatori.¹⁵⁰ Aggiungerei, inoltre, che esse sono tanto palpabilmente impregnate di risentimento e ostilità che, ammesso pure che *qualcuna* delle affermazioni che Žižek fa circa i “cultural studies” – rappresentati come deboli, teneri, effeminati, illusi e impotenti – abbia effettivamente *un qualche* fondamento, metterebbe Žižek chiaramente nella posizione di una sorta di bullo, uno di quelli che a scuola isola il ragazzo più ingenuo e cortese per attaccarlo, soltanto perché sarà quello che meno probabilmente risponderà ai suoi attacchi. (Sto integrando la parafrasi dell'argomentazione di Gilbert con delle mie idee).

Vale la pena di analizzare nel dettaglio un aspetto dello scambio tra Gilbert e Žižek, non foss'altro perché mette anche in relazione le critiche di Žižek agli studi culturali con il suo interesse per il totalitarismo (l'oggetto dell'attenzione di Johnson), oltre che per il fatto che si collega direttamente alla questione della lettura (la lettura fatta da Žižek e la lettura di Žižek). Dunque consentitemi di citare Gilbert per intero:

Prendiamo come esempio il testo di Žižek *Did Somebody say Totalitarianism?* Per cominciare, questo libro si apre promettendo di indagare il «problema» riguardante il fatto che le accuse di «totalitarismo» sono diventate irrefutabili e automaticamente condannatorie nel contesto di un certo clima intellettuale post-strutturalista. [Il libro] prosegue poi non facendo *nulla di ciò*, offrendo piuttosto una serie di riflessioni in uno stile

147. [NdC: Guido Grassadonio] «Free radicals» nell'originale inglese. Probabilmente l'autore usa il termine come un gioco di parole fra «radicale» in senso politico e l'uso chimico e medico del termine «radicale libero». I “radicali liberi” svolgono nel nostro organismo il ruolo di “guastatori”, un po' come i rivoltosi nella società contemporanea.

148. Bowman, *Cultural Studies and Slavoj Žižek*, in C. Burchall e G. Hall (a cura di) *New Cultural Studies: Adventures in Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2006, pp. 162-177

149. Sto facendo così tanto uso del “mio stesso” libro non per incoraggiarne le vendite – l'intero libro è disponibile online gratuitamente – ma perché è un riferimento imprescindibile in cui trovare diverse critiche essenziali a Žižek e leggere le sue relative risposte.

150. Gilbert, J. *All the Right Questions, All the Wrong Answers*, in P. Bowman e R. Stamp (2007), pp. 61-80

grossomodo simile a un flusso di coscienza su alcuni usi della teoria psicanalitica per affrontare una serie di questioni intellettuali disparate e spesso sconnesse tra loro. Il libro non fa mai *alcun tentativo* di occuparsi della complessa storia intellettuale che conduce alla netta condanna del “totalitarismo” – la disillusione verso il partito comunista dopo il 1968, il rigore accademico di Lyotard e Lefort, l’influenza dell’anarchismo sui “nuovi movimenti sociali”, eccetera. Anziché tutto questo, ci vengono fornite osservazioni come la seguente: «Se in una conferenza sui *cultural studies* negli anni Settanta si chiedeva innocentemente a qualcuno «La tua linea di pensiero non è simile a quella di A. Arendt?», questo era un chiaro segno che si era in grossa difficoltà». ¹⁵¹

Da una parte, questa è un’osservazione tesa a illustrare un punto generale riguardo il mutevole essere di moda dell’opera di A. Arendt nelle recenti decadi, da leggere in fretta e mettere da parte velocemente. Dall’altra, essa dà avvio a tutta l’argomentazione di Žižek secondo cui c’è qualcosa di «sbagliato» nei *cultural studies* che si registra nei termini del mutevole atteggiamento verso Arendt. Pertanto, se l’affermazione iniziale di Žižek circa questo cambiamento è priva di fondamento, allora solleva domande importanti sulle premesse di questa argomentazione – a prescindere dalla sostanza dell’argomentazione stessa. Dunque calma. Leggiamo di nuovo l’osservazione. Fermiamoci e riflettiamo. Soltanto una delle due risposte è realmente possibile qui: o l’accettazione silenziosa da parte di chi dà per scontato che questa osservazione sia ragionevole (perché è fatta in un libro scritto da una figura autorevole nell’ambito della teoria culturale, pubblicata da una casa editrice rinomata, stimata e di qualità), oppure una contestazione da chiunque conosca tutto dei *cultural studies* e della loro storia. Trovandomi nell’ultima categoria, mi sento in dovere di chiedere: di cosa diavolo sta parlando Žižek? Come è possibile che Žižek conosca ciò che «sarebbe successo» (con tale sicurezza da sapere che qualunque cosa sarebbe stata un «chiaro segno» di qualcos’altro) in una «conferenza di *cultural studies* negli anni Settanta»? C’era soltanto un posto nel mondo in cui si sarebbe potuto partecipare a una «conferenza di *cultural studies* negli anni Settanta»: l’Università di Birmingham – e a memoria di tutti (ho chiesto a diverse persone che erano lì) Slavoj Žižek non è mai stato presente a nessuna di esse. Žižek potrebbe avere ragione o torto circa questa importante osservazione. Non è questo il punto fondamentale, sebbene ci ritorneremo. La questione importante per il momento è che Žižek sta facendo un commento perentorio su qualcosa – le conferenze di studi culturali negli anni Settanta – senza offrire la benché minima ragione al lettore per mettere da parte il suo giustificabile scetticismo verso l’autorità di Žižek, per così dire. Per essere chiari su questa implicita supposizione: si presume (o almeno si spera) che il lettore conosca anche meno di Žižek l’argomento e che prenda per vera la sua parola. Questo genere di lettore viene ingannato per il bene di un’osservazione polemica di Žižek. ¹⁵²

Žižek risponde dettagliatamente a Gilbert nella sua postfazione a *The Truth of Žižek, Con difensori come questi, che bisogno c’è di detrattori?*. In risposta all’osservazione principale di Gilbert sugli studi culturali «in senso stretto», questo è tutto ciò che Žižek dice:

Bene, Birmingham certamente non era l’unico posto “al mondo” – essendo nato nel 1949 sono vecchio abbastanza per aver potuto seguire la scena intorno all’Europa a partire dagli anni Settanta dove, all’indomani degli eventi del 1968, stava fiorendo un’analisi critica di Sinistra dei prodotti culturali, soprattutto in Germania e in Francia, ma anche in America Latina. Sfortunatamente, a partire da quel momento, ricordo chiaramente alcune discussioni in cui dichiarare affinità con Arendt funzionava come infausto atto di accusa. ¹⁵³

Con questo commento Žižek conferma la prima metà della tesi di Gilbert («Da una parte, questa è un’osservazione tesa a illustrare un punto generale riguardo il mutevole essere di moda dell’opera di Arendt nelle recenti decadi, da leggere in fretta e mettere da parte velocemente»); [Žižek] la

151. La citazione di Žižek è tratta da, S. Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, Londra 2001

152. Gilbert 2007 (op. cit.), pp 63, 64.

153. Žižek, S., *With Defenders Like These, Who Needs Attackers?*, in P. Bowman e R. Stamp 2007, (op. cit.), pp. 197-254

conferma, tuttavia, come se Gilbert non l'avesse già sottolineata e allo stesso tempo come se [Žižek] *tralasciasse tutto il resto* che Gilbert dice in seguito – *tutte* le osservazioni importanti, l'intera critica essenziale che Gilbert avanza. La risposta di Žižek all'osservazione di Gilbert sul suo incessante polemizzare contro gli studi culturali (*nello specifico*: i *cultural studies* in senso stretto, e non una vaga "scena" intellettuale qualsiasi), ignora la questione centrale della critica che Gilbert sta chiaramente, insistentemente, deliberatamente e inequivocabilmente muovendo.

Il modo in cui Žižek non coglie il punto è molto preciso. Osserviamone le caratteristiche. Per prima cosa: Gilbert ovviamente non sta dicendo che Birmingham era «l'unico posto al mondo» negli anni Settanta. Sta affermando l'evidenza storico-istituzionale che esisteva «soltanto un posto nel mondo in cui si sarebbe potuto partecipare a una 'conferenza sui *cultural studies* negli anni Settanta'».

Gli studi culturali, infatti, come entità disciplinare istituzionalizzata e così denominata – cioè gli studi culturali *in senso stretto*, ciò che si definisce studi culturali – furono così battezzati negli anni Sessanta all'Università di Birmingham, nel Regno Unito. Non fu prima degli anni Ottanta che si diffusero ampiamente attraverso l'istituzione di corsi di laurea, dipartimenti, centri, scuole, conferenze, associazioni, collane editoriali e così via, e non fu prima degli anni Novanta che una rapida evocazione dei *cultural studies* si potesse considerare come forma abbreviata per le tendenze generali delle scene intellettuali interne alle facoltà umanistiche – ossia non prima che *a seguito* della trasformazione istituzionale delle facoltà umanistiche, causata rapidamente, in larga parte, dalla proliferazione istituzionale dei centri e dei luoghi degli studi culturali.

In altre parole, la domanda è la seguente: prima degli studi culturali «in senso stretto» esistevano gli studi culturali «in senso stretto»? Molto in generale, si potrebbe dire di sì, forse, qualcosa di simile. Ma se si volesse rispondere a questo genere di domanda con più precisione o rigore, si dovrebbe dire di no, non proprio, non così come si intendono, e certamente potrebbe solo sembrare che esistessero «gli studi culturali prima degli studi culturali» da una posizione non-auto-riflessiva post-studi culturali. Detto in altro modo: prima che i paradigmi, gli approcci, i temi, gli orientamenti e i discorsi degli studi culturali egemonizzassero la scena intellettuale, avevano forse i paradigmi, gli approcci, i temi, gli orientamenti e i discorsi degli studi culturali già egemonizzato la scena intellettuale?

In precedenza dicevo – in realtà [lo dicevo] nello stesso libro che contiene lo scambio Gilbert-Žižek – che questa tendenza di Žižek a introdurre velocemente qualcosa (sia esso un dibattito, una questione, un'entità o un problema complesso) utilizzando affermazioni generali e sintetiche è sia una forza che una debolezza del suo lavoro.¹⁵⁴ Da un lato, infatti, gli permette di sfoderare velocemente e in forma teatrale qualunque dibattito di lungo corso e attuale. Questo vuol dire che, piuttosto che reinventare la ruota, Žižek dà per scontato che noi sappiamo ciò di cui sta parlando. Dall'altro lato, tuttavia, ciò provoca tutta la violenza concettuale e di rappresentazione di ogni altra spiegazione o rappresentazione riduttiva. Da un lato, dunque, per alcuni questo costituisce parte del fascino del lavoro di Žižek: illustra velocemente polemiche storiche, disaccordi disciplinari e i modi di leggere i filosofi e teorici l'uno contro l'altro. Dall'altro lato, tuttavia, come nell'esempio che Gilbert propone, procede spesso secondo un metodo *del tutto* problematico di *non* lettura, *non* impegno, *non* riflessione e *non* ricerca o scavo per scoprire se le cose stanno come Žižek sostiene che stiano in una rapida sintesi.

In questo esempio, allora, l'osservazione specifica di Gilbert è che, negli anni Settanta, esisteva realmente una scena degli studi culturali, ma non era quella a cui si riferisce Žižek o nel luogo in cui egli la colloca. Da un lato, di nuovo, questo conferma semplicemente che Žižek utilizza il termine *cultural studies* per riferirsi alle tendenze generali o alle formazioni discorsive del discorso di sinistra all'interno delle discipline umanistiche e intorno ad esse – il che ci riporta direttamente alla critica che Gilbert propone sin dal principio, cioè che «questa è una osservazione tesa a illustrare una questione generale ... da leggere in fretta e mettere da parte velocemente». Dall'altro lato, però,

154. P. Bowman, *The Tao of Žižek*, in P. Bowman e R. Stamp, 2007, pp. 27-44.

non affronta affatto la *reale* sfida di Gilbert a Žižek – il mettere in dubbio la (persistente, sbagliata) lettura e rappresentazione dei *cultural studies* data da Žižek, nello specifico la sua insistenza *ad hominem* e *ad nauseam* che ci sia qualcosa di «sbagliato» nei *cultural studies*. In altre parole, se Žižek non si riferisce *mai* agli studi culturali «realmente-esistenti», allora perché si riferisce *sempre* agli studi culturali?¹⁵⁵

Al di là della questione specifica della lettura sbagliata e della diffamazione compulsiva degli studi culturali che Žižek fa da lungo tempo, il motivo principale per cui riporto nuovamente l'attenzione su questo tema è per aggiungere legna sul fuoco che Alain Johnson certamente ha acceso nella sua critica alla teoria della rivoluzione di Žižek. Come vediamo in questi e in altri esempi equivalenti, infatti, Žižek ha una tendenza a utilizzare solo una porzione delle informazioni salienti riguardanti una questione o un'entità, per poi mancare il problema centrale e occuparsi di ciò che si presenta come uno stereotipo ridotto o riduttivo in un'argomentazione generica. Per questo possiamo dire che il metodo di leggere di Žižek sia un modo formalizzabile o esprimibile via formule di lettura sbagliata. E direi che si verifica ad ogni livello: o quantomeno dal livello della frase a quello del libro. Al livello della frase, lo vediamo nella riduzione che Žižek opera del nocciolo essenziale della frase di Gilbert sugli studi culturali negli anni Settanta («C'era soltanto un posto nel mondo in cui si sarebbe potuto partecipare a una “conferenza di studi culturali negli anni Settanta”: l'Università di Birmingham ...»). Questa non è la frase intera, ma è il suo nocciolo essenziale. Žižek la riduce a «Birmingham certamente non era l'unico posto “al mondo”». A livello più ampio, a livello dell'intero libro, lo vediamo nel seguente esempio: Simon Critchley ha scritto una breve prefazione al libro *The Truth of Žižek* intitolata *Perché Žižek deve essere difeso*.¹⁵⁶ Con questo titolo Critchley mostra la sua posizione generosa rispetto all'opera di Žižek (che, come dicevo precedentemente, è rappresentata al meglio nell'affermazione del titolo di Gilbert: cioè il fatto che Žižek ponga tutte domande corrette ma giunga a risposte tutte sbagliate). Nessun altro nel libro, tuttavia, ha affermato di procedere sotto il titolo di Critchley. Era quello di Critchley. Tutti gli altri avevano titoli diversi, eppure ciò che Žižek raccoglie e utilizza nella sua intera risposta al libro è il sentimento annunciato nel titolo di Critchley. Di qui il titolo di Žižek: «Con difensori come questi, che bisogno c'è di detrattori?». Di qui anche un altro problema: nessuno tranne Critchley ha minimamente affermato di essere incline a difendere Žižek. Eppure Žižek procede come se questa fosse la linea di tutti. Nel suo contributo, pertanto, Žižek torna sempre a scherzare con questa supposizione iniziale, come se i suoi critici non stessero attuando la loro dichiarata missione di difenderlo. Per esempio:

Gilbert mi «difende» rimproverandomi per due questioni fondamentali: i miei libri «mostrano un livello di erudizione che sarebbe considerato pietoso persino nel lavoro di un laureando»; e poi, io sarei «uno scrittore il cui metodo è evidentemente male informato, inaccurato e frequentemente ironico riguardo le eredità delle Nuove Sinistre».¹⁵⁷

Inutile dire a questo punto che questi rimproveri in realtà non costituivano affatto le difese di Žižek da parte di Gilbert. C'erano sì alcune questioni su cui Gilbert cercava di difenderlo che, tuttavia, sono piuttosto diverse da quelle a cui Žižek fa riferimento in questo passaggio.

4. Ridere di Žižek

Nel seguire la struttura che tanto regolarmente hanno, si può dire che le argomentazioni di Žižek siano piuttosto simili a delle storielle. Forse, in effetti, questa è un'altra delle ragioni per cui Žižek

155. Ho risposto nei dettagli a questa domanda in diverse occasioni, cfr. Bowman 2006, 2007, 2008. Lo stesso fa Jeremy Gilbert nel saggio di cui stiamo discutendo qui.

156. [NdT] Titolo originale: *Why Žižek must be defended*.

157. S. Žižek in Bowman, Stamp, 2007, pp. 216, 217

piace così tanto. Piuttosto che essere preoccupati come me, Jeremy Gilbert o Alan Johnson delle caratteristiche che Žižek attribuisce a questioni come i *cultural studies*, la *politica*, la *rivoluzione* e così via, presumibilmente altri lettori potrebbero essere più distratti (disinteressati?) e potrebbero semplicemente divertirsi o ridere per il modo che Žižek ha di ridicolizzare problemi sociali così grossi come gli sprovveduti «multiculturalisti tolleranti liberali», i «decostruzionisti postmodernisti» annacquati, gli sventurati «cognitivist e positivist», gli ingenui «nuovi movimenti sociali», le femministe consumiste viziate, i gay e i neri narcisisti oppure qualunque altro termine detestabile che Žižek sceglie tanto frequentemente per disprezzo – termini esecrabili che, vale la pena sottolinearlo, sono quelli tipicamente scelti dal pensiero della destra reazionaria e conservatrice, piuttosto che quelli di ogni sinistra diversa dalle più tiranniche. Certamente, dunque, alcuni potrebbero semplicemente sorridere e di certo il fatto che Žižek ridicolizzi le minoranze e alcune posizioni potrebbe inevitabilmente giungere come una ventata di aria fresca o come un rilascio di una certa pressione annidatasi nei lettori di sinistra, causata dal loro dover sempre mantenere rispetto serio e sobrio verso così tante questioni *degne* per la maggior parte del tempo... Presumibilmente ci saranno anche lettori che interpretano una qualche versione del cliché «è divertente perché è vero». Ci saranno invece altri che credono che Žižek stia semplicemente dicendo le cose come stanno.

Prima di arrivare al problema del prendere sul serio Žižek, forse c'è bisogno di porsi questa domanda: che cosa significa o preannuncia il ridere o l'annuire per qualcosa? Secondo la teoria di Freud, “stare” allo scherzo è la prova di ciò che Freud definisce «conformità psichica di vasta portata». In altre parole, se ridiamo della battuta razzista, è perché siamo razzisti o perlomeno perché siamo stati momentaneamente portati a diventarlo nella misura in cui siamo coinvolti nella pianificazione ed elaborazione della battuta. Nella caratterizzazione dei «motti di spirito tendenziosi» di Freud, infatti, cioè battute sessiste, razziste, oppure ostili ed aggressive per altre ragioni, chi ascolta viene reclutato (interpellato) come co-cospiratore nella ridicolizzazione o nella vittoria sull'oggetto si scherno – un oggetto che, secondo Freud, è in realtà un oggetto di desiderio, risentimento, paura o preoccupazione.¹⁵⁸

In altre parole, il divertimento per la battuta “tendenziosa” deriva da un desiderio normalmente non detto di “ottenere” qualcosa che altrimenti non potremmo “avere”. Pertanto, le bionde vengono rese stupide e di conseguenza colpite simbolicamente perché non si possono “avere” nella realtà; i neri vengono puniti simbolicamente perché non andranno via, ecc. Ogni nostro scoppio di risa segnala il rilascio delle nostre “inibizioni” represses (per usare le parole di Freud). Queste “inibizioni” sorgono dentro di noi (se effettivamente sorgono) non appena qualcuno si china verso di noi e ci dice: “Hai sentito quella della bionda che è andata allo show del ventriloquo?”, o qualcosa del genere. Al sentire queste parole, se l'ascoltatore è stato effettivamente interpellato o reclutato con successo nella scenetta, sorgono tutte insieme certe “inibizioni” e il senso di divertimento, attesa, nervosismo e persino desiderio che ne derivano – perché capiamo che si tratterà di qualcosa di un po' “spinto”, un po' “tabù” – e ci prepariamo, come molle elastiche, a rilasciare tutto ciò in uno scoppio di risa. Come sostenevano notoriamente Adorno e Horkheimer, si sorride sempre quando passa una qualche paura. Ci sono diverse ragioni per cui la paura sorge durante la barzelletta: le barzellette sono cospiratorie, irrispettose, spinte. Abbiamo paura di parlare delle bionde o dei neri perché ci preoccupiamo di essere rimproverati oppure, soprattutto, del fatto che il nostro divertimento per desideri socialmente inaccettabili possa diventare oggetto di rimprovero. Per questo motivo la battuta finale risulta essere una liberazione e un sollievo.

Cosa stiamo accettando, allora, quando ridiamo, sorridiamo o annuiamo alle *visioni della verità* di Žižek per quel che riguarda questo o quell'aspetto del *multiculturalismo liberale tollerante*, quando questo argomento o gruppo è considerato da Žižek come sintomo di una sorta di ideologia malvagia? Forse nulla. Forse infrangere le proibizioni ritenute “politicamente corrette” osservando

158. S. Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Penguin, Londra 1976

che gli stessi esponenti della correttezza politica non sono liberi da pregiudizi (la tolleranza non può tollerare l'intolleranza, per esempio); forse osservare che gli usi e le dimensioni "ideologiche" del mondo verosimilmente degno di "correttezza politica" (il suo uso nella repressione macropolitica della "vera" alterità, per esempio; come quando le regole delle società "tolleranti" vengono utilizzate per criminalizzare le regole e le pratiche di culture e società "intolleranti"); forse divertirsi per questi e altri generi di "critica dell'ideologia" žižekiana non ci renderà necessariamente "oppositori" della correttezza politica in quanto tale. Di certo possiamo ridere di noi stessi ogni tanto e questo non significa che siamo fino in fondo oppositori di noi stessi oppure ostili a noi stessi o alle nostre attività. Dunque forse apprezzare la critica della sinistra, di ciò che è liberale, postmoderno, tollerante, multiculturale, eccetera che Žižek propone non significa che siamo *oppositori* di nulla di tutto questo. Ma Žižek lo è?

Per ripetere le parole di Johnson, la risposta sembrerebbe essere sì. Sembra esserci un'abbondanza di prove nei testi di Žižek che lo dimostrano – specialmente sotto forma di battute, scherzi, aneddoti, diagnosi ("ideologiche") e così via, sebbene ci sia anche prova del fatto che Žižek occasionalmente smetta di sorridere e offra rassicurazioni serie del tipo «ovviamente, non sono contro tutti coloro che può sembrare io abbia attaccato così a lungo fin qui» – in un modo che ricorda i due studenti bianchi nella commedia hollywoodiana *Soul Man* che sono soliti scambiare battute razziste a distanza dai neri prima di rivolgersi velocemente verso di loro dicendo: «Ehi, senza offesa! D'accordo?».

5. Il sintomo asintotico dell'ideologia

Alan Johnson segue un filone nel pensiero di Žižek: la sua teoria della rivoluzione, così come si è sviluppata da quando fu esplicitamente annunciata per la prima volta oltre una decina di anni fa. Johnson interpreta le dichiarazioni di Žižek sulla rivoluzione politica in modo tale da sostenere che ciò che Žižek afferma è allineato al totalitarismo dal punto di vista etico e politico. Dato ciò, aggiungo che il fatto che una parte di pubblico consideri Žižek "uno di noi" vuol dire che i lettori di Žižek, in realtà, non leggano Žižek. Il fatto che ciò che Johnson definisce come lo scandalo delle dichiarazioni politiche di Žižek non sia stato recepito come scandalo dal suo pubblico è il problema che anima il lavoro di Johnson.

L'esistenza o prevalenza di tale non-lettura è scandalosa secondo Johnson perché Žižek viene "letto" molto ampiamente nei circoli intellettuali e accademici da persone che sono in grande maggioranza dichiaratamente democratiche, di sinistra, liberali, progressiste, tolleranti e competenti dal punto di vista teorico. Žižek, infatti, viene letto da critici culturali, ricercatori, studiosi e studenti di cinema, cultura, società, razza, genere, classe, etnicità, soggettività, eccetera – da accademici che lavorano nell'ambito delle tradizioni di studio della sinistra culturale, della politica e dell'identità. Eppure Žižek non nasconde il suo disprezzo per le posizioni di sinistra – che spesso egli condanna per essere patetiche e spregevoli, «rassegnate e ciniche», liberali, tolleranti, decostruzioniste e multiculturaliste. In effetti, Žižek disprezza apertamente le battaglie e i movimenti della sinistra democratica attualmente esistenti e, in modo particolare, l'intera formazione discorsiva e l'orientamento del pensiero e della teoria culturale e politica ad essa associati. Pertanto, così come Johnson dimostra in che misura, da più di dieci anni, Žižek abbia ormai apertamente abbracciato una posizione anti-democratica di rigido volontarismo autoritario, si potrebbe facilmente costruire una lista ancora più lunga delle sue condanne di tutto quello che è associato alla teoria e alla politica della sinistra progressista. Eppure molte persone vicine proprio a quella sinistra sembrano amarlo. Le sue conferenze fanno il tutto esaurito. I suoi libri vanno a ruba – acquistati dalle stesse persone che ci si aspetterebbe che fossero disgustate dalle sue dichiarazioni e condanne. Noi. Perché succede?

Con metodo forense, Johnson mette abilmente a nudo le coordinate principali delle dichiarazioni politiche di Žižek. Mettendo da parte le molte digressioni, gli aneddoti, le “battute”, gli incisi e le diagnosi confuse, le dichiarazioni e le condanne che costituiscono il fulcro dei testi di Žižek (e che certamente aiutano a incrementare la sua popolarità), Johnson rivela la struttura delle dichiarazioni politiche di Žižek: a suo parere si tratta di «blanquismo selvaggio» di tipo totalitario. In altre parole, egli è contrario all’impulso e all’orientamento dominante del pensiero culturale, politico, umanistico e sociale contemporaneo in generale e a quello degli studi culturali in particolare.

Ho già accennato alla peculiarità della situazione attuale in cui da un lato c’è l’enorme popolarità di Žižek nell’ambito degli studi culturali, mentre dall’altro lato c’è il disprezzo manifesto e costante da parte di Žižek per gli studi culturali.¹⁵⁹ Un’altra caratteristica peculiare di questa situazione è che, accanto al fatto che Žižek sceglie quasi regolarmente di criticare aspramente gli studi culturali nelle pagine e nei paragrafi di apertura dei suoi libri e articoli (e che questi libri e articoli sono consumati da persone che lavorano all’interno degli studi culturali o vicino ad essi), esiste un movimento contrario in cui Žižek spesso scrive commenti di sostegno sulle quarte di copertina che affermano ripetutamente che, finalmente, c’è un libro che «riscatta gli studi culturali». Il problema, però, rimane il motivo per cui Žižek rimane tanto letto nell’ambito disciplinare che disprezza così tanto.

La posizione di Žižek rispetto agli studi culturali è equivalente – forse persino strutturalmente identica – alla posizione che Johnson delinea circa Žižek rispetto alla teoria politica. Il suo metodo consiste nel cominciare da una lettura sbagliata, continuare con una caricatura, costruire un binario generico per poi distruggere lo spauracchio chimerico che ha inventato. E tuttavia viene letto. La mia idea è che questo accade perché Žižek si occupa delle “grandi” questioni in modo acceso e sintetico. Žižek si occupa di tutto, dall’Olocausto alla cibertecnologia, dalla politica ai più arcani aspetti della teologia e della filosofia continentale, e spesso lo fa attraverso esempi tratti dalla cultura pop contemporanea e del cinema. Pertanto, per dei lettori abituati a un metodo d’analisi molto più misurato e meticoloso, tutto ciò è piuttosto piacevole. In questo senso, l’effettiva ostilità di Žižek verso gli studi culturali o la politica democratica risulta secondaria rispetto alla vivacità dei suoi testi oppure è qualcosa che si può perdonare perché [Žižek] offre molto di più.

In altre parole, la coerenza fondamentale che sottende al lavoro di Žižek viene tralasciata o perdonata a causa dell’assortimento di esempi interessanti e storielle da lui fornite. Di certo, però, l’orientamento fondamentale, o la tendenza dominante del discorso di qualcuno, *ha importanza*. Di sicuro fa la differenza – ammesso che quel che riguarda la lettura e la scrittura accademica produca una qualche differenza. Di sicuro perlomeno tale perdono o dimenticanza da parte dei lettori indulgenti equivale ad una sorta di lettura sbagliata, non-lettura o lettura parziale. Questo punto di vista spinge Johnson ad approfondire le dichiarazioni di Žižek da lui frequentemente ripetute sull’azione politica: perché di certo ha importanza che tutto ciò stia accadendo nei circoli accademici e intellettuali senza essere chiaramente segnalato per quello che è: problematicamente volontarista, violento, anti-democratico e totalitario.

Offrendoci questa interpretazione, penso che Johnson aggiunga peso ad una crescente risposta [critica] al lavoro di Žižek, di cui mi piace riconoscere che *The Truth of Žižek* è stata una prima pubblicazione importante. Adesso ci sono numerosi esempi di recensioni sempre più critiche a Žižek. Alcune di queste includono la seguente: innanzitutto, Žižek sembra essere preoccupato perlopiù dall’attuale trasformazione “multiculturale” del mondo socio-politico. Da uomo bianco e da accademico, la decostruzione di questo posto di potere sembra essere la sua primaria preoccupazione – di qua il suo malumore contro gli intellettuali LGB, non bianchi, non tradizionali (si veda il contributo di Leigh Claire La Berge).

Un’altra riguarda il fatto che la posizione politica di Žižek non si può distinguere o slegare da una posizione che potrebbe giustificare il terrorismo. Un’altra ancora riguarda il fatto che, come abbiamo visto, nonostante Žižek ponga «tutte le domande giuste», il problema è che lui giunga a

159. Cfr. Bowman 2006.

«tutte le risposte sbagliate». Questo avviene perché, come osserva in modo analogo Johnson (così come hanno osservato altri, tra cui Critchley, Laclau e Chow), Žižek interpreta la realtà socio-politica come se esistesse semplicemente un “corpo politico”, e come se le visioni psicoanalitiche (o i dogmi) riguardanti la soggettività e il comportamento potessero essere collegati direttamente con il mondo macropolitico. Di certo Žižek antropomorfizza e lacanianizza tutto, incluso i processi senza soggetto, ma, nonostante ciò, non interpreta il mondo attraverso un paradigma psicoanalitico coerente. Piuttosto, Žižek utilizza termini e concetti incongruenti, reciprocamente incompatibili e incoerenti che non illustrano in modo nitido e non producono visioni chiare e interessanti così come egli crede e cerca di persuaderci che faccia. Nello specifico, per esempio, Žižek associa Lacan a Marx che poi associa a Hegel, come se tutti loro si adattassero bene l’un l’altro senza alcun residuo o contraddizione. [Žižek] lo fa al fine di produrre una macchina analitica che, a sua volta, produce visioni di verità che un critico culturale virtuoso sa individuare per poter dire la verità al potere. Inoltre, nell’interpretare il suo compito come quello di dire la verità al potere, Žižek presumibilmente si identifica troppo con il potere che è il suo oggetto d’analisi e che forse lui stesso cerca di occupare, diventare o possedere. Se questo sia proprio vero oppure no, certamente sembra essere vero che con i suoi investimenti sulla superiorità del Reale lacaniano, Žižek rivendica il diritto a un registro di verità che a suo parere spazza via tutti gli altri: il *Reale caotico*.

Di certo sembra che sia la coerenza in Žižek a causare tanti problemi. I lettori che cercano di trovare coerenza in Žižek, identificando le tendenze, le reiterazioni e le ripetizioni che popolano i suoi scritti altrimenti pericolanti, oppure provando a seguire la linea degli scenari e delle costruzioni argomentative di Žižek (vedi Valentine 2007 per un esempio eccellente) “rivelano” una posizione žižekiana che è tanto semplice da sembrare caricaturale, oppure si annodano intorno a se stessi. Io colloco il mio lavoro e quello di Johnson nella prima categoria e sono consapevole che questo mi porti ad essere ampiamente suscettibile dell’accusa di cattiva interpretazione.

Lo stesso Žižek ha a lungo sostenuto l’idea che il pensiero stesso che ci dovrebbe essere coerenza è una sorta di fantasia strutturale o di sintomo lacaniano. Da questo punto vista, pertanto, accusare Žižek di incoerenza potrebbe non essere una vera e propria critica. Al contrario, forse riscontrare coerenza potrebbe rappresentare un vero problema. Certamente le interpretazioni che cercano di realizzare una lettura congruente o coerente di Žižek vanno incontro a dei problemi. Tuttavia, *non* cercare di farlo – nonostante ogni tentativo di leggere Žižek sulla base della coerenza o congruenza finisca sempre con la dimostrazione di essere molto suscettibili dell’accusa che non sia una lettura completa, coerente, o congruente, ma piuttosto, nel migliore dei casi, asintotica di una lettura di Žižek – forse potrebbe essere una questione molto più grave.

Trad. *Floriana Bernardi*.

Questo articolo è stato pubblicato in «Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought», vol. 2, n. 1, 2011: Examining the Contemporary Relevance of Marxism. L’autorizzazione alla presente traduzione è stata gentilmente concessa dall’autore.

Soggettività e verità: alcuni concetti inediti

Frédéric Gros



Nel 1981, Michel Foucault tiene un corso sobriamente intitolato *Soggettività e verità*. Questo corso comprende dodici lezioni pronunciate tra il 7 Gennaio e il 1° Aprile 1981. Foucault, nel riassunto che redige di queste lezioni¹⁶⁰, come fa ogni anno, avverte che la sintesi sarà corta poiché l'essenziale del contenuto sviluppato deve essere ripreso sotto forma di libro, nei volumi I e II della sua *Storia della sessualità*. Ciò è in parte vero, ma soltanto in parte. Un certo numero di analisi si ritrovano, in effetti, soprattutto in *La cura di sé*, un po' meno in *L'uso dei piaceri*, in particolare nel capitolo consacrato a Artemidoro e alla sua scienza dei sogni¹⁶¹, in quello consacrato al ruolo

del matrimonio¹⁶², o il capitolo che presenta una lettura rapida dell'*Erôtikos* di Plutarco¹⁶³. Detto ciò, troviamo in questo corso pronunciato nel 1981 un certo numero di analisi inedite, di chiarimenti sorprendenti, sempre con un'incertezza latente. Ignoriamo la ragione precisa per la quale Foucault non le abbia riprese in seguito. Le avrà giudicate, nella sua rilettura, poco pertinenti, inutili, o troppo provocatrici?

Si tratterà, per noi, di presentare solamente due dei punti sviluppati nel corso. Il primo, come viene detto durante le lezioni¹⁶⁴, è un punto di «metodologia generale». Foucault ci ha abituati a proporre, nelle sue prime lezioni, delle considerazioni generali sul metodo impiegato, dei chiarimenti sui presupposti filosofici fondamentali. Essi hanno la peculiarità, nel 1981, di essere relativamente lunghi e insistenti¹⁶⁵. Il secondo punto riguarda l'esposizione di un contenuto storico affrontato, ovvero l'importanza che riveste per Foucault la forma romana del matrimonio (l'invenzione della «coppia») all'interno della storia generale della soggettività. Questa idea nuova di matrimonio è stata concettualizzata e diffusa attraverso le arti del vivere stoiche redatte nel corso dei primi secoli della nostra era (i trattati sul matrimonio, per esempio, di Musonio Rufo, Ierocle, Antipatro, etc...). Questa doppia presentazione dovrebbe permettere di esplicitare un certo numero di concetti inediti: la «sorpresa epistemica», la «finta logicista», ma anche lo «sdoppiamento del sesso» e l'«estrazione del desiderio». Questi due punti (considerazioni di filosofia generale e esposizione degli effetti soggettivi dell'invenzione della coppia), infatti, sono fortemente connessi e sviluppati insieme, essenzialmente nelle ultime quattro lezioni dell'anno, tra l'11 marzo e il 1° aprile 1981.

Occorre notare come i grandi spunti filosofici del corso prendano il la dal problema seguente: come comprendere, o piuttosto descrivere, il rapporto tra un certo discorso filosofico sul matrimonio (quindi un determinato gioco del vero e del falso relativo alla sessualità dell'uomo

160. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, EHESS Galimard/Seuil, Paris 2014, pp. 299-304; (*Dits et écrits*, volume IV, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Éditions Galimard, Paris 1994, pp. 213-218).

161. M. Foucault, *Il metodo di Artemidoro*, in Id., *La cura di sé*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2004, pp.10-22.

162. M. Foucault, *Il ruolo matrimoniale*, in Id., *La cura di sé*, cit., pp. 76-84.

163. M. Foucault, *Plutarco*, in Id., *La cura di sé*, cit., pp. 193-209. [NdC] Per l'opera originale di Plutarco, cfr. Plutarco, *Erotica. Dialogo dell'amore*, La Spiga, Vimercate 1992.

164. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, cit., lezione 11 Marzo 1981.

165. Troviamo questi chiarimenti nelle lezioni del 7 e 14 Gennaio e in quelle dell'11 e 18 Marzo 1981.

sposato nei trattati stoici già evocati), e poi il fatto che s'instauri effettivamente una pratica matrimoniale, la cui estensione è storicamente attestata, come se essa facesse eco alle ingiunzioni stoiche? Esiste quindi un'estensione della realtà della cellula matrimoniale, nel momento stesso in cui essa è idealizzata dai saggi, negli innumerevoli trattati d'esistenza.

Ma non è assurdo considerare questa corrispondenza come un problema? Dobbiamo perfino porre la domanda? È su questo punto preciso che Foucault propone di sostituire allo stupore ontologico, che è alla fonte dell'interrogazione metafisica (perché c'è qualcosa piuttosto che niente?), ciò che egli chiama la «sorpresa epistemica» (perché esiste, a proposito del reale, un gioco del vero e del falso?) che dovrebbe piuttosto rendere possibile una storia politica della verità. È soltanto a condizione di dimenticare questa sorpresa epistemica iniziale che abbiamo potuto porre, come scontata, la questione dell'esattezza (il discorso vero ne dà una versione corretta?), o della provenienza (il discorso vero riflette un reale che gli preesiste, a meno che non lo informi, a meno che non lo sistematizzi etc.?).

Tutte queste interrogazioni costituiscono ciò che Foucault chiama adesso «finta logicista», che consiste nel fare come se il reale fosse la ragione del discorso sul reale. Cito qui un estratto della lezione dell'11 marzo 1981: «Mai il reale al quale si riferisce un discorso, qualunque esso sia, può costituire la ragion d'essere di questo stesso discorso». O ancora: «Non vi è appartenenza ontologica fondamentale tra la realtà di un discorso, la sua esistenza [...] e il reale di cui esso parla». Per dirlo altrimenti, e ritrovare un concetto familiare, il discorso di verità costituisce, in rapporto al reale di cui parla, un «evento». Scrivere una storia della verità, è quindi considerare che il rapporto del discorso vero al reale di cui esso parla deve essere inizialmente pensato come problematico, non-necessario.

Dobbiamo notare che, in queste lezioni del 1981, Foucault preferisce impiegare la formula «gioco del vero e del falso» piuttosto che quella di «regime di veridicità» (che egli utilizza solamente due volte). Effettivamente l'espressione «gioco del vero e del falso» rende più sensibile questo principio d'esteriorità (esteriorità irriducibile del discorso rispetto al reale sul quale verte), che sottolinea la scelta filosofica fondamentale di Foucault. È l'idea che il discorso vero non può in alcun caso essere compreso come istanza di compimento o di autorivelazione del reale. Esso viene in *supplemento* e non in complemento del reale.

Per caratterizzare questo gioco del vero e del falso, troviamo, nella lezione dell'11 marzo 1981, una serie di aggettivi che è importante sottolineare e commentare. Questo gioco del vero e del falso è, dice Foucault, supplementare, inutile, polimorfo e effettivo.

In primo luogo il gioco è «supplementare». Nel manoscritto preparatorio al corso, Foucault parla di «gioco improbabile», espressione che egli non riprende nel corso. Ma, con l'uno o l'altro aggettivo, si tratta sempre di insistere su ciò che abbiamo chiamato il principio di esteriorità del discorso vero. Non vi è alcun rapporto di necessità tra il reale e l'emergenza di un discorso vero che ne rende conto. Il gioco di veridicità non è implicato dall'esistenza del reale. Pertanto, all'interno di una storia della verità, bisogna descrivere degli incontri e delle congiunzioni, piuttosto che seguire il movimento di una deduzione.

In secondo luogo, il gioco di veridicità è «inutile». L'impiego di questo aggettivo è evidentemente sorprendente e vi si coglie una carica provocatoria considerevole. Con questo carattere di «inutilità» si tratta soprattutto di denunciare uno scarto tra delle pretese e dei risultati. Possiamo citare qui due passaggi, il primo estratto dal corso pronunciato e il secondo dal manoscritto preparatorio, per rendere più comprensibile questa curiosa denuncia dell'inutilità del gioco di verità. Nel corso Foucault dice:

Quando si considera il formidabile dispiegamento del gioco del vero e del falso e la scarsa verità effettiva, efficace e utile che l'umanità ha potuto trarre da questo gioco del vero e del falso; quando si confronta il costo di cui c'è stato bisogno, il costo economico, il costo politico, il costo sociale, il costo umano, i sacrifici e le guerre, nel senso stretto del termine,

di cui c'è stato bisogno per questi giochi di veridicità, del vero e del falso; e se si guarda a ciò che è stato il beneficio economico o politico della verità trovata da questo gioco del vero e del falso, la differenza è tale che voi vedete bene come si possa dire, in generale, che a livello della storia umana il gioco della veridicità è constatato molto più di quanto non abbia reso.

L'inutilità svela quindi un carattere di eccesso, di surplus, quasi di spreco. Tradizionalmente la povertà del discorso viene opposta all'abbondanza del reale. Qui si tratta invece di denunciare una sovrapproduzione ed un sovracconsumo di *logos* – per altro non tanto in riferimento al reale, quanto piuttosto rispetto sia alla quantità dei risultati constatati, misurabili, sia, d'altra parte, alle conoscenze constatate ed atte a renderci più efficaci – che tale gioco ha permesso. La produzione e la consumazione di *logos* vero sono incommensurabili rispetto alla sua utilità calcolabile. Nel suo manoscritto preparatorio al corso, Foucault aveva scritto:

Quando si pensa a ciò che è stato fatto per la verità (dalle guerre di religione alle scuole materne) e al poco che si può dire di vero e ancor meno a quello che, essendo vero, ci dà una presa sul reale, possiamo ben dire che il gioco del vero e del falso è stato nella storia umana un formidabile dispendio, un puro dispendio.

In terzo luogo – e questo carattere corregge, anticipandolo, il fraintendimento che poteva generare la denuncia dell'«inutilità» del vero (inutile non significa sterile) – come dice Foucault, questo gioco non è «senza effetto». L'esempio preso nel manoscritto è quello della scienza economica. Non si può dire che essa ci permetta di comprendere la realtà economica, di spiegare le crisi o le evoluzioni, ma essa non smette tuttavia d'informare le pratiche dei politici e degli speculatori. In maniera generale, non è perché il discorso vero dice il vero sul reale che degli effetti storici, politici, sociali sarebbero automaticamente prodotti – il gioco di veridicità produce in definitiva troppe poche verità effettive – ma è perché questi giochi sono connessi a queste pratiche. Qui si trova l'opposizione tra ciò che Foucault chiama il «rapporto sagittale di rappresentazione» (il gioco di verità come riflesso del reale), da una parte, e dall'altra parte il «rapporto latente di connessione» (la connessione di un gioco di verità su una pratica). Il manoscritto su questo punto è ancora illuminante: «È questo inserimento dei giochi di verità nella pratica umana che si fa portatore degli effetti essenziali e non l'apertura di questi giochi di verità sul reale». Questo punto d'intersezione tra un gioco di veridicità e delle pratiche reali è ciò che viene designato come «realtà» o «esperienza», ovvero il luogo dove si articoleranno delle forme di rapporto a sé, delle tecniche di potere e dei discorsi.

Tutte queste proposizioni, insieme di metodologia generale e di filosofia teoretica,¹⁶⁶ provengono quindi da questo semplice inciso in forma di domanda: quando i filosofi stoici propongono, prescrivono il matrimonio, e soprattutto, all'interno del matrimonio, una nuova idea di coppia e nello stesso momento le pratiche sociali attestano dell'estensione affettiva del matrimonio in certi strati della società, bisogna semplicemente affermare che le filosofie non hanno mai fatto che ricalcare e esprimere la pertinenza, al livello di una filosofia morale, di pratiche diffuse e mute? O piuttosto non bisogna interrogarsi sulle condizioni di questa connessione tra un gioco di verità e una pratica?

Si tratta adesso, esplicitando due altri concetti presi da formulazioni misteriose (lo sdoppiamento del sesso e il raddoppiamento di sé su sé), di affrontare una serie di altre tesi che riguardano, questa volta, meno la metodologia generale che il contenuto stesso di questa storia della soggettività e della sessualità di cui Foucault elabora, nel corso del 1981, alcune scansioni storiche, con questi riferimenti essenziali che sono gli *aphrodisia* greci, il *desiderium* romano e la carne cristiana. Nei libri pubblicati (*L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*), per esplorare la sessualità come esperienza, Foucault esamina dettagliatamente, oltre la relazione matrimoniale, anche il rapporto al proprio

166. [NdC] Letteralmente «philosophie fondamentale», quindi «filosofia dei fondamenti». Si ricorda come la nozione di «filosofia teoretica» sia propria del lessico specialistico italiano.

corpo (la dietetica) e il rapporto ai ragazzi (l'erotica). Nel corso *Soggettività e verità*, si trova questa insistenza particolare sulla costruzione stoica del matrimonio, che permette in effetti di segnare un punto di transizione decisivo nella storia della sessualità, cioè la costituzione di un rapporto al sesso come matrice di soggettivazione e di oggettivazione. Siccome queste formule sono astruse adesso si tratta di chiarificarle.

Foucault intende mostrare come, a partire dalla forma romana del matrimonio, si costituisca nell'uomo sposato un'esperienza strutturata da delle forme di rapporto a sé che saranno reinvestite dall'esperienza cristiana della carne. Bisogna riprendere molto velocemente il movimento generale del corso. Foucault si è proposto l'analisi precisa di una serie di testi – i trattati sul matrimonio di Musonio Rufo, di Ierocle, di Antipatro, ma anche l'*Erôtikos* di Plutarco – così come, in definitiva, l'esame attento di alcune poesie di Stazio e delle lettere di Plinio, dedicate alle loro care spose. Attraverso questo studio Foucault mostra come la cellula matrimoniale venga progressivamente descritta insieme come il luogo esclusivo del rapporto sessuale (l'uomo sposato non dovrebbe avere dei rapporti sessuali che con la sua sposa legittima) e come un'unità assolutamente particolare e irriducibile agli altri rapporti sociali, che siano domestici o politici – un'unione affettiva fatta di confidenza reciproca ma anche di compiacenza, di mutua attrazione, d'attenzione, di tenerezza, unione che non si può identificare con altre unità sociali (la casa di nascita, il circolo di amici, l'associazione economica, il gruppo di lavoro etc...). Per designare queste due trasformazioni, Foucault parla dei principi di «localizzazione» degli *aphrodisia* da una parte, e di «insularizzazione» sociale dall'altra.

Prima di andare avanti, bisogna tuttavia precisare due cose. Da una parte, il punto di vista adottato e descritto in questi trattati rimane essenzialmente quello dell'uomo, l'uomo sposato, adulto, cittadino. Malgrado tutto ciò, comincia ad essere considerato, in termini ancora timidi, il punto di vista della donna come soggetto, e non solamente come oggetto, di piacere. Inoltre, questa esplorazione della coppia sposata, quale è proposta come modello dai filosofi stoici o cantata dai poeti latini, si costruisce a partire da un contrasto con la struttura matrimoniale greca classica.

Prima di tutto cosa significa questo strano sdoppiamento del sesso? Possiamo citare qui un passaggio della lezione del 25 marzo 1981: «Vedremo apparire, nel rapporto dell'individuo al suo sesso, una frattura tra l'attività del maschio e lo statuto di virilità». Il padrone della casa, il soggetto sessuale greco classico descritto da Senofonte, o ancora, ben più tardi, da Artemidoro, non ha che un solo sesso. Non esiste per lui che un solo regime di virilità, di *anarôtes*. Essere uomo, manifestare la propria virilità, è, insieme e allo stesso tempo, comandare sulla propria famiglia (la propria moglie, i propri figli, i propri schiavi), amministrare correttamente le proprie ricchezze, farsi ascoltare nelle riunioni pubbliche o negli affari politici (mostrare il proprio coraggio nell'Assemblea o, ancora, in guerra), e poi essere attivo nel rapporto sessuale – che si abbia delle relazioni sessuali con la propria moglie, cosa preferibile, o con uno schiavo, un giovane ragazzo o una prostituta. Detto ciò, per attenersi al rapporto sessuale, avere dei rapporti sessuali con la propria moglie costituisce ancora, senza dubbio, la maniera più razionale, utile e proficua di consumare la propria attività e il proprio seme. Ma, ancora una volta, la coppia sposata resta perfettamente isomorfa alle altre relazioni sociali, segnate da dissimmetrie, gerarchie e una valorizzazione dell'attività – certo un'attività correttamente gestita, ordinata e condotta. È questa valorizzazione, spiega Foucault, che rende difficile l'evocazione del piacere femminile, nel senso che esso è concepito come un piacere passivo o d'abbandono e quindi anticipatamente ignorato nella migliore delle ipotesi e squalificato nella peggiore.

L'uomo romano sposato costituisce una coppia nella quale, precisamente, non si tratta più di comando o di obbedienza, ma di confidenza reciproca, di mutua complicità, di attaccamento simmetrico. Quest'uomo romano, sposato, inserito in una coppia così definita, dovrà, dice Foucault, avere due sessi, che egli nomina rispettivamente il sesso-statuto e il sesso-affettivo. Proprio perché egli riserverà alla sua sola moglie la totalità della sua energia sessuale e al contempo, nel rapporto

sessuale, non si tratterebbe per lui di apparire come un padrone preoccupato d'una affermazione di godimento della sua attività, ma poiché nelle altre relazioni sociali, professionali, amichevoli e politiche anche restando virile e forte, gli sarà vietato di considerare un possesso sessuale con degli individui che, per un altro verso, egli domina socialmente; egli deve, quindi, necessariamente dividere la sua virilità. Il buon marito sarà al contempo il buon cittadino a condizione di questa cesura. Il privato e pubblico, la virilità del buon marito protettore e amante, e la virilità del buon cittadino coraggioso e tenace sono, nel medesimo tempo, separate e complementari. E bisognerebbe dire anche che solo in quanto buon marito che l'uomo sposato può essere un buon cittadino. In altri termini, non si tratta solo di dire che la relazione duale di coppia non può essere sovrapposta alle altre relazioni – non si fa che indicare questo punto, insieme importante e difficile, nella lezione del 25 marzo 1981 – ma anche che l'uomo sposato, in quanto sa mantenere in lui questi due sessi, può assicurare, come dice Foucault, «la continuità tra il sociale e il familiare». Ma egli l'assicura, ancora una volta, in quanto fa da cerniera, in quanto mantiene e riafferma costantemente la cesura tra i suoi due sessi.

Secondo tema quindi dopo lo «sdoppiamento del sesso», ma che non è in definitiva molto lontano: ciò che Foucault chiama il «raddoppiamento di sé su sé», ovvero l'idea di un controllo permanente del proprio desiderio. Si potrebbe partire da un modello assolutamente generico, che sarebbe quello della padronanza: essere padrone di sé come ingiunzione antica generale, forma di perfezione etica. Ma, all'interno di questa padronanza, bisognerebbe ancora distinguere due modelli: il modello classico della dominazione e il modello ellenistico (o stoico) del controllo. La dominazione è un rapporto attivo di padronanza, nella quale si riafferma una superiorità su delle istanze inferiori o subordinate. Padroneggiare i propri dispendi, attraverso una gestione rigorosa, padroneggiare la propria collera contro gli schiavi indisciplinati, padroneggiare i propri piaceri imponendosi una condotta nel bere, mangiare e fare l'amore. In ogni caso, è sempre uno stesso tipo di padronanza che si costruisce come dominazione, affermazione di un rapporto di comando. Bisogna dominarsi, ma la dominazione di sé non è mai altro che la misura data, all'interno di sé, a delle serie plurali e diversificate di dominazione. Il modello stoico impone maggiormente l'idea di un controllo del proprio desiderio come condizione assoluta, primordiale di tutto ciò che si potrebbe pretendere padroneggiare. Siccome esiste, nel cuore della mia identità, questa cesura dei due sessi, io dovrò controllare il mio desiderio: imparare a non desiderare sessualmente che la mia legittima moglie e vietarmi ogni altra prospettiva; tessere delle relazioni sociali o amicali desessualizzate; desiderare una relazione sessuale con la propria moglie senza imporle mai niente che potrebbe assomigliare a un comando gerarchico, etc...

Comprendiamo bene adesso, e questo punto è del resto perfettamente espresso da Foucault nella sua ultima lezione dell'anno, quella del 1° aprile 1981, che questa invenzione della coppia stoica, romana, da una parte redistribuisce largamente i valori del maschile e del femminile (tradizionalmente sovrapponibili alla coppia attivo/passivo), e dà alla donna un ruolo inedito di sostegno. Ma, d'altra parte, questa struttura nuova designa due linee maggiori, di cui Foucault sottolinea l'importanza storica. In primo luogo, per la prima volta, la sessualità diventa, come egli afferma, «una dimensione permanente della soggettività». Foucault dice esattamente: «soggettivazione dell'attività sessuale, o passaggio da una soggettivazione che aveva la forma di atti a una soggettivazione in forma di rapporto permanente di sé a sé». In secondo luogo, questo dispositivo della coppia genera una struttura d'«oggettivazione» del soggetto di se stesso (d'auto-oggettivazione quindi), poiché questo controllo del desiderio suppone una vigilanza costante di sé, la quale certo, Foucault lo riconosce, non prende la forma di una conoscenza sviluppata o di una verbalizzazione analitica, ma di una presenza inquieta a sé che suppone una strutturazione che apre la questione seguente: «ma che ne è del mio desiderio?»

È l'atto di forza di questa ultima lezione del corso del 1981: fare apparire la strutturazione del rapporto a sé sotto la forma dell'indagine sulla verità del proprio desiderio, non immediatamente nel

soggetto cristiano percepito attraverso la paura del peccato veniale, e impegnato negli atti di penitenza e di confessione, ma nel cittadino romano, sposato, che forma con sua moglie una coppia, questa coppia eterosessuale fedele che, per Foucault, fa oscillare la storia della soggettività.

Trad. *Giuseppe Vizzini*

Verità e politica, tra necessità e contingenza.

Arendt con Weil

Federica Giardini



Porre la questione della verità, non sul piano della filosofia ma su quello delle relazioni, apre prospettive meno pacificate o edificanti del previsto. A cominciare da Hannah Arendt che – pur con le sue parole crude sugli effetti devastanti di quella «menzogna enorme» che è stato l'antisemitismo nazista – contesta che vi sia un nesso tra verità e politica, e anzi individua un rapporto che presenta alla stregua di un luogo comune: «Nessuno ha mai dubitato del fatto che verità e politica siano in rapporti piuttosto cattivi l'una con l'altra»¹⁶⁷.

La pensatrice ha in mente la battaglia di Socrate contro i «filodossi» che, in nome della mutevolezza del mondo umano, sono capaci di trattare qualsiasi argomento e di farne materia di persuasione. La replica socratica è quella di porre la filosofia al riparo della mutevolezza, fuori dalla terra di mezzo dell'opinione, che non è né conoscenza né ignoranza, e di distinguerla proprio per la sua ricerca della verità. Una replica che varrà a Socrate la messa a morte da parte della politica. Nel concludere per una eterna inimicizia tra verità e contingenza umana, Arendt sembra trascurare il movente di Socrate, quello cioè di individuare la *legittimità* di un discorso – la sua dignità di essere ascoltato e recepito – per concentrarsi sul dilemma e scegliere l'amore per il mondo, per la politica.

167. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1948), tr. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, p. 29.

Prima di precisare il sentiero percorso da Arendt – che alla questione della legittimità arriva per altre vie – ricordare la grande scena su cui si staglia la sua presa di posizione è utile per aprire la questione della verità a ulteriori articolazioni.

1. Irrealtà e fissità

Nel funzionamento dell'ideologia antisemita nazista, l'immutabilità dell'idea di vero e giusto assume una funzione sinistra: la distanza dalla mutevolezza delle vicende umane, anziché apparire come una garanzia, diventa lo strumento di disprezzo dei singoli, di ciò che può risultare dall'esperienza, di costrizione a vivere in una regione rarefatta. Per riflettere su questo risultato Arendt parte dalla fine: i sopravvissuti ai campi di concentramento tendono a non raccontare quel che è successo loro, quel che dovrebbero dire è difficile da comunicare, tanto si sottrae a un'esperienza condivisibile; di contro, chi li ascolta, raramente prova quell'indignata "simpatia" che suscitano le vittime di un'ingiustizia, anzi, talora la reazione è di sospetto, quasi che chi parla avesse scambiato un incubo per la realtà.

Questi dubbi su se stessi e sulla realtà della propria esperienza rivelano semplicemente quello che i nazisti hanno sempre saputo: che, se si è decisi al delitto, conviene organizzarlo in grande, su scala enorme, inverosimile (...) anche perché l'enormità dei delitti fa sì che agli assassini, i quali proclamano la loro innocenza con ogni sorta di menzogne, si presti più fede che alle vittime, la cui verità ferisce il buon senso (...) Hitler fece circolare milioni di copie del suo libro in cui affermava che per aver successo una menzogna deve essere enorme; il che non impedì alla gente di credere a lui e ai suoi seguaci¹⁶⁸.

Questa capacità irrealizzante, perverte le caratteristiche che Socrate attribuiva alla verità ricercata dalla filosofia. Ha la validità attribuita al cielo delle idee, stelle fisse che orientano l'azione e il valore umano. Nessun movimento è previsto, se non quello del passaggio da una premessa a una conclusione e le contraddizioni che la realtà presenta vengono assorbite e neutralizzate quali stadi da superare: esiste qualche coscienza cui ripugna uccidere degli innocenti? Si tratta di una coscienza che non ha ancora correttamente inteso la vera idea e il vero fine dell'epoca. È sulla base di questo paralogismo che Eichmann può sostenere di aver compiuto il proprio dovere, di essersi fatto orientare dall'idea di ciò che era giusto. Vero e giusto, nell'ideologia nazista, ritornano come risvolto mostruoso delle tesi socratiche.

L'ideologia che procede attraverso l'indottrinamento della propaganda serve a staccare il pensiero dall'esperienza e dalla realtà e, quando organizzata in una visione totalizzante del mondo, pretende per sé una costruzione del discorso logica e scientifica. Chi non aderisce sta contraddicendo se stesso, è questa la costrizione interiore che Arendt individua come il danno più devastante prodotto dall'ideologia. Sottomettendosi alla tirannia della logicità e prestando fede, letteralmente, alla pretesa avanzata dall'ideologia di essere un ragionamento rigoroso e scientifico, l'individuo

rinuncia alla sua libertà interiore (come rinuncia alla sua libertà di movimento quando si inchina a una tirannia esterna) (...) così la forza autocostrittiva della logicità è mobilitata affinché nessuno cominci a pensare, un'attività che, essendo la più libera e pura fra quelle umane, è l'esatto opposto del processo coercitivo della deduzione (...) L'autocostrizione del pensiero ideologico distrugge tutti i legami con la realtà. La preparazione è giunta a buon punto quando gli individui hanno perso il contatto coi loro simili e con la realtà che li circonda; perché, insieme con questo contatto, gli individui perdono la capacità di esperienza e di pensiero. Il suddito ideale del regime totalitario è l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più¹⁶⁹.

168. *Ivi*, pp. 601-602.

169. *Ivi*, p. 648.

Perdere i legami con gli altri, essere chiusi in un rapporto di isolamento tra sé e sé, significa consegnarsi a un'altra scena, quella che non distingue più tra vero e falso, reale e irreale, e che tuttavia ha la pretesa di far tornare tutti i pensieri secondo un unico svolgimento omogeneo e lineare che, anziché avere inizio nella coscienza individuale, viene indotto dall'esterno. L'esperienza singolare, che dovrebbe essere fonte di dubbi e smentite, di fronte a questa chiusura delirante non fa più testo, e viene sostituita da una parola autoritaria che chiede fede.

Derealizzazioni

Sulla povertà, quando non distruzione, del senso di realtà, della distinzione tra vero e falso, insiste un altro testo di Hannah Arendt, dal titolo significativo di *La menzogna in politica*¹⁷⁰. Gli elementi dell'analisi però non si dispongono nello stesso modo che per l'ideologia totalitaria. In questo testo la pensatrice affronta l'atto del mentire in una società che è formalmente organizzata in un ordine democratico, quella statunitense. L'episodio che occasiona il testo è la pubblicazione da parte del «New York Times» dei cosiddetti *Pentagon Papers*, nel 1971. Questi documenti illustravano le valutazioni e strategie del governo americano nel corso delle guerre nel Sudest dell'Asia, in Corea e in Vietnam e intervenivano a dare appoggio documentale a un'opinione pubblica che già sapeva dell'esito della prima e contestava ampiamente lo svolgimento ingiusto della seconda.

Il punto di partenza dell'analisi non è tuttavia una piana indignazione a fronte di tale inganno, tutt'altro. La tradizione ci racconta come la politica richieda discrezione, quando non segretezza, nel caso di decisioni cruciali, perché la retorica non abbia presa sugli astanti a discapito delle questioni in gioco¹⁷¹. Ma il commento al nascondimento delle reali valutazioni politiche su quelle guerre nasce da una prima constatazione positiva: mentire equivale a negare la realtà, negare la realtà può essere il modo per immaginare che potrebbe essere altrimenti, e dunque per aprire alla libertà, a un dare inizio a qualcosa che prima non era contemplato. Senza la libertà mentale di

dire «sì» o «no» non solo ad affermazioni o proposizioni delle quali possiamo dichiararci in accordo o in disaccordo, ma alle cose che sono date, al di là di ogni accordo e disaccordo, ai nostri organi percettivi e cognitivi, nessuna azione sarebbe possibile, e l'azione è per l'appunto la materia di cui è fatta la politica¹⁷².

Come si concilia questo passaggio argomentativo con l'imputazione all'ideologia totalitaria di aver deportato i singoli in una regione dove non si poteva più distinguere il vero dal falso? Le osservazioni da avanzare seguono due ordini diversi. Innanzitutto, negare la realtà, là dove è un atto che apre uno spazio di libertà e di azione, non significa negare la sua esistenza, ma negarne la necessità - il «così è e non potrebbe essere altrimenti» - significa negare l'equivalenza tra fatti e destino.

In secondo luogo va precisato *chi* usa la negazione della realtà. Quelli apparentemente più innocui - all'epoca del testo Hannah Arendt risiede negli Stati Uniti - sono gli esperti governativi in *public relations*. Le pubbliche relazioni sono una forma di pubblicità, niente di più, legata alla nascita della società dei consumi e caratterizzata da un bisogno disordinato di merci. Il danno che producono consiste nel fatto che non hanno a che fare con la realtà ma con la materia altamente manipolabile delle opinioni, dei bisogni indotti, della disponibilità a comprare e credere. Nel loro ambito di menzogna non vi è dunque limite alle invenzioni ma, non avendo a che fare con fatti reali e concreti, non hanno

170. H. Arendt *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon Papers»* (1972), a cura di O. Guaraldo, Marietti 1820, Genova-Milano 2006.

171. *Ivi*, p. 9.

172. *Ivi*, p. 11.

tuttavia il potere di impedire di volere e agire altrimenti.

Diversamente va con gli autori dei *Pentagon papers*, i *problem solvers* che sono chiamati dal governo ad analizzare e trovare soluzioni per i problemi di politica estera. Uomini molto sicuri di sé, per posizione, educazione e risultati, e dunque abituati a vincere, rivendicano per sé intelligenza, razionalità e un'esibita ostilità a ogni forma di sentimentalismo, salvo poi essere innamorati delle loro analisi teoriche. Ritroviamo a questo punto lo sprezzo per la realtà così come è, la sua *contingenza*, che si esprime in formule dalla pretesa di scientificità che dovrebbero dire la verità sulle azioni da condurre.

2. Quando vero e falso sono costruiti

Difficile però mantenere la distinzione compiuta da Arendt tra chi manipola un piano secondario della vita comune – i bisogni indotti, la ricerca della spettacolarizzazione dei fatti, i comportamenti di consumo – da uno dove la manipolazione plasma una effettiva realtà parallela. Dopo una lunga stagione di verifica degli esiti realizzanti, performativi, degli atti linguistici, i tempi sembrano piuttosto orientarci alla riedizione delle tesi che da Calicle arrivano a Foucault passando per Nietzsche.

L'opinabile ovvero verità e giustizia

Il *Gorgia* si conclude con le tesi di Calicle che, proclamando il suo disprezzo per la filosofia, inefficace negli affari umani e nel conseguimento della felicità, compie un atto di brusco realismo: inutile stare a discutere su cosa sia giusto o meno e quali siano i legislatori e le leggi adatte a questo scopo. La realtà è del tutto diversa, il giusto coincide con gli interessi dei più forti e, una volta constatato questo, non serviranno né retorica né filosofia, sarà ben più utile dedicarsi alla vita attiva, alla politica, che può fornire potere e ricchezze, mezzi per il conseguimento della felicità¹⁷³.

La smentita più brutale alla vocazione ateniese per la giustizia viene infatti da un episodio della guerra del Peloponneso che oppose Atene e Sparta e gli alleati dell'una e dell'altra. Tucidide lo racconta nel passo noto come *Dialogo tra gli Ateniesi e i Meli*¹⁷⁴. Parola, politica, giustizia e guerra si giocano nella contrapposizione degli Ateniesi ai Meli e la ribellione dei secondi si conclude con una carneficina – gli Ateniesi uccidono gli uomini e riducono in schiavitù donne e bambini. È da notare come i Meli contestino le stesse circostanze in cui si svolge quello che non è già più un colloquio alla pari, in cui le ragioni avanzate sono già pregiudicate dalle circostanze: «la guerra è già qui, non prossima ma presente. Vediamo infatti che voi stessi sedete come giudici di quanto verrà detto»¹⁷⁵; insomma, è già decisa una disparità di peso tra le parole che verranno dette. La replica degli Ateniesi è di un realismo alla Calicle:

consapevoli entrambi del fatto che la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare (*lógos*) umano, solo quando si è su una base di parità, mentre, quando vi è disparità di forze, i più forti esigono quanto è possibile ed i più deboli approvano¹⁷⁶.

Il *lógos* invocato non è il ragionare secondo verità, e nemmeno usare gli argomenti convincenti della retorica: quando vi è disparità di forza, il piano della ragione e della parola, prima ancora che

173. Cfr. Platone, *La Repubblica*, I, 337a-339a.

174. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V, 85-113.

175. *Ivi*, 86.

176. *Ivi*, 89.

inizi il confronto, è già attribuito. Ai vincitori. La ragione del più forte diventa così legge, giustizia sancita dal successo, e si tratta di una legge che riguarda tutti gli esseri umani: anche se i più deboli protestano, è solo per via del momentaneo svantaggio della loro posizione. La parola diventa mera aggiunta, superflua nel determinare l'esito del confronto, già deciso su una scena che linguistica non è. Se accettiamo il disinganno su cui ci ha instradato Nietzsche¹⁷⁷ e che Foucault ha precisato¹⁷⁸, dobbiamo allora ritenere che, quando si tratta di giustizia, la verità è solo il travestimento retorico e concettuale della parte che ha avuto la meglio? Oppure, viceversa, dobbiamo pensare, con Hannah Arendt, che in politica la verità non può avere luogo, o si rifugerà nello sdegno per la mutevolezza degli affari umani oppure uscirà sconfitta dall'esercizio del potere e delle sue sanzioni? La verità sarebbe insomma impotente e il potere sarebbe destinato a essere ingannevole?¹⁷⁹

3. E la verità, allora?

La fecondità della tesi di Nietzsche per procedere oltre impotenza e nichilismo si trova nella sollecitazione a indagare le condizioni e le circostanze in cui sono nati e si sono consolidati verità e valori. Questa fecondità si sviluppa in due direzioni: da una parte, le questioni della politica sono sottratte al campo della conoscenza dogmatica e della retorica; essendo in gioco il corpo, non di opinioni si tratta, bensì di espressione di esigenze, urgenze, di stili di vita; dall'altra, i valori non sono più considerati nella loro fissità, ma alla luce della loro genesi, storica e sociale.

Il chi del vero

Concentrandosi sulle dinamiche che precedono e costituiscono il discorso socialmente accettato, sulle condizioni e circostanze entro cui emerge la distinzione tra dicibile e indicibile, tra vero e falso, tra bene e male, assumere che la verità non esiste in sé ma è debitrice di ciò che accade su un'altra scena, non conduce dritto alla conclusione che tutto è lecito per i forti. Al contrario, recupera per lo sguardo l'incredulità nei confronti dei valori costituiti, così da poter individuare nella storia i momenti in cui l'interesse di una parte prevale per poi ammantarsi della retorica del giusto e del vero e presentarsi come l'unica realtà legittima e dunque vera. Seguendo i testi di Arendt, ecco che incontriamo Simone Weil, non solo là dove la cita espressamente sulla revisione strumentale e scienziata della verità¹⁸⁰, ma soprattutto quando perora la superiorità della causa dei vinti. Arendt afferma infatti che la ricerca della verità

ha una lunga storia; la sua origine, in modo caratteristico, precede tutte le nostre tradizioni teoriche e scientifiche, compresa la nostra tradizione di pensiero filosofico e politico. Penso che si possa far risalire al momento in cui Omero scelse di cantare le imprese dei troiani non meno di quelle degli achei¹⁸¹.

Simone Weil torna sul tema della giustizia, dell'equità di parola e di giudizio su vincitori e vinti, per constatare che «a malapena ci si accorge che il poeta [dell'*Iliade*] è greco e non troiano»¹⁸². Tale

177. Friedrich W. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in Id., *Verità e menzogna*, a cura di S. Giammetta, Rizzoli, Milano 2009.

178. M. Foucault (1971), *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.

179. H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., pp. 29-30.

180. Arendt, *Vita activa* (1958), tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 278.

181. Arendt, *Verità e politica* (1961), in Ead., *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 75.

182. S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza* (1951), in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. M. Harwell, C. Campo, Borla, Torino 1967, p. 39.

equità non è significativa per l'imparzialità che dimostra, bensì perché – in una certa risonanza con quanto dice Arendt – si rifiuta di cancellare i fatti e le azioni di una parte solo perché è stata vinta. I vinti, dire la verità su cosa ne è stato di loro, significa sottrarsi alla Storia che «non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi»¹⁸³. Con un accento opposto alle conclusioni di Nietzsche, Weil ci propone un approccio che ricorda quello genealogico: ritrovare, saper ascoltare la fragilità al di là della parola e delle rappresentazioni convenzionali con cui l'umanità vincitrice ritrae se stessa e le proprie azioni.

Nell'includere i vinti nella scena, o meglio, nel processo che va costituendo la verità, Arendt insieme a Weil non invitano a relativizzarne il valore. Al contrario, danno una serie di indicazioni perché non sia né ipostatizzata, né considerata impossibile. Prima indicazione è considerare la verità come iscritta in un campo relazionale, in un campo di forze che diversamente distribuisce l'accesso alla parola che descrive e seleziona la realtà. In altri termini, ricercare sempre nell'enunciato che si pretende vero, il *chi di quell'enunciato* e il suo posizionamento nel campo di forze.

L'amore per la contingenza

Arendt, si è visto, constata che menzogna di Stato e ideologia hanno un tratto in comune, il disprezzo per i fatti: se la prima li manipola o li sopprime, la seconda li conosce ma intenzionalmente e sistematicamente li nasconde. Le verità consegnateci dai fatti, risultanti dal vivere e dall'agire insieme, costituiscono la fibra stessa della politica e sono fragilissime. Quando la politica come esercizio del potere

attacca la verità razionale, oltrepassa per così dire «la propria sfera»; al contrario, quando falsifica o cancella i fatti, esso dà battaglia sul proprio terreno. Le probabilità che la verità di fatto sopravviva all'assalto del potere sono veramente pochissime (...) Fatti ed eventi sono cose infinitamente più fragili degli assiomi, delle scoperte e delle teorie (...) essi accadono nel campo perpetuamente mutevole degli affari umani, nel cui flusso non vi è nulla di più permanente della permanenza, per comune ammissione relativa, della struttura della mente umana¹⁸⁴.

La decisa scelta di Arendt a favore del mondo umano, della verità fragile che vi può avvenire e della resistenza al potere quando questo la vuole negare o cancellare, ci consegna allora alla conclusione che la contingenza – pur rispettando la mutevolezza che caratterizza l'ambito umano – sembra non poter mai aspirare ad essere né falsa né vera? L'alternativa non è questa. È necessario ridefinire, stavolta, cosa sia la politica: per amore del mondo e dell'esperienza – così stravolta dalle ideologie totalitarie – Arendt ci consegna una politica che non coincide con il potere, le sue istituzioni, il suo esercizio. Piuttosto, riprendendo in modo originale il pensiero di Aristotele, la politica è la condizione umana stessa e di questa ha le caratteristiche: nascere, dare inizio a qualcosa di inedito, essere per e insieme ad altri¹⁸⁵.

Insieme a questa ridefinizione della politica, la pensatrice ci consegna infine una ridefinizione della parola dotata di valore politico – della parola che avviene come parola legittima – parola degna e capace di essere ascoltata: non la parola persuasiva e seduttiva del retore di fronte a una folla di insipienti e passivi, non la parola violenta o coercitiva del politico nel trattare i conflitti con altri stati e altri popoli, bensì la parola dotata di autorevolezza che è vincolante per altri, pur lasciandoli liberi; parola che è più di un consiglio e meno di un ordine, nell'essere pronunciata porta a un aumento della realtà per chiunque la pronunci, la ascolti, ne partecipi¹⁸⁶.

183. S. Weil, *La prima radice* (1942-1943), tr. it. F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1954, p. 95.

184. H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 35.

185. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 648.

186. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità* (1954), in Ead., *Tra passato e futuro*, tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 132 e 167.

L'attenzione al necessario

Simone Weil, che partecipa anch'essa agli eventi traumatici e devastanti dell'epoca – seguirà le vicende postirivoluzionarie dell'Unione Sovietica, parteciperà alla Guerra civile in Spagna e alla seconda guerra mondiale – abbraccia invece in modo assoluto l'istanza della verità, legandola alla dimensione vitale della necessità, e allontanandosi così dalle considerazioni di Arendt sull'immaginazione e sul mentire, quale capacità tutta umana di negare l'esistente e dunque aprire lo spazio per un nuovo inizio. Non è però la necessità della logica, dei giudizi veri in quanto svolti secondo procedure argomentative corrette, si tratta della necessità che coinvolge l'essere, la vita per intero: «E' solo la necessità che mette a contatto lo spirito con la verità»¹⁸⁷, con la necessità delle costrizioni materiali. È in *La condizione operaia* che Weil infatti racconta della sua esperienza in fabbrica e di come questa l'abbia tolta dalle illusioni, riportandola a percepire l'autentica condizione umana. E' nell'esperienza concreta, corporea e materiale del mondo, delle relazioni umane, che la necessità genera una conoscenza vera: «La verità non si trova mediante prove, ma mediante esplorazione. Essa è sempre sperimentale. Solo la necessità è altresì oggetto di esplorazione»¹⁸⁸. La verità è così calata interamente nella vita umana che, tuttavia, è costantemente lacerata dalle contraddizioni della sopraffazione e della violenza. Saper giudicare secondo verità significa allora saper vedere le contraddizioni necessarie dell'umano e saper agire di conseguenza, secondo giustizia.

Weil sa però anche leggere l'aria del suo tempo e, analogamente ad Arendt, si accorge che i tempi non sono favorevoli alla conoscenza del necessario:

l'utilità ne ha preso il posto, poiché l'uomo dirige immediatamente i suoi sforzi verso un qualche bene. Ma allora l'intelligenza non ha più qualità per definire quest'utilità, né per giudicarla, ha solo il permesso di servirla¹⁸⁹.

L'immediatezza dell'azione che mira al proprio fine, toglie il tempo dell'attenzione. Contrariamente ad Arendt, per Weil è attraverso la letteralità che si può arrivare alla realtà, disfacendosi di illusioni interiori o indotte dall'esterno:

Metodo per comprendere le immagini, i simboli, ecc. Non tentare d'interpretarli, ma fissarli finché la luce sgorga. E questo perché *si deve temere di diminuire la loro realtà illegittimamente* (...) In generale: metodo per esercitare l'intelligenza, che consiste nel guardare fissamente. (...) Applicazione di questo metodo per discernere il reale dall'illusorio. Nella percezione sensibile, se non si è sicuri di ciò che si vede, ci si sposta tenendo fisso lo sguardo (ad esempio si fa il giro) e il reale appare. Nella vita interiore, il tempo prende il posto dello spazio. Con il tempo si è modificati, e se attraverso le modificazioni si conserva lo sguardo orientato su una certa cosa, alla fine l'illusione si dissipa, il reale appare¹⁹⁰.

Le due pensatrici condividono l'amore per la realtà, nel comune assunto che è attraverso e vicino alla realtà che può sorgere la verità. Questa, per Weil, ha bisogno di un tempo entro cui possa svolgersi l'attenzione e possa formularsi un giudizio. Ma, se per Arendt questo giudizio sarà sempre mutevole perché propriamente umano, Weil manifesta la consapevolezza che non è possibile porsi in una regione che sia al riparo dalle contraddizioni umane, dalle inclinazioni alla sopraffazione e alla violenza. Per conseguire giustizia e verità l'unica via è dunque quella di una sperimentaltà estrema: quella che impedisce che tutto sia dicibile, che interrompe il falso ragionamento basato su false premesse, che ci inganna per la sua coerenza interna, che ci salva dal cancellare la memoria.

187. S. Weil, *Quaderni* (1951-1956), a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993, vol. IV, p. 156.

188. *Ivi*, p. 169.

189. S. Weil, *Sulla scienza* (1966), tr. it. M. Cristadoro, Borla, Torino 1971, pp. 171-172.

190. S. Weil, *Quaderni, cit.*, vol. II, pp. 292-293.

Questa «prova sperimentale» non mira alla sanzione, non parla la lingua della colpa o della malattia ma è quella che determina, nella memoria collettiva, la posizione delle vittime e dei responsabili di ingiustizia. E, in aggiunta, va sottolineato quanto sia, non postura individuale e di coscienza, bensì sempre guadagnata in una posizione e in un processo relazionale, che ha per effetto un *aumento della realtà*.

Verità e politica in Althusser: genesi di una problematica (1947-1956)

Fabio Raimondi

Pochi si accorgono dei vuoti, ovverosia delle cose

(P. Volponi, *Corporale*, 1974)

Il rapporto tra verità e politica è una costante della filosofia di Althusser. In questo saggio mi concentrerò, senza pretese di esaustività, sul periodo, poco studiato ma non per questo poco importante, che va dalla tesi di laurea su Hegel (1947), discussa dopo due anni dal ritorno dalla prigionia nei campi di concentramento tedeschi (cfr. *Journal de captivité*) e un anno prima di iscriversi al Partito comunista francese (cfr. Moulier-Boutang), fino al 1956: l'anno del XX Congresso del Pcus. Un intervallo decisivo per capire Althusser che, nel laboratorio di quegli anni, traccia i confini del proprio campo problematico ed elabora alcune categorie della propria filosofia.



1.

Asse portante della problematica entro cui Althusser misura il rapporto tra verità e politica è l'ipotesi che si possa costruire una *scienza della storia* e che, per farlo, sia necessario «pensare un trascendentale “dopo Hegel”» (cfr. Rametta, 111-113)191.

Secondo Althusser, Kant e Hegel non sono riusciti, per motivi diversi, a liberarsi del «trascendentalismo», facendo sfociare le loro filosofie nel campo dell'ideologia¹⁹². I due esiti, però, sono molto diversi tra loro. Mentre «il criticismo di Kant si era costituito come filosofia trascendentale partendo da un insanabile dualismo tra soggetto e oggetto, spirito e storia, lo “scadimento” (*déchéance*) della filosofia hegeliana a ideologia riapre necessariamente il problema del dualismo, della separazione tra pensiero ed essere, concetto e verità: riapre insomma il problema del trascendentale» (*ivi*, 111). All'interno, però, di un nuovo campo di pensabilità, perché il concetto che aveva interiorizzato la storia, in particolare quello dello Stato (cfr. Althusser 1947a, 208-214), è stato travolto proprio dalla storia che aveva incorporato. Per «pensare un trascendentale “dopo Hegel”», allora, il pensiero deve «assumere la storia come nuova dimensione del trascendentale, di un

191. Questo saggio, chiaro e puntuale, mostra anche la rilevanza del rapporto pieno/vuoto per capire la filosofia di Althusser sin dai suoi inizi.

192. Kant perché «il *Sollen* è saturazione immaginaria di una realtà che manca»; Hegel, perché, pur cercando il «pensiero di un contenuto che non fosse escogitato dal soggetto, ma scaturisse temporalmente dal divenire effettivo della storia», non è riuscito a superare «la conservazione di un contenuto che, nella negazione, si mantiene tale e quale» (cfr. Rametta, 96-102). Se «il merito di Kant è aver dato all'ideologia la coscienza di sé come ideologia, quello di Hegel [è] aver liberato il significato dell'ideologia e averle assegnato la sua verità, cioè averla distrutta compiendola» (Althusser 1947a, 229 n. 56). Cito riportando il numero di pagina dell'originale e poi quello della traduzione italiana, se disponibile.

trascendentale che non potrà più essere monopolio della filosofia», benché erediti da Hegel «i frammenti che *risultano dalla decomposizione del suo sistema*, [...] *la scienza da un lato e la politica dall'altro*» (Rametta, 111-112).

Marx compare, a questo punto, come il nome del nuovo trascendentale, che Althusser abbozza nelle pagine finali della sua tesi. La lettura althusseriana di Hegel, giusta o sbagliata che sia – e sulla quale comunque bisognerà cominciare a lavorare analiticamente, perché è un aspetto di capitale importanza – arriva alla conclusione che «la struttura totale del mondo reale non è la circolarità o, almeno, poiché la totalità non è compiuta, la circolarità non è in atto: può essere pensata come la verità, [ma] non è la realtà presente». Verità e realtà non coincidono, come la politica mostra. Esito che porta Marx a ritenere preminente la «totalità storica concreta, [quale] condizione *a priori* di ogni impresa. [Ed] è questa totalità condizionante che dà un senso all'attività rivoluzionaria come alla ricerca scientifica» (cfr. Althusser 1947a, 216-217).

Tale risultato chiarisce la natura del «trascendentalismo kantiano» e, nello stesso tempo, lo supera, perché il «trascendentale politico o scientifico è, al contempo, *a priori*, essendo la condizione di ogni evento, ma anche *a posteriori*, poiché *non è dedotto (déduit) ma trovato (trouvé)*» (l'ultimo corsivo è mio). In altri termini, «la necessità della struttura oggettiva dell'*a priori* scientifico o marxista» – cioè politico – «somiglia a ciò che i fenomenologi moderni chiamano una “necessità di fatto”». Di qui, il «paradosso della natura delle categorie kantiane», non sfuggito a Hegel: «le categorie della logica trascendentale», essendo «estratte dalla tavola dei giudizi», sono «*trovate*» anziché pensate, che non significa dedotte. Nel momento in cui Kant subisce «il carattere empirico del contenuto della logica trascendentale» non è in grado di «riconoscere che l'*a priori* [è] *a posteriori*» (*ivi*, 217) e, dunque, non è in grado di «pensare la realtà di un trascendentale empirico, l'*a-priorità* dell'*a posteriori*, ossia, letteralmente, [...] la circolarità hegeliana»; ne fosse stato capace, non avrebbe «abbandona[to] la struttura del trascendentale, ma il suo carattere assoluto, la sua eternità, [e avrebbe] pensa[to] il tempo non solo come una forma *a priori*, ma come l'elemento di ogni forma»; avrebbe, cioè, pensato «la storia» (*ivi*, 218).

Dove non riuscì Kant, riuscì Hegel. Se, infatti, «interpretando liberamente il suo pensiero», ossia indipendentemente dalla lettura di Kojève, che Althusser aveva in buona parte seguito¹⁹³, si rinuncia «alla fine della storia e all'eternità dei significati, cioè alla circolarità assoluta del reale», allora «la storia diventa l'*elemento* generale in cui abbiamo il movimento e la vita, il trascendentale concreto». Se la filosofia di Hegel è aperta e non chiusa¹⁹⁴, allora,

poiché la storia non è finita, non c'è logica trascendentale eterna, ma in ogni istante una struttura storica articolata che domina il mondo come un *a priori* e lo condiziona. La realtà della storia risiede, a questo livello, nel carattere dialettico della struttura che condiziona gli eventi, ma, in cambio, è da essi trasformata. La totalità storica è un trascendentale concreto e dialettico, una condizione modificata dal suo condizionato.

Per questo, la «“logica trascendentale” delle scienze cambia nel corso della storia per effetto delle acquisizioni della scienza» e la «struttura economico-politica che condiziona l'azione rivoluzionaria è a sua volta modificata da essa» (*ibid.*).

Resta la questione dell'omogeneità (o disomogeneità) tra «l'essere della totalità storica» e «la

193. Recensendo l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Kojève, Althusser, pur lodandolo, ne evidenzia i limiti, perché Kojève esamina «la negatività hegeliana nel suo aspetto soggettivo» trascurando «deliberatamente l'aspetto oggettivo»: evidenzia cioè «il divenir-Sostanza del Soggetto», ma non «il divenir-Soggetto della Sostanza» (Althusser 1947b, 249).

194. È questo «il problema dello statuto di Hegel nel nostro mondo [...], dove, da un lato, la verità hegeliana oltrepassa il suo statuto puramente ideologico, e, d'altro lato, la realtà hegeliana rifiuta di riconoscere l'ideologia hegeliana come la sua verità» (Althusser 1947a, 216). Se verità e realtà coincidessero, il sistema sarebbe chiuso; se non coincidono, è aperto, e questo significa che la ragione, proprio perché libera (Spirito), non può che concepirsi ideologicamente. Nel «dualismo tra verità e realtà» (*ibid.*), o comunque nella loro schisi, l'apertura è consentita dall'ideologia. Libertà e ideologia non si escludono.

struttura della ragione trascendentale»; e anche in questo Hegel ha «aperto la strada», perché ha mostrato una «verità fondamentale: che non c'è ragione fuori dalla comunità di coscienze, che si affrontano nella lotta e nel riconoscimento» (*ivi*, 218-219). Detto in termini anti-kantiani, Hegel ha mostrato che *la ragione non è una facoltà, ma una struttura che emerge dalla storia, dai conflitti reali che la muovono. La ragione, «dominata dalla totalità umana [e] dal mondo delle coscienze nei loro rapporti concreti», è la posta in gioco della politica: «in senso lato, è la struttura concreta dell'interdipendenza umana». Per questo, «la conoscenza della storia non è [...] esteriore alla storia; [...] la temporalità non è una categoria o una forma; [...] ogni pensiero, che stabilisca l'Io come forma trascendentale senza concepire la totalità concreta che condiziona ogni discorso razionale, è un pensiero astratto». Se, a questo punto, «il trascendentale» va concepito «come ragione», esso è «la ragione organica della totalità storica data, cioè un elemento della struttura umana del mondo» (*ivi*, 219): non assoluto, quindi, ma sempre contingente e congiunturale, limitato.*

Eccoci al punto, allora. Se «lo “scadimento” (*déchéance*) hegeliano ci rigetta nel trascendentalismo [...], il trascendentale che condiziona *a priori* l'attività (teorica e pratica) dell'uomo ha ormai conquistato la sua natura: è la totalità storica concreta, [...] elemento fondamentale e totalità significante». Questo si deve a Hegel, che identifica così «la natura razionale di questa totalità con la natura della totalità umana» (*ibid.*).

Da questa verità, però, Hegel non «ricava la conseguenza maggiore: dire che la totalità umana storica è la totalità di riferimento e la condizione *a priori* di ogni attività umana, è una verità tanto astratta e vuota quanto lo sarebbe, in Kant, il dominio dell'Io trascendentale senza la tavola delle categorie» (*ivi*, 219-220).

Con un'analogia piuttosto ardita, a questo punto, Althusser colloca Marx al centro della problematica, perché ha fornito «la tavola delle categorie umane, interne alla struttura fondamentale della totalità umana, che governano il nostro tempo. *Il Capitale* è la nostra analitica trascendentale». L'analogia con Kant va intesa in un «senso molto ampio: poiché la ragione è la coscienza di sé della totalità umana, la struttura sociale determinata è la condizione *a priori* di ogni attività umana» (cfr. *ivi*, 220).

Marx, però, pur consapevole che la produzione scientifica dipende dall'apparato industriale, la «totalità economica del mondo», ossia dallo «sforzo operaio dell'umanità» e dalla «sua struttura», ha solo *indicato* le condizioni effettive che la consentono. Il Marx del *Capitale* (e non solo il giovane Marx) non è sufficiente: «resta da compiere un lavoro enorme di ricerche epistemologiche per stabilire la tavola delle categorie scientifiche moderne» – ossia le forme della pensabilità odierna degli oggetti scientifici – e, al contempo, tale «inventario» non serve a nulla se non si chiarisce la «relazione delle categorie epistemologiche con le categorie economico-sociali che le comandano». A uno «stato embrionale», le ricerche marxiste sembrano condurre «a una concezione della scienza dominata dal carattere umano dell'appropriazione scientifica». Se Kant aveva insistito sul fatto che «l'esperienza» alla base della conoscenza, era la «*nostra* esperienza, ma non [aveva detto] quale fosse la natura di questo *nostra*», la concezione marxista della scienza contemporanea tende a «riprendere questo *nostra* e a pensarlo come la sua natura dominante: l'essere della scienza sarebbe, dunque, storico e non naturale, e l'oggetto della scienza sarebbe sottomesso al dominio delle categorie storiche» (cfr. *ibid.*).

In questo quadro, Althusser ritrova «l'ambiguità kantiana del *dato* della sensibilità. La natura non esiste allo stato puro ed è data solo con l'apprensione (*appréhension*)¹⁹⁵ umana, che è storica [...], e tuttavia, le categorie scientifiche non esauriscono il dato naturale, poiché senza di esso il loro uso sarebbe vano. Ciò che si ritrova in questa ambiguità non è che la contraddizione,[dovuta allo]

195. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, l'apprensione è l'attività dell'immaginazione quando sintetizza il molteplice fenomenico (cfr. Kant 1781, 176/665); nella seconda edizione, invece, è un momento sintetico che genera la «composizione del molteplice in un'intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di essa (come fenomeno)» (Kant 1787, 154/151).

scadimento hegeliano, tra realtà e verità» (*ivi*, 221). Il problema, dunque, è che, *dal punto di vista scientifico*, Marx, nel *Capitale*, non si è liberato della contraddizione hegeliana.

Dal punto di vista politico, invece, le cose vanno meglio, perché nel «mondo politico» si raggiunge e si tocca «la struttura fondamentale della totalità umana», ed è lì che «si gioca il destino del nostro tempo». Secondo Marx, «il trascendentale era la storia» e, dunque, essa non poteva essere pensata «al di fuori del *contenuto concreto* della totalità storica dominante». In questo modo, emerge «la struttura economico-sociale della società capitalistica, [che risulta] una totalità contraddittoria, in cui delle categorie economiche dominano il puro molteplice (*pur divers*) della materia umana». Contrariamente a Kant e a Hegel, Marx non pone «la totalità categoriale come eterna», anzi la concepisce «come dialettica, cioè modificata dal molteplice stesso che la condiziona»; egli conserva, infine, «all'interno della contraddizione l'evidenza dell'unità concreta delle categorie e del molteplice nel lavoro concreto». In altri termini, «la dialettica categoriale consente l'avvento dell'unità immediata del lavoratore e del suo prodotto, unità che si compie al livello della diversità» (cfr. *ibid.*). La dialettica marxiana è la figura logica del *conflitto*. L'ipotesi formulata da Althusser, allora, è che

tutto lo sforzo rivoluzionario potrebbe essere considerato come la riappropriazione (*reprise*) delle categorie economiche da parte del molteplice della materia umana, cioè come la presa di possesso del trascendentale tramite l'empirico, della forma tramite il contenuto. Per questo il movimento marxista è un materialismo – vuole la dominazione della materia – ma è anche un umanismo, poiché questa materia è una materia umana che lotta contro forme inumane (*ivi*, 221-222).

Se così fosse, «l'azione rivoluzionaria [potrebbe] concepire, almeno formalmente, l'avvento della totalità umana riconciliata con la propria struttura» (*ivi*, 222), in una sorta di inversione del processo dello Spirito hegeliano, che sarebbe il processo della materia verso la comprensione delle forme che essa stessa produce. Tuttavia, «non siamo nella limpida circolarità della verità hegeliana, ma in un mondo concreto in cui i significati sono nascosti (*enveloppées*) da realtà concrete»:

l'avvenire è, per noi, nei movimenti segreti del contenuto presente; siamo presi in una totalità ancora oscura, che dobbiamo portare alla luce.

Far emergere la «struttura spirituale del mondo post-hegeliano», dunque, non significa «ristabilire uno schema definitivo» (*ibid.*): sia perché ogni inversione del pensiero hegeliano ne confermerebbe la forma (la libertà assoluta della ragione), sia perché è la contraddizione tra la forma e il «sempre giovane» contenuto storico (*ivi*, 59), che sbriciola la prima in infinite e incompatibili forme.

2.

Da qui, Althusser comincia la propria avventura filosofica, iniziando a chiarire alcuni aspetti del proprio pensiero in direzione dell'erosione progressiva della nozione di trascendentale, fino alla sua scomparsa, senza che questo implichi la fine della scienza e della possibilità di arrivare a verità¹⁹⁶. In

196. Nel 1950, Althusser dedicò un saggio alla ripresa e alla ricezione di Hegel in Francia dagli anni Trenta in poi: un modo per fare, anche se in modo deterministico, una breve storia della filosofia francese borghese e della sua dipendenza dalle lotte politiche in atto, come accade quando legge il passaggio da Kant a Hegel, l'avvicinarsi «dei maestri (*maîtres*)» quali punti di riferimento filosofici, corrispondere al passaggio «del capitalismo [...] dal liberalismo all'imperialismo». Althusser legge l'hegelismo non solo come ambivalenza dell'«ideologia borghese» nei confronti di Hegel, attestabile già dall'Ottocento, ma, soprattutto, in «rapporto con lo stato “avanzato” dello sviluppo della crisi [economica] e l'avvento del fascismo». Usando in particolar modo «gli aspetti reazionari della filosofia hegeliana», che però non la esauriscono, come argine verso la classe operaia, la «filosofia borghese “trova” in Hegel [...] i miti di cui la borghesia ha bisogno per armare e disarmare le coscienze in una lotta disperata». Essa, dunque, torna a Hegel “contro Marx”, producendo un “*revisionismo di carattere fascista*” (cfr. Althusser 1950, 253, 258-259, 264). Il testo è

due brevi testi del 1953, Althusser, seguendo Lenin, ma non solo, precisa in questo senso alcuni punti chiave:

a) Se il marxismo fosse la realizzazione dell'hegelismo (fine dell'alienazione e della storia), esso perderebbe «la sua pretesa scientifica» per diventare «l'incarnazione di un ideale [...] utopico» e, dunque, ideologico, perché saturazione immaginaria di un vuoto¹⁹⁷ o concetto di una soluzione immaginaria, come il *Sollen* kantiano e il Sapere Assoluto hegeliano. Se, invece, il marxismo vuole essere «una scienza», allora le «contraddizioni teoriche» in cui si imbatte non sono quelle dell'hegelismo e «delle sue pretese filosofiche, ma quelle della realtà stessa, di cui si propone lo studio scientifico e la soluzione pratica» (1953a, 17). Il «materialismo storico» è la «scienza della storia» o «scienza dello sviluppo delle società» (cfr. *ivi*, 18), che Marx ha fondato, ma non compiuto.

b) In quest'ottica, il ruolo e il significato della «dialettica» (materialismo dialettico) mutano: se «la dialettica è la forma più avanzata del metodo scientifico» (1953b, 11), allora «non può essere metodo di scoperta [e] di ricerca se non esprime la struttura della realtà conosciuta dalla scienza». Ma la realtà storica post-hegeliana non è passibile di alcuna sintesi e, dunque, è necessario un lavoro di continua ridefinizione della dialettica, come mostrano i tentativi di Stalin, che elimina la «negazione della negazione», e di Mao, che introduce la distinzione tra «contraddizione principale» e «aspetto principale della contraddizione» (*ivi*, 12). Non c'è un'unica dialettica, un'unica norma della relazione e del conflitto, perché non c'è un Tutto omogeneo. Da un lato, quindi, la ragione hegeliana è ideologica, perché presuppone un Tutto che non c'è; dall'altro, la conoscenza scientifica è assoluta, perché relativa a *parti* (senza un Tutto), a *regioni* dell'essere.

c) Per evitare fraintendimenti, Althusser precisa che il «materialismo marxista rifiuta di assimilare il pensiero alla materia e accorda alla coscienza un ruolo molto importante nella storia». Questo materialismo non è una «metafisica della natura, che ricostruirebbe il mondo partendo da un elemento materiale considerato come una sostanza assoluta (atomo, corpo, materia), [non è cioè] un “Sapere Assoluto” in cui la materia terrebbe il ruolo dell'idea hegeliana». Il *materialismo marxista* è diverso dall'idealismo e dal «materialismo volgare» per l'importanza attribuita alla nozione di *pratica*, «perché è la pratica che costituisce, di fatto, l'origine e il criterio di ogni verità» (cfr. *ivi*, 13):

questa posizione, che non si confonde col pragmatismo, esclude dunque radicalmente ogni questione sulla “possibilità della conoscenza”, cioè ogni filosofia trascendentale. Dicendo

interessante di là dalla ricostruzione storica, perché mostra che Althusser, per certi aspetti, è ancora preso in una filosofia della storia, che imputa alla borghesia e, soprattutto, che ha ancora una concezione dell'ideologia (filosofia) come sviluppo intenzionale della menzogna politica – i «filosofi borghesi *fabbricano* la verità» (*ivi*, 263) – atta a giustificare il potere delle classi dominanti.

197. Secondo Hyppolite, ad esempio, Marx non sarebbe sfuggito a questa prospettiva, perché «ha voluto realizzare l'impossibile *Idea* del comunismo», rimanendo così un «idealista» (cfr. Althusser 1950, 263-264). Una critica serrata all'idea di Marx come filosofo della storia e dell'alienazione è svolta da Althusser nella lettera a Lacroix, proprio partendo da Hyppolite. Il primo aspetto è liquidato dicendo che «Marx non ha mai parlato di “*fine della storia*” e *assolutamente nulla* nella sua opera ci permette di attribuirgli questo pensiero». Hegel invece ne parla, «almeno nella *Fenomenologia*», a causa del movimento dello Spirito che per conoscersi deve uscire da sé. Di qui, la necessità dell'alienazione in Hegel, ma non in Marx: ecco il secondo aspetto. Mentre in Hegel «l'alienazione [...] è l'esistenza della Coscienza assoluta di sé nell'esteriorità o nell'oggettività della Storia e della Natura» e, dunque, «non è l'“alienazione” dell'uomo, [che è solo] una parte, un momento di questa alienazione della coscienza assoluta di sé», in Marx, al contrario, «l'alienazione» è quella «del proletario del 1848» e, quindi, «tutt'altra cosa dal contenuto dell'alienazione hegeliana», perché «in Marx, la storia non è l'*alienazione* di non so quale coscienza assoluta di sé (né a maggior ragione della natura); la storia è il prodotto dell'attività degli uomini, della loro attività totale [...], *la produzione della propria vita da parte dell'uomo*». Quando Marx parla di alienazione, in definitiva, si riferisce alla «parte della storia che, a un certo punto, è carpiata all'uomo che la produce»: l'alienazione non è altro che il «plusvalore». La «fine dell'alienazione», dunque, «secondo Marx, consiste nel restituire all'uomo che fa la storia, l'intera parte della storia che fa, ossia la sua esistenza storica reale» (cfr. Althusser 1949-1950, 297-301).

che il fatto della pratica contiene ogni questione sul diritto della conoscenza, essa rifiuta ogni riflessione filosofica che voglia arrivare alla verità, compresa la verità di questo fatto, cercando un fondamento di diritto di là da questo fatto. A questo livello, la sola riflessione rigorosa, conforme alla verità che vuole raggiungere, non può che esprimere la realtà di questa pratica che dà vita alla verità. *Le tesi del materialismo, dunque, non fanno che esprimere e sviluppare coscientemente le implicazioni della "pratica spontanea" delle scienze, caso particolare della pratica umana.* Questa pratica implica il confronto di due termini, uniti in unità profonda, l'idea (o la coscienza) dello scienziato (o degli uomini) – e la realtà esterna. Questo confronto comporta sia il *riconoscimento del primato della realtà esterna sull'idea o sulla coscienza*, che, nella pratica, si regolano su di essa, e il *riconoscimento dell'oggettività delle leggi stabilite da questa pratica, attraverso la scienza* (ivi, 14; cors. miei).

Non c'è pragmatismo perché ciò che conta non è solo la *funzionalità* della conoscenza e non c'è filosofia trascendentale, perché non c'è ricerca delle condizioni di possibilità e validità (garanzie di diritto) di *ogni* conoscenza. Il materialismo marxista si occupa di un tutto concreto e limitato (un caso singolo), di cui mira a cogliere la verità specifica non attraverso l'imposizione di schemi logici ritenuti veri (Hegel), ma, si potrebbe dire, ricavando la norma del fatto dal fatto stesso; norma che sarà tale solo quando coinciderà completamente col fatto studiato. Questo materialismo porta a coscienza, cioè a verità (concetto), la pratica empirica spontanea degli scienziati, senza bisogno di schemi trascendentali che facciano della conoscenza scientifica e del suo metodo un universale, come se il modo di procedere delle scienze fosse identico per tutte.

È qui presente la lezione di Bachelard, secondo cui la conoscenza scientifica si ottiene attraverso una serie di approssimazioni (e, dunque, di fallimenti) che possono produrre, a un certo punto e non necessariamente, un risultato definitivo (entro una certa problematica, definita dall'uso di certi strumenti di misurazione, dai concetti disponibili ecc.), e che, dunque, può sempre essere rimesso in discussione. Tale risultato, quando si produce, consente di identificare il *pensiero* e la *realtà* a esso esterna, da cui inizialmente dipendeva, rendendoli indiscernibili.

d) Le scienze usano un metodo dialettico (rapporto conflittuale tra idea/coscienza e realtà esterna), mai schematizzabile definitivamente perché non rinvia a «condizioni di possibilità ideali e nemmeno, di fondamento in fondamento, a uno sguardo (*visée*) originario», ma coincide con la pratica reale degli scienziati, col loro *lavoro*:

la pratica, che è l'origine e il criterio di ogni verità per il marxismo, e che "contiene" la questione gnoseologica, non è un fondamento di diritto, nel senso idealistico del termine, della tesi materialistica. Il fatto della pratica non rinvia a un diritto originario, ma alla propria genesi reale. È qui che il materialismo si oppone radicalmente a ogni filosofia trascendentale. [La pratica] non è l'immediatezza di un atto o di una struttura, ma la propria genesi reale, [e la] pratica scientifica, che ne è l'elaborazione più astratta, può essere definita solo attraverso il suo sviluppo reale, cioè attraverso la sua storia. È questa storia che definisce "i limiti che la pratica ci assegna" riguardo alla "verità oggettiva che ci possiamo aspettare", [perché] la conoscenza suscettibile in una data epoca è sottomessa alle forme determinate della pratica esistente.

Una concezione che non sfocia nel relativismo o nello storicismo assoluto, perché «*all'interno di questi limiti storici le verità acquisite nella pratica sono assolute (non c'è verità al di fuori di esse)*» (cors. mio). *La verità è assoluta solo se relativa*; è questo che rende manifesto «l'«adattamento» progressivo degli uomini, nella loro storia, a una natura inespugnabile in perpetuo sviluppo» (cfr. ivi, 15) anche grazie alle conoscenze che l'uomo consegue e che la modificano.

L'idea hegeliana che c'è scienza solo del Tutto è respinta, dato che: 1) la scienza c'è solo del non-Tutto (per civettare con un'espressione lacaniana degli anni Settanta), perché il Tutto essendo ideologico produce solo una conoscenza ideologica e, dunque, una «falsa coscienza»; 2) la storia è un non-Tutto specifico che deve essere conosciuto con un metodo (dialettico) specifico; 3) questo

materialismo non sfugge al «dogmatismo metafisico» hegeliano «per cadere in un nuovo dogmatismo scientifico» o positivismo: «la storia della conoscenza non costituisce, tanto quanto le altre scienze, un nuovo “Sapere Assoluto”, [perché] non contiene “l’essenza assoluta” della pratica attuale, ma ne è la scienza, che, come tale, è contenuta in una pratica attuale e nel suo sviluppo».

e) Essendo assoluta *perché* relativa, la conoscenza scientifica richiede una «teoria materialistica della conoscenza», che

non è la “scienza delle scienze”, né “una scienza al di sopra delle altre” (Jdanov). Essa *non è un corpus di principi da cui si possono, per deduzione, ricavare delle determinazioni scientifiche*, capaci di sostituirsi alle verità che le scienze scoprono (*ibid.*; cors. mio).

Questa teoria, al contrario, «rifiuta di sostituirsi alle scienze» e dice che «il materialismo è verificato dalle scienze», intendendo con ciò che «il materialismo è verificato [a] attraverso le scienze e [b] nelle scienze». Nel primo caso, il materialismo è verificato «praticamente», perché le scienze «progrediscono solo sottomettendosi sempre [...] all’istanza della realtà»; nel secondo caso, invece, il materialismo è verificato perché le scienze mostrano: i) «che le forme inferiori dell’esistenza (ad esempio i corpuscoli fisici) fanno a meno delle determinazioni delle forme superiori (della libertà, ad esempio)»; ii) «che le forme superiori dell’esistenza (esistenza biologica, coscienza) nascono dallo sviluppo della loro struttura (*infrastructure*), [le loro] condizioni fisico-chimiche, biologiche e sociali. In questo modo il primato della realtà si trova verificato a due livelli, attraverso le scienze e nelle scienze. È il doppio avvolgimento (*double enveloppement*) (del progresso delle scienze nei principi del materialismo e di questi principi stessi nella realtà scoperta dalle scienze) che permette di comprendere il carattere filosofico e scientifico del materialismo» (cfr. *ivi*, 16).

f) Riassumendo, il materialismo marxista, storico e dialettico, scientifico e filosofico, implica, innanzitutto, «la critica della filosofia come pura “teoria”, pura “interpretazione” [...] dispensata dal sottomettersi al criterio della pratica e della verifica» (*ibid.*).

In secondo luogo, comporta «la critica di ogni dogmatismo scientifico» o positivismo, perché «il primato della realtà implica che una teoria scientifica non esaurisca la realtà, ma resti sempre “approssimativa”. Il materialismo ricorda alla scienza e alla pratica umana i loro limiti (non trascendentali ma storici), impedisce [...] la fuga interessata nella filosofia (o nella religione), e comprende la crisi delle scienze e della storia non come una “divina vittoria” dello Spirito, ma come un momento nello sviluppo reale delle scienze e della storia». Terzo, implica «il rifiuto di ogni formalismo astratto. Il materialismo richiama ogni scienza alla sua origine reale: il mondo che gli uomini trasformano. Nessuna scienza può, né nella sua storia né nel suo oggetto, riprendere in se stessa la propria origine, costituirsi in mondo chiuso, definito esaurivamente da regole interne. Il materialismo rinvia ogni scienza e ogni attività alla realtà da cui dipendono, anche se questa dipendenza è mascherata attraverso mediazioni numerose e astratte: le matematiche tanto quanto la logica, l’estetica tanto quanto la morale e la politica». In conclusione, «l’obiettivo del materialismo è salvaguardare lo sviluppo infinito delle scienze e con esso tutta la “vivente pratica umana” (Lenin), preservarle da ogni dogmatismo e da ogni idealismo richiamandole alla loro realtà fondamentale» (cfr. *ivi*, 17).

Se la scienza è sempre in via di approssimazione, pur potendo conseguire risultati assoluti all’interno di una problematica definita (storicamente e teoricamente) – risultati relativi alla problematica, ma assoluti in essa – allora l’ideologia, che non è sempre la stessa, non è eliminabile, neanche nel comunismo, come Althusser ripete spesso.

3.

Tenuto presente che la conoscibilità scientifica della storia è, per il marxismo, una delle principali questioni politiche, bisogna adesso considerare l'analisi althusseriana del saggio di Ricoeur critico dell'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire* di Aron¹⁹⁸.

Aron è accusato di aver affrontato la domanda «una scienza storica è possibile?» cercando la risposta «fuori dalla scienza, [...] a livello dell'esperienza corrente», «in un oggetto storico che egli *costituisce al di fuori di ogni approccio scientifico* e che presenta del tutto naturalmente come la “verità della storia”», che risulta «composta di un fondo di esperienze immediate, rinforzate con nozioni filosofiche»: in questo modo, «Aron rifiuta l'idea vuota di una scienza possibile della storia in nome di una metafisica della storia, che si è costruito *a priori*» (cfr. Althusser 1955, 18-19). Diversamente da Kant, che si poneva il problema della conoscibilità della storia guardando «alla razionalità effettiva della scienza esistente», per cui «non aveva alcun senso parlare di “conoscenza” di un oggetto qualunque, al di fuori delle condizioni stesse dell'oggettività» – elemento importante indipendentemente dalla «forma ideale nella quale [Kant] concepiva queste condizioni», perché comunque «le concepiva, e partendo dalle scienze esistenti» – Aron ritiene di poter decidere dell'esistenza di una scienza della storia comparando «l'idea di questa scienza possibile con il preteso oggetto *sconosciuto* di questa storia»; un oggetto «costituito come una cosa in sé, fuori da ogni apprensione oggettiva (*appréhension objective*)»¹⁹⁹. Atteggiamento che riporta al periodo pre-critico (cfr. *ivi*, 19).

Ricoeur ha mostrato però che «il livello della storia non è quello dell'esperienza immediata, che la storia come scienza non è né può essere una resurrezione del passato, che la scienza storica è una *conoscenza* della storia». Solo «a questo livello è possibile ritrovare nella storia una razionalità “della stessa specie” di quella delle scienze naturali [o] scienze sperimentali (che sono [...] teoriche perché sperimentali)» (*ivi*, 20).

Il punto più alto della critica di Ricoeur ad Aron sta nella «distinzione *tra buona e cattiva soggettività*» (*ibid.*). Lo sforzo di Aron è di tipo soggettivistico (cfr. *ivi*, 18), fondato sul ricorso all'esperienza immediata del soggetto, al suo vissuto, «il tutto rivestito da concetti filosofici che consacrano il carattere “equivoco”, “inesauribile” (*inépuisable*), “complesso” e “plurale” della storia» (*ivi*, 19); per lui «non ci sono oggettività né razionalizzazione della realtà storica se non retrospettive»: la sua è «una teoria ideologica della scienza storica»; perché, anche se «i fatti (almeno alcuni [...]) possono essere talvolta descritti, se certe strutture possono esser fatte emergere e lette nel reale», ciò dipende dalla «fatalità delle “scelte” filosofiche» e dalla «volontà» dello storico, cioè dalla sua «ideologia» (cfr. *ivi*, 20). Non è certo la nottola di Minerva che Aron evoca; più prosaicamente, siccome «la complessità e l'[equivocità] della realtà [...] impediscono radicalmente ogni unificazione teorica [...] lo storico fa una scelta (in cui trova grandezza e consolazione): sceglie il senso del proprio passato, si dà *a priori* una teoria che è quella del suo popolo, della sua classe, quando non è quella del suo umore». In questo modo, la storia è «traduzione di interessi, passioni, anche nobili, preferenze filosofiche»: è «ideologia» o, come dice Ricoeur, «cattiva soggettività», o ancora, come diceva Hegel, condannandola, «storia riflettente» (cfr. *ivi*, 20-21).

Questo è il punto più alto dell'accordo di Althusser con Ricoeur. Se «la scienza storica si costituisce oltrepassando il livello dell'immediatezza e dell'ideologia», significa che «l'ideologia deve essere uno degli oggetti della storia scientifica e che, per costituirsi scientificamente, la storia deve oltrepassare il livello della coscienza immediata, che è l'ideologia, e mostrarsi capace di

198. Cfr. P. Ricoeur, *Objectivité et subjectivité en histoire*, «Revue de l'enseignement philosophique», III, 5-6, juin-septembre 1953, pp. 28-43.

199. La locuzione «apprensione oggettiva» rimanda a Kant (cfr. 1787, 226-242/201-217) e si riferisce alla possibilità di stabilire una relazione di causa-effetto o anche solo di successione tra percezioni.

produrre anche una teoria delle ideologie, per sfuggire alla loro influenza e, quindi, alla propria degradazione» (*ivi*, 21, anche n. 17).

Althusser comincia poi a distanziarsi da Ricoeur. Riprendendo la differenza tra «buona e cattiva soggettività», che egli traduce in «teoria scientifica e ideologia», si chiede «quale sia il criterio che consente di distinguer[le]» (*ibid.*). La questione ruota attorno al ruolo che, per Ricoeur e Althusser, ha la «verifica» e al loro diverso modo di intenderla. Contro il soggettivismo di Aron, Ricoeur pensa, in accordo con Althusser, che sia possibile una conoscenza oggettiva della storia, ma ciò che lo distingue «da un'epistemologia marxista» è il fatto di ritenere che «la pratica dello storico racchiuda in se stessa la ragione dell'oggettività e della scientificità della storia» (*ivi*, 22).

Althusser rimprovera a Ricoeur di aver così concepito la verifica in modo «puramente interno» alla pratica dello storico, elevando la sua «coscienza» di bravo e attento studioso a «misura dell'oggettività della storia», in relazione alla capacità di spiegare in modo razionale e coerente «il maggior numero possibile di fenomeni»; in sostanza, è la volontà dello storico che, mossa da un'intenzione d'oggettività, deve tradursi in una «condotta d'oggettività». Rispetto ad Aron, Ricoeur ritiene che la «scelta» da parte dello storico della «teoria» con cui conoscere la storia non sia «empirica», ma «trascendentale», alla maniera di Husserl, e che questo dia «alla storia una dignità», perché la protegge dal «soggettivismo volgare e dallo psicologismo» (cfr. *ivi*, 22-23).

Secondo Althusser, però, l'intenzione d'oggettività è insufficiente a produrre una conoscenza scientifica della storia, poiché: a) è tutta interna all'operazione storica medesima; b) è affetta da formalismo. Serve, invece, una «teoria generale dell'oggetto» storico (*ivi*, 23) che, dovendosi distinguere da un discorso ideologico sulla storia, richiede un «criterio sicuro» che la definisca e la differenzi da quest'ultimo; criterio che non può essere in alcun modo relativo al «mestiere» dello storico (cfr. *ivi*, 24).

Un discorso che assomiglia allo strutturalismo di Lévi-Strauss, dal quale Althusser prenderà sempre le distanze, perché è la teoria generale di un oggetto che serve a trovarlo nella realtà; per cui: i) quando lo trova, esso non può che corrispondere a quello delineato dalla teoria; ii) per trovarlo è necessaria la *verifica* sul campo.

Una precisazione a questo punto. La teoria è un prodotto della ragione, che però non è quella cartesiana di Lévi-Strauss né quella hegeliana. In Althusser, lo vedremo a breve, la ragione è esplosa, grazie a Hegel che, con la sua filosofia della storia (cioè col suo *preteso* sapere storico, che in realtà è ideologico), ha confermato e invalidato, al contempo, l'idea della ragione come Spirito e, dunque, come assoluta libertà. Se, infatti, «la storia universale [...] è la rappresentazione (*représentation/Darstellung*) dello spirito nel suo sforzo di acquisire il sapere (*savoir/Wissen*) di ciò che esso è (*de ce qu'il est/was er an sich ist*)» (Althusser 2006, 142; cfr. Hegel 1840, 31/17), allora lo Spirito più dimostra la propria libertà (confermando l'idea), più dimostra di non comprendere (e quindi di non sapere) ciò che esso è «in sé» (invalidando l'idea), perché la forma con cui cerca di comprendere tale libertà è inadeguata rispetto alla libertà stessa che esso è in sé. Se il contenuto è sempre giovane, la forma, al contrario, è sempre troppo vecchia o, peggio, eterna: se non è «il corpo dello spirito, ma la sua essenza interna, la *libertà*, la presa di coscienza di sé della libertà, che diviene il motore definitivo della storia», allora «la vera storia è quella di questa presa di coscienza: la *storia della filosofia*, cioè la storia della presa di coscienza della *ragione eterna che muove la storia*» (Althusser 2006, 152).

Proprio questo, però, impedisce la saldatura tra ragione e storia, perché la ragione può pensare molteplici regimi d'ordine razionale, le filosofie (cfr. Gueroult), ma non può pensare una loro sintesi. Se l'esito della filosofia hegeliana è la dimostrazione logica che la ragione è libertà assoluta, allora la ragione è incomponibile con *una* forma, perché non è *Una*. Inoltre, poiché la storia si dimostra, nei fatti, incompatibile con la ragione, significa che è portatrice di una razionalità più ampia di quella della ragione come Spirito, anche se include quest'ultima al suo interno come suo caso particolare.

Detto questo, torniamo al problema della verifica. Come si può *verificare* una teoria della storia, distinguendola così da un discorso ideologico? Con l'«esperimento», che qui, come nelle «scienze naturali», segue al «ciclo dell'osservazione, dell'astrazione e della teoria» e che, in questo caso, coincide con «l'esperienza quotidiana degli *innumerevoli effetti* ricavati dalle acquisizioni teoriche» (cors. mio). Ne segue una tesi «scandalosa»: «*la storia [...] non può essere una scienza se non è sperimentale*» (Althusser 1955, 24)²⁰⁰, alla quale Althusser fa seguire delle considerazioni che, per quanto provvisorie e brachilogiche, sono importanti.

A) L'obiezione che la conoscenza storica non può essere sperimentale, «presuppone il vecchio schema aristotelico, secondo il quale c'è scienza solo di ciò che si ripete».

B) Ci può essere «verifica di una teoria in una realtà che si trasforma» – e dunque *non* si ripete – solo «*se la teoria è [...] una teoria della trasformazione della realtà*».

C) Il «marxismo, teoria generale dello sviluppo delle società, contiene in sé l'esigenza e il momento dell'obbedienza alla pratica della storia reale», perché è «*la storia reale che opera la "critica" fondamentale* tanto alle intenzioni soggettive degli individui quanto alle teorie generali che rendono conto del divenire delle formazioni sociali». Di qui due corollari: C1) Il marxismo è, «al contempo, il prodotto e la teoria di questa “critica della storia attraverso se stessa”». C2) È la «“critica” esercitata dalla realtà che ha condotto Lenin a rettificare la tesi di Engels sulla possibilità, per il proletariato, di prendere il potere nel quadro della democrazia borghese. È la “pratica” della Rivoluzione del 1905 che gli ha ispirato la teoria sul potere dei “soviet”», ad esempio.

Tornando a Ricoeur, Althusser conclude che egli, «per aver cercato solo nella pratica dello storico il fondamento dell'oggettività e per aver ridotto tale pratica a una “intenzione d'oggettività” vuota», non ha «potuto far emergere il “criterio sicuro” [di distinzione] tra ideologia e teoria scientifica», ripiombando in una posizione che, almeno nei suoi esiti concreti, assomiglia a quella di Aron (cfr. *ibid.*, anche n. 25).

Nella terza parte del saggio (cfr. *ivi*, 25-31), infine, Althusser insiste sul fatto che Ricoeur, pur avendo posto correttamente il problema della conoscibilità scientifica della storia – bisogna partire dall'oggettività e non dalla soggettività, perché è con riferimento alla prima che si genera la seconda – finisce per disattendere il compito quando, invece di definire «l'oggettività al suo vero livello, quello della teoria specifica e della verifica», riempie l'«oggettività vuota [con] determinazioni trascendentali» proprie della soggettività, cioè della coscienza, come il «giudizio d'importanza» (*ivi*, 25). In questo modo, Ricoeur «*costrui[sce]*, fuori dal campo della scienza, la *verità* dell'oggetto, di cui la scienza insegue [...] la *conoscenza vera*» (*ivi*, 27) e, così facendo, cade nella posizione pre-critica definita da Kant, perché «*costruisce*, fuori dalle condizioni stesse della conoscenza oggettiva, una verità, una cosa in sé, che sostituisce alla conoscenza effettiva». Il «malinteso», in cui cadono anche gli «spiriti migliori» risiede, secondo Althusser, in «un'attitudine contemplativa, che “attende” dalla scienza una sorta di riproduzione, di ri-animazione, di ri-presentazione, o piuttosto di ri-presentificazione del reale stesso, nella sua immediatezza» (cfr. *ivi*, 29), per poi notare che ciò non accade e precipitare nell'idea che la storia sia inconoscibile, sfuggente, irrepresentabile.

È la stessa situazione dei «cartesiani» di fronte al «*secondo sole*» degli «astronomi»: il sole «della scienza», un sole «*di troppo*», perché non scaccia «l'immagine» percettiva che se ne ha comunemente. L'astronomia afferma, con ragioni scientifiche, che il sole non è a «duecento passi», ma non convince i «nostalgici della percezione», paurosi di «perdere il loro sole a duecento passi», in attesa che l'astronomia ricrei «il sole stesso» per poterle dare credito (cfr. *ivi*, 30). Seguendo la metafora spinoziana (cfr. *Ethica*, II, prop. XXXV, schol.), Althusser precisa che il «secondo sole non rimpiazzava né sopprimeva il primo, ma, per quanto lontano fosse, a un altro livello, permetteva

200. Su questo punto, potrebbe essere interessante un confronto con Diamond-Robinson, non perché vi sia una filiazione diretta, anzi, ma perché l'idea che la conoscenza storica non possa essere sperimentale, come le scienze naturali, è il motivo per cui si è sempre negato alla storia lo statuto di scienza (Althusser cita in proposito proprio Aron: cfr. 1955, 24 n. 24).

l'intelligenza del sole immediato e l'azione sui suoi effetti» (1955, 30). Il secondo grado di conoscenza, insomma, non rimpiazza il primo, ma conosce in modo adeguato l'oggetto che il primo, basandosi sulla percezione sensibile, conosce inadeguatamente. Tradotto: la scienza non rimpiazza l'ideologia, ma fornisce la conoscenza scientifica dell'oggetto che l'ideologia si costruisce in modo immaginario e il cui concetto, come nel caso di Hegel, non cessa di essere ideologico.

Così è per «la scienza storica», alla quale si chiede di produrre una «seconda storia, che sia, [però], la storia immediata» e siccome non ci riesce la «si rimprovera». Questo dimostra, come nel caso dell'astronomia, che c'è un «misconoscimento del livello specifico al quale si installa ogni scienza [e,] al contempo, la nostalgia di una sorta di sapere assoluto o di resurrezione dei corpi» (*ibid.*), come se «la conoscenza delle leggi della luce» impedisse «agli uomini di vedere, [e] la conoscenza delle leggi che comandano lo sviluppo delle società» impedisse «agli uomini di vivere»: cosa non vera. Al contrario, «la conoscenza delle leggi della luce ha prodotto gli occhiali, che hanno trasformato lo sguardo degli uomini, come la conoscenza delle leggi dello sviluppo delle società ha prodotto imprese, che hanno trasformato e ampliato l'orizzonte dell'esistenza umana» (*ivi*, 30-31).

L'antinomia tra «storia-scienza e storia-vissuta cessa quando si rinuncia ad “attendere” dalla scienza altro da quello che produce», concependo «la *destinazione pratica* della scienza [...] non come duplicazione dell'immediatezza, ma come la sua *intelligenza attiva*» (cors. mio). Questo, forse, voleva dire Marx a Feuerbach rimproverandolo di aver «concepito “la realtà sottoforma di intuizione” [...], invece che [...] come una “pratica”, di cui la scienza non è che un momento, quello della *verità*» (*ivi*, 31), che non è descrizione di un *dato* immaginario. Si dà *verità* quando una scienza: a) produce il proprio oggetto; b) la *manifestazione* di questo oggetto cambia lo stato presente delle cose in cui essa agisce (la *verifica* è la misurazione di questo effetto); c) la realtà così trasformata è descritta, quindi prevista, dalle regole di quella stessa scienza.

4.

Nelle lezioni del 1955-1956, dopo aver percorso in rassegna alcune filosofie della storia, tra cui quella hegeliana (cfr. Althusser 2006, 128-152), Althusser esamina la posizione di Marx: prima quella del «giovane Marx» (cfr. *ivi*, 153-159) e poi la «concezione definitiva di Marx» (cfr. *ivi*, 160-180). Credo si possa considerare questo il punto d'arrivo della riflessione del “primo” Althusser, la fine della genesi della sua problematica, da cui prende avvio, con il libro su Montesquieu (cfr. 1959 e Raimondi, 227-242), il suo lavoro successivo, nel quale la politica, finora sottotraccia nel discorso epistemologico, emerge con maggiore chiarezza.

La lettura althusseriana della filosofia della storia di Hegel non è innocente. Innanzitutto, perché non è ritenuta «una reazione contro la filosofia dei Lumi [...], ma il [suo] *compimento*». In secondo luogo, perché afferma che «l'originalità di Hegel» consiste in una «*teoria della storia* (teoria astratta, filosofica)» (cfr. 2006, 128-129).

Le conseguenze di quest'impostazione si colgono dall'esame della «storia riflettente» (cfr. *ivi*, 131-134 e Hegel 1840, 11/3 e 14-19/5-9), perché essa mostra sempre il suo «secondo fine»: «proiettare nel passato i fini del presente», come Althusser aveva rimproverato ad Aron e, suo malgrado, anche a Ricoeur. Il «*fallimento della storia riflettente*» è dovuto al fatto che, in essa, «lo storico non appartiene più all'epoca di cui racconta la storia: così, la sua intelligenza del passato non è altro che la proiezione del suo spirito sullo spirito del passato. *La riflessione sulla storia non è che la riflessione del presente sul passato*» (cfr. Althusser 2006, 132-133).

Il solo modo per uscire dalla circolarità viziosa di questo ragionamento è che «il presente [sia] la verità del passato»; e questo è possibile «a condizione che *lo spirito del presente abbia per contenuto proprio la verità, divenuta cosciente di sé, della ragione all'opera nella storia*». Ecco «il presupposto implicito della soluzione di Hegel: la *storia filosofica*» (*ivi*, 134).

Una storia che, però, mostra una «contraddizione», perché, da un lato, «*nella storia il pensiero è subordinato al reale esistente (reél existant/Gegebenen und Seienden), che [il pensiero] ha per fondamento e guida*», mentre, dall'altro, la filosofia, che produce idee «*senza considerare ciò che è*», si attira l'accusa di costruire la storia «a priori» (*ivi*, 134; cfr. Hegel 1840, 20/9). Hegel, però, nel tentativo di «spiegare e confutare tale contraddizione» (Hegel 1840, 20/10), «opponendo a questa *contraddizione* due ragioni che ne mostrano la vanità»: una «a livello della razionalità del suo oggetto», l'altra «a livello della struttura del suo oggetto» (cfr. Althusser 2006, 135).

Al primo livello, la filosofia «porta l'idea [che] “la storia universale è razionale”» (*ibid.*); al secondo, porta «la necessità [...] di una *teoria astratta*» (*ivi*, 137), che distingue, in essa, «l'essenziale dall'inessenziale»: e «l'essenziale [è] la struttura dell'oggetto considerato». *Epistemologicamente*, «la storia, se vuol essere scientifica, deve considerare il suo oggetto *intelligibile, razionale*» e, dunque, deve «ricorrere a una *teoria astratta* [...], a condizione che tale teoria non sia il prodotto della soggettività dello storico, ma la *teoria della struttura stessa del suo oggetto* nella sua essenza specifica»; in questo caso, «la filosofia [è] *la scienza nei suoi stessi principi*»; *filosoficamente*, però, «la razionalità della storia non è più un principio epistemologico, ma l'opera della ragione: il problema della filosofia della storia è quello dei fini della storia» (cfr. *ivi*, 138). Il problema filosofico sfocia in un problema politico, che sembra inglobare quello epistemologico, perché «il contenuto essenziale [...] è dato dalla coscienza della libertà» (Hegel 1840, 88/58). E questo riapre la storia, perché «la presa di coscienza di sé da parte della libertà [è] il motore definitivo della storia, la vera storia è quella di questa presa di coscienza: la *storia della filosofia*, cioè la storia della presa di coscienza *della ragione eterna che muove la storia*» (cfr. Althusser 2006, 152); ma, come già detto, proprio per questo: a) non c'è sintesi alcuna dei diversi modi (filosofie) con cui ciò avviene; b) la coscienza dei modi con i quali la ragione diventa cosciente di sé, della sua razionalità e libertà, non comprende gli effetti, soprattutto politici, del suo conoscersi.

Per questo, il problema dello Stato è il punto di partenza della riflessione di Marx, che, assieme ad altri, ritiene che il compito politico del suo tempo sia «rendere lo Stato razionale», perché ancora non lo è, liberandolo dalla propria alienazione (cfr. *ivi*, 154-156). Marx si muove, assieme a Feuerbach, all'interno di una concezione ancora hegeliana dello Stato e dell'uomo, divisi tra essenziale e inessenziale. Il presente è l'inessenziale che deve recuperare la propria essenza prendendo coscienza di sé, combattendo per l'«emancipazione dell'uomo» e creando una «vera democrazia»; anche se non è sufficiente, perché c'è differenza tra «emancipazione politica ed emancipazione umana». Se la prima ha a che fare con la partecipazione dei «cittadini» alla vita politica, la seconda deve risolvere la contraddizione, tra essenza (libertà) ed esistenza (schiavitù), che tocca il «proletariato», nel quale «l'essenza umana raggiunge il punto estremo della sua alienazione». Essendo «tale contraddizione ontologicamente intollerabile all'essenza umana», che è libera, la rivoluzione, liberale e democratica, seguirà necessariamente, quale «fenomeno» dell'avvenuta coscienza di sé da parte dell'essenza dell'uomo (cfr. *ivi*, 158-159).

La coscienza giovanile di Marx comincia a cambiare «dopo il 1844» (*ivi*, 159) quando, assieme a Engels, si accorge che le filosofie della storia «in senso classico», compresa quella hegeliana, contengono una contraddizione insolubile, perché composte di «un elemento *storico* (materia, contenuto della storia) [e di] un elemento *trans-storico*: il piano di Dio, i fini della Provvidenza, il fine della storia». Hanno quindi «per oggetto e contenuto la materia storica, ma l'intelligenza della materia storica è possibile solo uscendo dalla storia»: la storia, quindi, «*non è conosciuta per se stessa*»; anzi, «la norma del giudizio storico è *estranea alla storia*» (cfr. *ivi*, 160-161). La contraddizione emerge esaminando il contenuto di «questa norma, di questa verità, di questo senso trans-storico», perché ci si accorge che esso è «profondamente legato alla storia», dato che «il senso divino (o trascendente) della storia è sempre l'espressione di un giudizio umano sulla storia» (*ivi*, 161). Non va dimenticato, infatti, che «la filosofia deve condurci a capire che il mondo reale è come

dev'essere (*die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll*)» – ecco il *dover essere* che riempie il vuoto di se stesso, ecco Hegel che compie il pensiero di Kant, ecco il concetto dell'ideologia illuministica – «che il bene autentico, la ragione divina universale è anche il potere di realizzarsi; [che] questo bene, questa ragione [...] non sono altro che Dio; [che] Dio governa il mondo [e] il contenuto del suo governo, l'attuazione del suo piano, costituiscono la storia mondiale; [che] la filosofia vuol comprendere (*erfassen*) proprio questo piano; [che] la ragione è la capacità di percepire (*das Vernehmen*) l'operato di Dio» (Hegel 1840, 53/33; ma anche 26-29/14-15).

E proprio Hegel dà la chiave per comprendere la sua filosofia e per superarla, senza *Aufhebung*; se, infatti,

il principio del giudizio della storia riflettente non riflette che la propria coscienza e i propri fini (o quelli del proprio tempo), [significa che] la norma trascendente in nome della quale la filosofia della storia giudica la storia è essa stessa un elemento, un evento, un fatto della storia – e il suo contenuto è solo la coscienza presente della storia (o la coscienza del presente);

dunque, non è trans-storica. L'*intenzione* illuministica di Hegel – realizzare il regno della Ragione (lo Spirito) – lo porta a trasporre la propria «illusione soggettiva o retrospettiva», ossia la «*propria coscienza presente*», in «norma trascendente in nome della quale giudica[re] la storia», precipitando, come Aron e Ricoeur, nella storia riflettente. Egli, infatti, «rappresenta esplicitamente il *fine* della storia come coincidente col contenuto della coscienza presente dello storico» (cfr. Althusser 2006, 161-162 e Hegel 1840, 28/15): la storia, dunque, ha come scopo la coscienza dello storico o del filosofo.

Per «liquidare la filosofia della storia», allora, bisogna «liquidare il filosofo nella storia» (*ivi*, 160); e ciò non significa «distuggere [la filosofia della storia] come [se fosse] illusione e mito, [ma] rapportare la *norma*, che essa impone alla storia, alla storia stessa» (*ivi*, 162), ossia, «riportare la coscienza di un tempo a questo tempo e comprenderlo tramite se stesso» (*ivi*, 163). Per fare ciò, è necessaria una «*teoria delle idee sulla storia*», in modo da sfuggire «alla dominazione del contenuto della coscienza presente». Ma come sfuggire alla circolarità sottesa da questo ragionamento? Come costruire, cioè, «una scienza della storia che 1) renda conto delle idee filosofiche sulla storia, 2) senza rinviare la coscienza dello scienziato alla condizione di una coscienza sottomessa al contenuto storico del suo tempo»? Se bisogna evitare il «relativismo storico» (lo storicismo), trovando un «punto fermo, archimedeo, che permetta di costruire una scienza della storia (ossia raggiungere *nel contenuto della storia* il fondamento dell'oggettività del giudizio storico) [...], non è [però] sufficiente [...] sottomettere alla giurisdizione della scienza storica il contenuto delle filosofie della storia (cioè delle ideologie)», perché bisogna che «*tale scienza esista come scienza*».

È il materialismo storico tale scienza? Innanzitutto, osserva Althusser, «*il marxismo (materialismo storico) non è un sapere assoluto, ma una scienza aperta, che si è costituita e si sviluppa come le altre scienze*» (*ibid.*). Riprendendo Lenin, sottolinea poi che il materialismo storico procede come qualunque altra scienza: non vuol conoscere *tutto*, ma solo «il funzionamento e l'evoluzione di una formazione sociale» (*ivi*, 164), con un «metodo» che ne consenta «*l'intelligenza progressiva*», tramite la formulazione di una «*teoria generale*», che, in quanto «*astratta*» permetta l'*intelligenza della massa delle osservazioni empiriche*. Ma, affinché la teoria non esprima solo un contenuto soggettivo, c'è bisogno della «*verifica scientifica*» (*ivi*, 165), perché la teoria generale resta astratta finché non è verificata e diventa vera solo in questo caso, anche se la sua formazione è soggettiva.

Tutto si gioca, come già anticipato, attorno alla «verifica», che va intesa in due modi: 1) verifica interna, il grado di coerenza logica o «intelligibilità» che la teoria trasferisce ai fenomeni esaminati; 2) verifica esterna, la «*verifica pratica*», l'esperimento (cfr. *ivi*, 165-166). Ciò che manca alle filosofie della storia è, più spesso, la seconda, che consiste: a) negli effetti storici che la filosofia della storia produce; b) nel grado di coerenza che essi hanno con la teoria che li ha prodotti: finché c'è divario,

non c'è scienza e, dunque, l'ipotesi di partenza va riformulata; ne segue che «la teoria generale è essa stessa nel divenire» (ivi, 169). È, dunque, l'esperienza del «*confronto pratico* della teoria e della realtà che [rivela] il valore della teoria e mostra che non sono le idee che fanno la storia e che la storia non è al servizio del regno della ragione o della libertà». Ciò significa che non c'è iato né passaggio tra teoria e prassi, ma solo il circolo, che mai si chiude, della prassi, che si svolge in se stessa, anche quando è teoria.

Ne derivano *tre conclusioni*. La *prima*: è «il reale stesso a operare il giudizio sul valore della teoria» (ivi, 167). Per riconoscere l'esito dell'esperimento, però, bisogna avere come obiettivo la verità e solo il «proletariato può evitare il conflitto tra verità e interesse». La *seconda*: «se le sorti della teoria della storia si giocano nella verifica sperimentale, tale verifica è *attuale*; il centro di gravità della spiegazione scientifica si sposta [cioè] *nel presente*, nella *pratica presente* e nell'*azione storica presente*», fondamentale anche per «la *verifica dell'intelligenza del passato*» (cfr. ivi, 168). La pratica presente è la lotta di classe. La *terza*: «la scienza della storia [...] non riguarda solo il presente immediato, ma anche il *futuro* che nasce da questo presente» (ivi, 169), perché se

ogni esperienza storica è una modifica del contenuto della storia e ogni teoria nata da questa esperienza è una teoria di questa trasformazione della storia nel suo proprio divenire (ivi, 170),

allora la verità di una teoria si misura attraverso la verifica empirica della sua capacità di prevedere, produrre e descrivere i propri effetti reali. La «*trasformazione della storia*» non è «arbitraria», non è «l'imposizione al reale di uno sviluppo contrario al suo sviluppo immanente, [...] perché la storia è trasformazione di sé [...]. La storia può essere scienza solo se la trasformazione che essa realizza nella storia coincide col senso generale della trasformazione della storia, con la legge del suo divenire». E siccome la pratica storica è *nella* storia, che trasforma, essa è anche costantemente inserita in un «processo e in una realtà che la oltrepassano in profondità e in ricchezza – di qui, il compito della storia che, come ogni altra scienza, è costretta ad approfondire le proprie teorie per adattarle incessantemente a una realtà inesauribile che la precede e la sorpassa sempre» (ivi, 170-171). Conclusione dalla quale trapela una *concezione sostanzialistica della storia*, inesauribile (*inépuisable*) nella *sua eccedenza*, che verrà meno nelle opere successive.

Dopo aver delineato il «metodo» e le «condizioni d'esistenza» della «scienza storica», Althusser completa il quadro occupandosi del suo «oggetto», la cui definizione è «inseparabile» da essi (ivi, 171). La questione è decisiva per «trovare un *terreno d'oggettività* che permetta alla scienza storica di rompere il cerchio dello storicismo [e] di raggiungere un'oggettività scientifica che non sia più alla mercé del relativismo storico [e] dello scetticismo infinito della storia», dove tutto, compresa la verità, «è un prodotto della storia», come accade nelle «filosofie dell'*Aufklärung* e di Hegel», nelle «critiche dell'oggettività scientifica di Aron, dopo Sorel e Bogdanov», e nelle «critiche soggettivistiche volgari che concepiscono la storia come il luogo dell'evento individuale singolare, senza pari [...], che giustifica tutte le teorie dell'*Einfühlung*» (ivi, 172). Una questione che chiama in causa il marxismo «dall'interno» e che è posta dalle «condizioni stesse della scientificità della scienza»; in particolare, dall'esigenza, propria di una scienza della storia, di un «legame» tra passato e presente che sia un'«universalità effettiva e oggettiva assoluta che sfugga al relativismo del presente» (ivi, 172-173). Hegel aveva visto e provato a risolvere questo problema con la «teoria dell'*Erinnerung*», concepita come «interiorità dello spirito», ossia ricorrendo, secondo Althusser, a «una nozione filosofica vuota [...] anziché a una nozione scientifica» (ivi, 173)201.

Il marxismo «risolve questo problema capitale con una teoria del giudizio storico che riprende

201. Si veda almeno la trattazione dell'*Erinnerung* contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, dove Hegel parla dell'«intelligenza come [...] fondo *inconscio* (*bewußtlose Schacht*); cioè come l'universale *esistente*, nel quale il diverso non è posto ancora come discreto» (cfr. Hegel 1830, vol. 10, § 453, 260/442), cosa che avviene attraverso il *ricordo*, che è un'attività dell'intelligenza.

[un]’intuizione pascaliana (benché non ci sia filiazione tra Pascal e Marx) [del] *Trattato sul vuoto*»:

la verità, in storia, non nasce dal rapporto di un elemento della storia con una norma estranea alla storia né estranea al tempo della storia che racchiude questo elemento storico, ma dal rapporto di *questo elemento storico con le sue condizioni d’esistenza*: così, le conoscenze astronomiche degli antichi erano *vere* assolutamente, nella misura in cui erano state messe in relazione non con una verità trascendente né con una verità ulteriore, ma con i mezzi di cui gli antichi disponevano, con le loro “esperienze”; in breve, con le condizioni d’esistenza di queste verità. Ora, queste condizioni d’esistenza sono delle determinazioni empiriche, oggettive, assolutamente univoche che non danno appigli al relativismo storico.

Affinché quest’idea non sfoci nel «relativismo empirico», in cui sembra cadere Pascal (*ibid.*), per cui «*la diversità delle condizioni di esistenza delle verità storiche*» porta a dire che «non c’è riferimento assoluto in storia, poiché le condizioni d’esistenza sono prese in un divenire che le fa variare arbitrariamente» (*ivi*, 173-174), bisogna «render conto, *in modo oggettivo, del processo di trasformazione* delle condizioni d’esistenza, [cioè] della “necessità del passaggio” (Hegel) da condizioni d’esistenza determinate ad altre condizioni d’esistenza determinate; [bisogna] far emergere questo rapporto [e] *la legge dinamica oggettiva della trasformazione delle condizioni d’esistenza della verità storica*»; ossia individuare un «*rapporto costante* che renda conto della dinamica storica in quanto divenire». Ma com’è possibile «scoprire questa costante (*constance*) nell’infinita diversità e nell’apparente singolarità del contenuto storico?» (*ivi*, 174).

A questo risponde «l’ipotesi materialistica della storia». Ogni «filosofia classica della storia, eccetto quella di Rousseau», aveva evidenziato solo «due sfere dell’esistenza storica: [...] la sfera delle condizioni sociali ([...] il governo in Montesquieu, il politico in Helvétius, la società civile in Hegel) e la sfera dell’*ideologia* (lo spirito, i costumi, la morale, la religione, la filosofia)», e aveva raggiunto «il punto massimo della sua analisi *mette[ndo] in rapporto queste due sfere* e pensa[ndo] lo sviluppo della storia come *risultato costante di questo rapporto*» (*ibid.*). Risultato che ha evidenziato «il ruolo determinante dell’ideologia sulle condizioni sociali (cfr. l’*Aufklärung* e Hegel)» (*ivi*, 174-175). Rousseau, invece, «nel secondo *Discorso*, [ha mostrato] che le condizioni sociali (i rapporti degli uomini tra di loro) dipendono dalle condizioni economiche (i rapporti dell’uomo con la natura), ma non ha prodotto la teoria generale di questo rapporto» (*ivi*, 175).

Solo Marx ha nominato chiaramente «i tre fattori della storia: la forza produttiva (*force de production/Produktionskraft*), la situazione sociale (*état social/gesellschaftliche Zustand*) e la coscienza (*conscience/Bewußtsein*)» – parole dell’*Ideologia tedesca* (cfr. Marx-Engels 1845, 32/22) – che Althusser traduce con «forze di produzione», «rapporti di produzione (struttura)», «sovrastruttura», leggendone i rapporti con una «teoria funzionale dello sviluppo», attribuita a Marx, ma ricavata, in realtà, da Lenin e Stalin (cfr. Althusser 2006, 176-180), e che Althusser non mette qui in discussione²⁰².

Marx ha così individuato la «costante» che permette al marxismo di «costruirsi come scienza», perché «la *totalità* di una società storica determinata comprende in sé il principio del suo divenire e della sua trasformazione: la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione: [questo] è l’*elemento assoluto*, empiricamente determinabile, il punto archimedeo che consente la costruzione della scienza storica» (*ivi*, 180); «elemento assoluto» che «rende conto della formula del *Manifesto*: la storia è *la storia della lotta tra le classi*» (*ivi*, 179).

202. Da Lenin (cfr. 1894, 134-135), Althusser prende l’idea della «ripetizione e [del]la regolarità» dei «rapporti di produzione» (2006, 180 n. 24), interpretati in senso evolutivistico e darwiniano (il riferimento è esplicito: cfr. Lenin 1894, 136), cioè funzionalistico, in conformità a una lettura di tipo deterministico (cfr. *ivi*, 155-156 e anche Stalin 1938, in particolare 661-677).

5.

A questo punto, però, emergono due questioni, che Althusser affronterà in vari modi nel suo pensiero successivo: a) che differenza c'è, se c'è, tra questa «costante» e un trascendentale storico?, b) se una scienza della storia è possibile, perché la costante della storia è la lotta di classe, allora bisogna chiedersi se esiste una scienza della politica; se, infatti, da un lato, una risposta negativa potrebbe risolvere il problema posto dal punto (a); dall'altro, solo una risposta positiva potrebbe continuare a suffragare la tesi che una scienza della storia è possibile.

Se, infatti, la costante è aleatoria o si pensa a una sorta di trascendentale aleatorio, che suona contraddittorio, o si abbandona il trascendentale e, con esso, anche la possibilità di una scienza della storia; se, invece, la costante non è aleatoria, allora essa rende possibile una scienza della storia, ma: i) assomiglia molto a un trascendentale; ii) rende possibile anche una scienza della politica, nella quale in gioco c'è proprio la possibilità di cambiare la costante?

Althusser cercherà di rispondere, partendo dalle *pratiche* e, dunque, dalla necessità di una *teoria della pratica*, di cui la filosofia, come «teoria delle pratiche teoriche», è un caso particolare.

Natura e verità

Sul nesso aristotelico tra etica e politica

Pietro Giuffrida



Il potere padronale, sebbene gli interessi di chi è padrone per natura e di chi è schiavo per natura coincidano, si esercita per il vantaggio del padrone e solo accidentalmente soddisfa anche gli interessi dello schiavo, in quanto la sopravvivenza dello schiavo è essenziale per la sussistenza dell'autorità padronale (non è infatti possibile che venendo meno lo schiavo sussista il padrone).

Aristotele, *Politica* III, 6, 1278b32-71¹

1. Il nesso fra etica e politica

Quello di una connessione *diretta* tra verità e politica, in cui i due termini restino correlativamente definiti, costituisce, nell'ambito del pensiero aristotelico, un tema rischioso, caratterizzato da una coloritura ideologica, per via della tendenziale sovrapposizione tra ciò cui si riconosce verità, e ciò che si verifica per natura. Prima però di esaminare la relazione che è possibile ricostruire tra verità, natura e politica nel pensiero aristotelico, occorre fare una premessa, relativa al legame vigente tra le etiche aristoteliche, ed in particolare l'*Ethica Nicomachea*, e la *Politica*. Tema tutt'altro che immediatamente risolvibile, per la complessità dei riferimenti testuali che esso porta con sé, ma soprattutto per l'ampio dibattito che ha alimentato, e che ha raggiunto il suo apice recente durante la seconda metà del secolo scorso, all'interno della discussione sulla filosofia pratica di orientamento neoaristotelico². Non potendo qui eseguire una rassegna particolareggiata delle singole posizioni che hanno composto questo dibattito, è comunque possibile evidenziare un fondamentale elemento di discordia, relativo all'effettiva continuità del progetto teorico che si sviluppa tra l'*Ethica Nicomachea* e la *Politica*. La relazione tra questi due trattati è infatti determinante per stabilire se sia possibile o meno attribuire ad Aristotele la paternità di una *filosofia pratica* – come tale distinta non solo dalla filosofia della natura ma anche dalla teoria politica –, nella forma di un'etica indirizzata all'individuo umano come tale, a prescindere dalla particolare *polis* e dal particolare ordinamento costituzionale cui egli appartiene.

La posizione di chi ha sostenuto, in modo più o meno sfumato, la separazione tematica e metodologica dei due ambiti di ricerca, a favore di un'etica indipendente dalla politica, oltre ad avere delle precise ragioni storiografiche, sembra riflettere un generale imbarazzo degli interpreti nei confronti di una filosofia politica per molti versi incompatibile con le istanze moderne e contemporanee, in particolare relativamente ai temi della libertà individuale e dell'eguaglianza, su cui Aristotele sembra rimasto vincolato, secondo una celebre interpretazione hegeliana, allo spirito di un tempo ancora capace di riconoscere solo "la libertà dei pochi"³. Separando l'etica aristotelica dalla teoria politica, si è infatti ottenuta un'etica per l'individuo, incentrata sui temi delle passioni e della felicità, della *phronesis* e della *proairesis*, oltre che sul momento pedagogico, individuando coerentemente il destinatario della *pragmateia peri ta ethe* nei singoli cittadini ateniesi, ma lasciando intravedere la possibilità di estenderla a tutti i componenti delle comunità politiche moderne⁴.

Rispetto a questa tendenza a marginalizzare il discorso politico a favore di un'individualizzazione dell'etica, a partire dagli anni '70 si è assistito alla reazione di un fronte, altrettanto vario del precedente, che potrebbe essere idealmente raccolto sotto l'etichetta dell'aristotelismo *ortodosso*. In questo periodo sono stati infatti pubblicati numerosi studi finalizzati a sottolineare l'imprescindibile connessione tra l'*Ethica Nicomachea* e la *Politica*, intese come parti integranti di un unico discorso che non avrebbe relazione diretta con la moderna filosofia pratica e con un'etica immediatamente riferita ai singoli individui, cui sarebbe semmai connesso dalle strade tortuose di una lunga storiografia⁵. *Etica* e *Politica* costituiscono in questo senso le tappe di una complessa lezione di politica, il cui destinatario può essere indicato nel governante e, ancora più precisamente, nel legislatore⁶.

Le diverse posizioni che hanno contribuito a definire questo spartiacque interpretativo sono varie e caratterizzate da numerose sfumature, spesso motivate da istanze storiche, oltre che immediatamente esegetiche, a ricorrere all'autorità dello Stagirita. In questo senso Franco Volpi ha evidenziato le ragioni che hanno portato all'elezione di Aristotele quale padre della filosofia pratica, sottolineando la necessità di reagire al particolare assetto che le discipline sociali hanno ricevuto sotto l'influenza di una determinata concezione scientifica, che ne faceva discipline destinate alla mera descrizione della realtà, determinando un decisivo impoverimento della loro possibilità di incidere sulla realtà descritta e mettendole nella sostanziale impossibilità di influenzare le strutture sociali oggetto di descrizione. Una rilettura dell'*Ethica Nicomachea* permetteva, in questo contesto, di argomentare a favore di una disciplina etica che, senza cadere in un immediato normativismo, restasse indipendente sia dalle scienze matematizzate che dalla filosofia teoretica, restituendo al sapere sull'agire umano la capacità di orientare, la possibilità di rimettere a fuoco il tema della formazione morale e intellettuale dei singoli individui⁷.

Sul fronte opposto, la ricucitura dello strappo insinuato tra etica e politica ha contribuito a rendere più inattuale e meno immediatamente utilizzabile il pensiero dello Stagirita, costringendo di fatto a evidenziare il carattere descrittivo del pensiero di Aristotele⁸. Un descrittivismo di segno diverso rispetto a quello di tipo positivista cui ha reagito il neoaristotelismo, che niente ha a che fare con uno sguardo disinteressato o privo di pregiudizi, che aggira il rischio relativista, la tendenza a legittimare qualunque oggetto suscettibile di essere descritto, grazie ad una precisa selezione del punto di vista autorizzato a compiere la descrizione di ciò che è reale, assicurando così il risultato della descrizione attraverso la sua naturalizzazione, sottraendolo quindi, almeno in linea di principio, ad ogni possibile ritrattazione⁹.

1.1 Quale descrittivismo?

Questa premessa ci porta in prossimità del problema che vorrei affrontare nel presente articolo. Sposando infatti l'interpretazione di chi riconosce nelle etiche e nella *Politica* un unico progetto teorico, in cui gioca un ruolo determinante un'istanza descrittiva sottratta al rischio del relativismo grazie alla selezione di un punto di vista socialmente qualificato ed alla naturalizzazione di una particolare concezione antropologica, si pone immediatamente la questione dell'effettiva *utilità* del pensiero aristotelico. Il passaggio indebito che conduce dal piano descrittivo al piano normativo e prescrittivo, e che si determina con la naturalizzazione del punto di vista responsabile della descrizione del mondo e di ciò che ha diritto di cittadinanza all'interno della polis, sembra infatti costituire un'eredità scomoda, dagli esiti potenzialmente ideologici¹⁰. La legittimazione della posizione subalterna di un'ampia fetta di popolazione, che potrebbe esser presa per una circostanza accidentale, legata cioè alla particolare collocazione storico del Filosofo, potrebbe rivelarsi al contrario il risultato coerente dell'applicazione del metodo descrittivo appena delineato, che in sede politica tende a istituzionalizzare e naturalizzare il risultato di una sapiente costruzione della posizione dominante.

Bisogna quindi verificare se all'interno del pensiero aristotelico sia possibile *salvare i fenomeni*, assumere la descrizione del mondo così come appare ad un determinato tipo umano, senza per ciò stesso cadere nei due rischi contrapposti di un relativismo acritico, come tale incapace di selezionare ciò che può essere incluso in una descrizione complessiva, e di una naturalizzazione del punto di vista incaricato della descrizione, che espone al rischio di una predeterminazione di ciò che ha intrinseca validità e ragion d'essere, e quindi all'espulsione di ciò che non rientra all'interno del criterio selettivo adottato. Il percorso che vorrei proporre non mira quindi alla scelta immediata tra le due opzioni dell'adesione o del rifiuto della relazione che Aristotele instaura tra *kata physin* e *kath'aletheian*, né al differimento della questione alla dimensione retorica della produzione del consenso. Entrambe le strade rischiano infatti di rinunciare ad un confronto critico con il pensiero aristotelico, in vista di una sua nuova appropriazione, mentre un esame più approfondito permetterebbe di riflettere sulle maglie strette del problema di una descrizione inclusiva della società. Da questo punto di vista si tratterà di rileggere la naturalizzazione ideologica della realtà descritta da Aristotele, anche nei suoi aspetti oggi palesemente irricevibili, non come l'esito incoerente di un metodo che può essere per il resto serenamente adottato, ma come la coerente conclusione del metodo, cui si può allora guardare per testare i rischi celati dietro istanze descrittive che non siano state criticamente esaminate¹¹. La questione sarà allora quella di verificare, sulla base del modello aristotelico, la possibilità di condurre una descrizione qualificata della realtà che, pur avendo l'aspirazione di tradursi in forma istituzionale, rinunci alla sua naturalizzazione, evitando di proporre una mera perpetuazione dello stato di cose già dato.

2. L'universo chiuso di Aristotele

Per condurre una ricerca sulla base dei presupposti fin qui precisati, si dovrà procedere calando il tema della verità nell'universo – naturale, culturale e politico – di Aristotele, a partire da una iniziale considerazione della dimensione circolare che egli ha attribuito al tempo e, di conseguenza, ai processi che nel tempo hanno luogo. La dimensione circolare, teleologicamente predeterminata, dei processi naturali segna una decisiva incompatibilità tra l'Universo *chiuso* di Aristotele e l'orizzonte indefinitamente aperto, eventualmente concepito come progresso lineare indefinito, in cui la contemporaneità sembrerebbe collocarsi. Come conseguenza di questa impostazione circolare, e quindi di una concezione teleologica in cui il fine ultimo dei processi non è soggetto a variazione, il tema della verità sembra destinato alla registrazione di uno stato di cose naturale,

sempre già dato, non destinato ad un'evoluzione valoriale o culturale. La politica, se vincolata ad una tale dimensione, resterebbe determinata quale arte e tecnica dello *status quo*, ricerca di una posizione statica di equilibrio, pronta a giustificare le proprie condizioni materiali di possibilità in quanto funzionali ad un sistema in se stesso *vero* e naturale, razionale in quanto reale.

La rappresentazione dell'universo desumibile dalla fisica aristotelica – vale a dire da quel gruppo di opere che comprende almeno la *Physica*, il *De Caelo* ed i *Meteorologica* – rispecchia e porta alle sue estreme conseguenze quella che è la concezione greca di un universo avente carattere di finitezza ed intrinseca perfezione. Il *kosmos* è infatti ordinato, racchiuso da un limite esterno che gli conferisce una forma sferica, e dotato di un punto centrale, che coincide con il centro della Terra, attorno a cui ruotano i corpi celesti, eterni e divini. Nella sua perfezione l'Universo è eterno, privo, nel tempo, di un punto di inizio assoluto, così come di un limite finale, di un *eschaton*¹².

Questa condizione globale dell'universo presenta però delle differenze circa il modo in cui l'eternità viene realizzata, a seconda che si guardi alla porzione di universo che si trova sotto la luna, o a quella che si trova compresa tra l'orbita della luna ed il cielo delle stelle fisse. In quest'ultimo caso i corpi celesti sono infatti impegnati in un movimento circolare eterno, che essi realizzano in modo naturale e non forzoso. Al contrario, nel caso del cosiddetto mondo sublunare, gli esseri viventi compiono una molteplicità di cambiamenti, necessari alla generazione di nuovi individui della medesima specie, all'accrescimento e al deperimento quantitativo, all'alterazione qualitativa ed allo spostamento nello spazio circostante¹³. Non avendo qui la possibilità di descrivere oltre il sistema che tale complesso di cambiamenti sembra concertare, è tuttavia necessario ricordare che le varie forme di *metabole* permettono ai viventi di perpetrare la propria specie, ovvero la propria forma, trasmettendola di generazione in generazione a degli individui diversi, che al culmine della propria crescita costituiscono a loro volta dei perfetti rappresentanti della specie. Generazione, alterazione, traslazione e aumento quantitativo mettono in questo senso capo ad un processo che, visto nella sua globalità, corrisponde alla vita eterna dei viventi immortali, condividendo la medesima circolarità, pur dipanandola su una molteplicità di individui diversi e di movimenti parziali. La successione generazionale diviene in questo senso il modo dell'eternità propria della forma aristotelica¹⁴.

Spinti da alcuni passi del *corpus* aristotelico si potrebbe essere tentati di pensare che su questo schema perfettamente circolare si innesti, per quel che riguarda la storia umana, un tempo lineare, e con esso la possibilità di un *progresso*. Mi riferisco in particolare a passi come *Politica* I.2, dove Aristotele sembra tracciare le tappe che hanno condotto gradualmente da una sorta di preistoria alle tribù, ai villaggi, e quindi alla costituzione della polis, o ai numerosi passi, ben esemplificati da *Metaphysica* I, dove il Filosofo si colloca al culmine di una successione di pensatori che hanno compreso in modo unilaterale il compito della filosofia, le cui singole istanze devono essere ora raccolte e portate a compimento. Tuttavia sembra che anche queste descrizioni debbano essere ricomprese in una dimensione circolare, e non possano essere prese come indizi di una concezione storica lineare. Una prima ragione può in questo senso essere ricercata nella teoria delle catastrofi che, ciclicamente, dovrebbero pressoché azzerare il progresso umano. Tesi ricorrente nel pensiero greco, attestata sia in Platone sia in Aristotele, l'idea delle catastrofi riconduce a forma circolare il tentativo dell'umanità di divenire ciò che è, di realizzarsi in un modo di vita pienamente corrispondente alla propria forma, quasi trasformando l'intera collettività transgenerazionale in un unico individuo che, raggiunta la maturità, divenuto pieno esponente della propria specie, dà inizio alla generazione successiva prima di affrontare il deperimento insito nella propria natura.

Rileggendo i passi in cui Aristotele sembrava menzionare un progresso lineare, si è così indotti a far rientrare i prodotti culturali nella forma circolare tipica dei fenomeni naturali, ivi comprese le

formazioni politiche cui gli uomini danno vita. Le singole tappe di questi processi sono intese da Aristotele come realizzazioni ancora parziali e immature di una forma definita che, nel presente storico dello Stagirita, possono essere raccolte, sintetizzate e condotte al proprio compimento. È questo il caso dell'indagine dei pensatori ionici che, cercando l'*arché*, hanno individuato esclusivamente la causa materiale, ma anche del nucleo di ogni comunità, individuato nella relazione uomo-donna, al cui interno sono ravvisabili *in nuce* le varie forme dell'autorità politica poi dipanate nelle *poleis*¹⁵.

Questa concezione dell'Universo non è estrinseca all'antropologia che può essere ricostruita sulla base delle *opere biologiche*, dell'*Ethica Nicomachea* e della *Politica*. La possibilità dell'uomo aristotelico di realizzare l'*eudaimonia* è infatti incardinata in una concezione complessiva degli esseri viventi, ricompresi all'interno di un palinsesto che va dalle divinità, viventi immortali, alle piante e, in un senso ancora diverso, agli elementi inanimati. In questo quadro, l'uomo non è solo l'unico tra i viventi mortali ad aspirare alla felicità oltre che al piacere, ma anche il solo a volgersi al modo di vita degli dei come ad un esempio da imitare¹⁶.

La complessiva dimensione di finitezza in cui si muove l'uomo comprende non solo lo spazio ed il tempo a sua disposizione, ma anche il complesso dei fini e delle possibilità cui egli aspira. L'uomo esiste come quell'essere che non può conseguire un effetto immediato – se non al termine di un processo diacronico le cui singole tappe devono essere singolarmente attraversate – né infinito, perché a differenza degli esseri immortali, i suoi *teloi* sono al contempo *perata*, limiti che orientano e delimitano il suo agire, quale che sia l'azione intrapresa¹⁷. Questa limitazione non sembra accidentale ed estrinseca alla natura umana: data la dimensione prevalentemente diacronica e spazializzata dell'azione degli uomini, l'identificazione dei limiti è infatti la condizione di possibilità di un movimento consapevole ed orientato, efficace e piacevole.

È d'altra parte al fondo di questa dimensione finita che l'uomo può trovare l'eternità che gli compete, nelle due forme della riproduzione biologica e dell'adesione all'ideale intellettuale del dio aristotelico. Se infatti la riproduzione del padre nei figli permette di eternare la forma della specie, e quindi di «partecipare nella misura del possibile dell'eterno e del divino»,¹⁸ una seconda dimensione rinvia alla possibilità che resti traccia delle azioni di un singolo individuo che si sia distinto come eccellente.

Non bisogna limitarsi a pensare cose umane per il fatto di essere uomini, né cose mortali per il fatto di essere mortali, ma rendersi immortali fin tanto che è possibile e fare tutto per vivere secondo ciò che di meglio abbiamo in noi¹⁹.

2.1. Tra spinta ideale e registrazione del reale

La dimensione circolare costituisce una ragione di incompatibilità con la concezione storica e politica della contemporaneità non solo per via della teoria delle catastrofi con cui essa è connessa, né esclusivamente per la difficoltà che essa comporta nella tematizzazione di un progresso della cultura umana, ma soprattutto perché sembra condurre ad una sostanziale staticità i processi con cui l'uomo mette capo agli oggetti sociali e culturali. In altri termini, se si sceglie di stare alla lettera della concezione fisica di Aristotele portandola alle sue estreme conseguenze nel campo dell'attività umana, le differenze che individuano i singoli oggetti culturali devono essere tutelate e riconosciute vere per il fatto stesso che esistono. La descrizione di tutti gli esseri viventi, che ha come propria condizione teorica di possibilità l'estensione del modello antropologico a canone di comparazione di tutte le forme di vita, ha come analogo storico e culturale la ricognizione di tutte le forme

costituzionali esistenti, che non sono destinate per Aristotele ad essere dissolte per l'avvento di uno stato ideale ma costituiscono delle differenze naturali. Ciò non significa che Aristotele non abbia avuto un intento riformatore nei confronti della società, come anche della filosofia, del suo tempo. Come osservato da Berti, la ricognizione delle *doxai* richiede anche una loro selezione, destinata a legittimare esclusivamente quelle che sono coerenti con gli *endoxa*, vale a dire con le opinioni condivise circa la natura della comunità politica²⁰. L'esclusione di un carattere meramente conservativo della filosofia politica deve però evidentemente andare di pari passo con l'osservazione del fatto che gli *endoxa*, già selezionati quali criterio di discriminazione delle apparenze che devono essere giustificate all'interno della descrizione complessiva della società, pur essendo il frutto di una selezione *culturale*, vengono poi assunti come differenze e parti costitutive di un'istituzione sociale avente carattere *naturale*²¹.

Per affrontare nel modo più corretto il tema di un possibile punto di equilibrio tra l'istanza descrittiva ed un eventuale intento riformatore, occorre ricordare il problema della tensione interna alla *Politica* stessa, in cui sono stati individuati contemporaneamente il carattere platonico della ricerca della costituzione *migliore*, e quello aristotelico della collezione delle differenze²². Gran parte della *Politica* aristotelica, almeno nella forma in cui oggi leggiamo questo trattato, è infatti dedicata all'esame delle costituzioni effettivamente esistenti. Contemporaneamente però sembra possibile riconoscere, in particolare negli ultimi due libri del trattato, un impianto teorico differente, in continuità con l'approccio platonico della *Repubblica*, orientato alla definizione della costituzione *migliore*, non immediatamente corrispondente alle forme costituzionali già identificate, e che il vero politico avrebbe il compito di istituire.

Viene così a costituirsi una polarità tra due atteggiamenti, il primo votato a mantenere stabile la forma costituzionale, suggerendo gli accorgimenti necessari ad evitare la corruzione della costituzione ed il ribaltamento in quella sorta di doppio negativo che sono tirannide, democrazia e oligarchia rispetto al regno, al *regime costituzionale* (la *politieia*) ed all'aristocrazia, il secondo orientato a riconoscere la forma migliore, quasi ideale, in direzione della quale dovrebbero gradualmente conformarsi le istituzioni esistenti²³. La presenza di queste diverse tendenze interne alla *Politica* è stata interpretata in modi diametralmente opposti. È stato sostenuto che l'ultima parte della *Politica* sia palesemente aderente al platonismo, e quindi rappresenterebbe il nucleo più antico, cui poi sarebbero stati sovrapposti degli strati successivi, forse dei trattati originariamente indipendenti, che per il loro orientamento classificatorio potrebbero appartenere all'ultimo Aristotele²⁴. Ma si è anche reagito alle interpretazioni che, come quella presentata, condividono, pur con diversi esiti, le istanze del paradigma genetico ed evolutivo, evidenziando ragioni di ordine storico e biografico che potrebbero spiegare, più che un cambiamento di opinione da parte di Aristotele, la necessità di aderire e giustificare le diverse situazioni politiche che compongono il quadro storico di un turbolento IV secolo²⁵. La questione dei diversi strati della *Politica* ha però anche suscitato delle spiegazioni che, per evitare un abuso della dimensione storiografica, hanno tentato di ricostruire il contesto ed i destinatari delle lezioni che Aristotele ha verosimilmente tenuto in merito alla *techne politike*, con il risultato di evidenziare non una sola ma almeno quattro possibili finalità del trattato oggi a nostra disposizione. Pierre Pellegrin ha infatti isolato quattro possibili atteggiamenti del politico aristotelico nei confronti della realtà con cui ha a che fare, a seconda che l'istituzione politica debba essere 1) fondata e progettata *ex novo*, 2) *curata*, salvandola da una degenerazione, senza però avere la possibilità di modificare l'ordinamento costituzionale e la distribuzione del potere che di base la caratterizza, 3) riformata, modificando in modo sostanziale la costituzione della città 4) o, ancora, concepita nuovamente ma sulla base di una constatazione dei gruppi sociali effettivamente presenti e fra cui è necessario distribuire il potere²⁶.

Alla luce di quest'ultima interpretazione – che assume come destinatario della *Politica* il nomoteta, l'uomo di stato responsabile della redazione della costituzione – il problema della naturalizzazione della descrizione di cui è fatta oggetto la *polis* può sembrare mitigato. Le singole realtà politiche non possono essere riformate radicalmente se non in casi eccezionali, che permettono il ricorso ad un modello costituzionale che Aristotele identifica come il migliore in termini assoluti. Tuttavia nella maggior parte dei casi questo modello ha funzione esclusivamente regolativa, nel senso che esso non può essere realmente instaurato a prescindere dalle condizioni storiche preesistenti, sebbene sia necessario tenerlo in considerazione per curare le costituzioni degenerate nel loro doppio negativo. Caso per caso, l'azione del politico è limitata e istruita dalla determinatezza storica in cui deve agire, e dal *carattere* della cittadinanza di cui deve regolare la vita. Rinunciando al tema della città ideale per quello della migliore costituzione possibile, sia essa intesa in termini assoluti o in relazione alle condizioni date, le singole realtà acquisiscono un'intrinseca ragion d'essere, una propria intelligibilità, facendo emergere il compito limitato e parziale di condurre alla conformità con la propria natura ed alla coerenza con i propri principi costitutivi. Da questo punto di vista il passaggio dalla constatazione di ciò che esiste alla naturalizzazione di ciò che viene ammesso come vero sembra vivere in uno spirito inclusivo, destinato ad abbandonare un universale astratto. Tutto questo d'altra parte non comporta un superamento del problema iniziale, dato che le condizioni materiali di possibilità dell'organizzazione politica vengono ricercate, individuate ed accettate così come esse si presentano.

3. La lancia spuntata del descrittivismo aristotelico

La situazione al limite dell'aporia in cui ci troviamo con Aristotele è in qualche modo tipica di ogni descrittivismo non relativista, ovvero di ogni istanza che cerchi una descrizione qualificata ed in qualche modo selettiva e normativa? L'esigenza di orientare la descrizione a partire da un punto di vista determinante, comporta l'elezione di un 'esperto' del settore, al cui orientamento culturale e sociale farà seguito un criterio di selezione dei fenomeni veri e naturali. Così stando le cose, l'impostazione aristotelica ci permette forse di scongiurare un ricorso acritico al descrittivismo, ovvero di renderci consapevoli della provenienza sociale e culturale, etnica e geografica, del punto di vista che rende possibile la descrizione. Ciò non dovrebbe determinare una semplice rinuncia all'istanza descrittivista, che andrebbe però volta per volta progettata in modo da evitare non solo ricadute relativiste, ma anche di arroccare la propria posizione attraverso una sua naturalizzazione. Da questo punto di vista descrivere, restituire verità ai fenomeni osservati, vuol dire inserirli in una descrizione complessiva del mondo, che renda giustizia del fatto che essi esistono ed istruiscono la prassi concreta nostra e dei nostri concittadini. Un atteggiamento inclusivo, connesso all'esigenza di mantenere aperto l'orizzonte del possibile, in vista non di una superfetazione caotica di strati e accessori culturali, ma di una loro continua e vitale interconnessione organica, che ormai può essere ottenuta solo all'intesezione di *più* punti di vista. L'istanza descrittivista potrebbe cioè mantenere viva la tensione verso un'unità che si presuppone – anche quando essa non è in vista – dietro alle manifestazioni molteplici e sconcertanti. Anche in questa versione la filosofia rischia di poter esclusivamente registrare il reale, rinunciando a qualsiasi istanza critica, ovvero senza poter più selezionare ciò che è vero. Perso il punto di vista del *sophron*, ed avendo rinunciato ad un punto di vista incondizionato di tipo platonico, l'unico criterio può infatti essere circostanziale, relativo alla possibilità che i singoli fenomeni mostrino di poter essere accordati all'idea di un'unità complessa ed articolata, ovvero alla loro compatibilità con uno *status quo* che non può essere radicalmente lacerato da alcuna novità radicale, ma neppure dal male egemonico di chi cerca in modo più o meno globale di controllare la totalità riducendola ad una cattiva unità.

1. Trad. it. (lievemente modificata) Viano 2008, p. 255. Cf.: ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ' ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ καὶ τῷ φύσει δεσπότη τὰυτοῦ συμφέροντος, ὅμως ἄρχει πρὸς τὸ τοῦ δεσπότη συμφέρον οὐδὲν ἦττον, πρὸς δὲ τὸ τοῦ δούλου κατὰ συμβεβηκός (οὐ γὰρ ἐνδέχεται φθειρομένου τοῦ δούλου σφύζεσθαι τὴν δεσποτείαν).
2. Per una prima ricognizione delle diverse posizioni che hanno composto il dibattito intorno al neoaristotelismo, cfr. Vegetti 1989, Volpi 1993, Berti 1992, 2008a, ed i contributi in Aubenque, Alland, Stark et al. 1964.
3. Cfr. Hegel 1941.
4. Cfr. Bien 1985
5. Per una ricostruzione delle ragioni storiche che hanno favorito la nascita del neoaristotelismo, cfr. Volpi 1993.
6. Per una prima ricognizione della posizione descritta si vedano Cashdollar 1973, Bodéüs 1993 (originariamente pubblicato nel 1982) e Pellegrin 1993b. Rispetto alle due posizioni contrapposte fin qui delineate occorre segnalare una terza via prospettata da in Enrico Berti in diversi studi, molti dei quali ora raccolti in Berti 2008a (si vedano in particolare i contributi segnalati nella bibliografia del presente articolo). Lo studioso ha infatti osservato la possibilità di accostare Aristotele alle istanze della moderna filosofia pratica a patto di distinguere accuratamente due accezioni della nozione di 'ragion pratica', la prima individuata in una forma di ragione (la *dianoia praktike*) e di scienza (la *politike episteme*) avente come fine la comprensione teoretica dell'oggetto etico/politico, la seconda rinvenuta invece nella *phronesis*, che ha invece come proprio coronamento e conclusione non una conoscenza ma un'azione (*praxis*) e che, a differenza della prima, non può decidere del fine ma solo dei mezzi dell'azione. La scarsa attenzione prestata a questa distinzione è secondo Berti alla base di una frettolosa giustapposizione della ragion pratica sulla *phronesis*, il cui esito ultimo è un'interpretazione che fa di Aristotele un conservatore incapace di promuovere un cambiamento sociale e politico.
7. Cfr. Volpi 1993. Nella medesima direzione si veda anche Vegetti 1989.
8. Un simile esito è per esempio riscontrabile in Nussbaum 2011.
9. Cfr. Vegetti 1989, 180-1: «[...] per Aristotele non si tratta di programmare alcuna trasformazione, perché già la città, le leggi, la famiglia sono perfettamente adeguate a svolgere, in modo spontaneo e quasi naturale, il lavoro di condizionamento formativo e conformante sui futuri soggetti morali».
10. È il problema della così detta Legge di Hume, spesso chiamata in causa contro la tendenza a passare dal piano descrittivo al piano normativo. Cfr. su questo tema Berti 2008b.
11. Da questo punto di vista mi trovo in disaccordo con quanto sostenuto in Berti 2008d circa la possibilità di separare una parte ideologica della politica aristotelica, vale a dire quella in cui il Filosofo si presta ad una giustificazione della particolarità storica in cui è radicato anche al costo di entrare in contraddizione con assunti fondamentali del suo pensiero, da quanto resterebbe invece pienamente recuperabile. Vorrei in altri termini insinuare il sospetto che le due parti selezionate da Berti siano in realtà in piena continuità, e che il metodo aristotelico abbia un'intrinseca tendenza a naturalizzare il punto di vista da cui si esercita la descrizione. Ciò conferisce alla descrizione stessa non tanto un carattere conservatorio, ma il rischio di lasciare nascosto il passaggio dal verosimile al naturale.
12. Sulla dimensione circolare del movimento eterno dell'Universo, cfr. *Physica* VIII. Il tema della circolarità del tempo è esplicito in *De Caelo* I.3; *Meteorologica* I.1; ma anche *Politica* II.9, 1269a5 e VII.10, 1329b25 ss.
13. Lo schema delle quattro specie di *metabole* è presente in molte opere aristoteliche, ma esso è fatto oggetto di esplicita trattazione in particolare in *Physica* V.1-3. Questo schema ha riscontro nell'analisi di tutti i movimenti degli esseri dotati di un principio interno, ovvero dei viventi naturali, e può essere quindi rintracciato anche alla base del *De anima* ed in gran parte delle opere biologiche. In questo senso mi permetto di rinviare a Giuffrida 2012.
14. Cfr. in questo senso King 2001.
15. Sulla circolarità cronologica al cui interno si iscrive la storia della polis, cfr. Vegetti 1989, 184 e ss., ma anche Berti 2008d.
16. Cfr. *Ethica Nicomachea* X.7, 1177b25 ss.; X.8 1178b20 ss.
17. Ciò vale notoriamente anche per l'attività intellettuale. Cfr. per esempio *Ethica Nicomachea* X.4, 1175a3 ss.
18. Cfr. *De anima* II.4, 415a30 ss.: ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύναται.
19. Cfr. *Ethica Nicomachea* X.7, 1177b31-4: οὐ γὰρ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ.
20. Cfr. Berti 2008b, 43.
21. Cfr. in questo senso Lloyd 1993. Nei termini tipici del dibattito della seconda metà del '900, Aristotele avrebbe in questo senso violato la così detta legge di Hume, che considera indebito il passaggio tra il piano descrittivo ed il piano normativo (cfr. Berti 2008d).
22. Questo problema trova una fondamentale formulazione in Jaeger 1935. Lo studioso tedesco sosteneva in proposito che gli ultimi due libri dell'attuale *Politica* sono in realtà da considerare il nucleo più antico del trattato, redatto al tempo in cui l'influenza del platonismo su Aristotele era un dato inaggirabile. La prima parte dell'*Politica* sarebbe stata invece redatta in un secondo tempo, ed il trattato avrebbe infine raggiunto la forma attuale quando lo stesso Aristotele avrebbe deciso di riunire i suoi studi sulla medesima materia, antepoendo alle due parti un primo libro di carattere introduttivo. Dopo la diffusione del volume di Jaeger, sono pressoché innumerevoli i contributi che hanno tentato di confermare o di

contrapporsi all'interpretazione proposta. Nelle note successive si farà riferimento alle opzioni interpretative che sono state qui adottate. Per una prima rassegna dei problemi relativi all'unità della *Politica* aristotelica, si veda il saggio introduttivo a Pellegrin 1993a.

23. Su questa tensione interna al pensiero aristotelico, cfr. Vegetti 1989, 200 e ss.

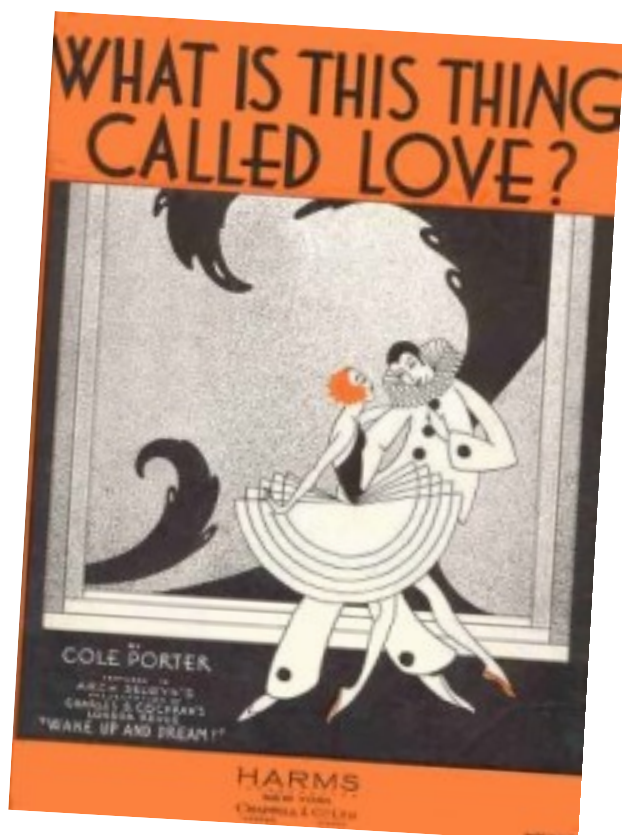
24. Cfr. Jaeger 1935, p. 348 ss.

25. In questo senso cfr. Kahn 1990.

26. Cfr. Pellegrin 1993b, in particolare p. 12 e ss. L'autore elabora la propria interpretazione sulla scorta di una rilettura di *Politica* IV.1, 1288b10-35. Sotto diversi punti di vista la posizione di Pellegrin è solidale con quella avanzata da Bodéüs 1993.

Il concetto di amore in Spinoza

Jos Scheren



*What is this thing called love
this funny thing
called love
just who can solve its mystery
why should it make
a fool of me?*

Cole Porter, 1929

I. Secondo Spinoza le dimensioni sociali si sviluppano attraverso gli affetti. L'amore è uno di questi, e come tutti gli affetti si manifesta in gradi diversi: dall'amore privato all'amore per la vita, o per la realtà in quanto tale.

In ogni caso, anche nel caso di un amore apparentemente privato, ci troviamo di fronte ad una produzione attiva di relazioni. Dovremo tornare su questa attività produttiva che è alla base degli affetti. Per ora, dobbiamo sottolineare che questa attività non è meno sostanziale dei suoi effetti. Conosciamo bene la parola d'ordine della filosofia di Spinoza: c'è

solo una sostanza; per questo non esistono diversi gradi di sostanzialità, e per questo non è possibile giudicare una forma di amore come più sostanziale di un'altra.

Allo stesso tempo, e più in generale, non c'è ragione di considerare un effetto come gerarchicamente inferiore alla causa che lo ha prodotto. Considerare inferiore un effetto sarebbe come considerare inferiore anche la sua causa. Nessun effetto è inferiore alla sua causa, ma semplicemente ne mostra, almeno parzialmente, la capacità di produrre effetti. Un effetto potrebbe non essere espressione completa della sua causa, ma ne è tuttavia un segno.

Nei termini di Spinoza l'effetto implica la causa, e per questo la causa è chiamata immanente, immanente al suo effetto. Tuttavia, la causa non è identica all'effetto, almeno per quanto riguarda i modi. L'identità di causa ed effetto si ha solo per qualcosa che è causa di se stessa, *causa sui*. Un effetto che implica la sua causa invece di esprimerla deve causare in parte un altro effetto, ma non può causare se stesso. Questa è la legge dei modi.

Spinoza considera l'amore, questa capacità di costruire relazioni, come inalienabile, una capacità che non può esserci tolta, una capacità essenziale senza la quale la cosa non potrebbe esistere. L'amore non può essere astratto e considerato come un fine da raggiungere, identificato con un oggetto da volere o a cui tendere.

La tensione è lo sforzo *per continuare* a esistere, e non può essere uno sforzo *per* esistere. Di certo, non è possibile tendere all'essenza, perché l'essenza stessa è tensione. Una conseguenza non secondaria è che l'essenza, in quanto *conatus*, può essere immaginata. Può essere pensata attivamente, ma il più delle volte l'essenza sarà percepita inadeguatamente. Tuttavia, *sarà percepita*.

L'aspetto interessante dell'immaginazione dell'essenza non è tanto la sua inadeguatezza, ma il fatto che, nonostante questa inadeguatezza, ha una sua necessità: che lo vogliamo o no, *dobbiamo* cercare cause ed essenze. Pensare è intrinsecamente cercare essenze. Ogni modo, in virtù della sua essenza, attua in maniera più o meno adeguata uno sforzo di comprendersi.

Secondo Spinoza niente esiste senza essere allo stesso tempo un'idea. Non c'è corpo fisico che non sia simultaneamente un'idea, e neanche le idee possono esistere senza le loro idee.¹ In quest'ultimo caso, siamo di fronte a idee di idee: anche le idee sono formalmente delle cose. Ma questo non significa che tutto sia idea: un corpo è simultaneamente corpo e idea. Di conseguenza: un'idea non è l'essenza di un corpo, perché ogni corpo ha la *sua* essenza e produce *necessariamente* i propri effetti e le proprie relazioni. Ma il corpo e la sua idea producono effetti in maniera identica. Questi effetti non possono essere chiamati inessenziali o accidentali, come voleva la tradizione filosofica prima di Spinoza. Ancora, non c'è motivo per cui l'essenza debba essere considerata gerarchicamente superiore ai suoi effetti. Gli effetti non sono accidentali, ma completamente determinati dalle loro cause. Questo è il punto principale del determinismo liberatorio di Spinoza, che esclude la nozione gerarchica di accidente.

Sicuramente ci possono essere saggi e filosofi che generosamente mettono la propria intelligenza al servizio dell'essenza e della sua espressione, e Spinoza può essere annoverato tra questi. Ma questo non significa che le essenze siano prerogativa esclusiva dei filosofi: al contrario, tutti hanno a che fare con le essenze, non importa se attraverso idee adeguate o meno. Esistere significa orientarsi nella vita attraverso la produzione di idee come modi dell'attributo del pensiero. Questo attributo, come ogni attributo, è proprietà comune e inalienabile.²

Da queste considerazioni preliminari possiamo trarre qualche conclusione, a partire dalle quali potremo procedere a definire il concetto di amore in Spinoza.

L'essenza non può essere un fine da raggiungere, dato che i fini da raggiungere sono sempre effetti. Volere o tendere a tali effetti è un risultato del *conatus*, dell'essenza stessa in quanto sforzo. Ma siccome la causa è sempre simultanea al suo effetto, è sempre possibile confondere l'una con l'altro, e questa confusione di causa ed effetto è inevitabile al livello dell'immaginazione.³ Ogni attività produce effetti, che a loro volta producono altri effetti. Questo potrebbe indurci a pensare che dopo tutto è l'effetto che produce totalmente la propria attività.

Spinoza ci offre una spiegazione causale dell'immaginazione, delle idee inadeguate e, come vedremo, delle passioni. L'attività in un effetto induce la nostra immaginazione a considerarlo come una causa.⁴ Questa confusione a livello dell'immaginazione è inevitabile, ma non necessariamente permanente. Ma qualsiasi cosa facciamo, nonostante il livello di confusione nel quale ci troviamo, siamo determinati a cercare cause, e avremo sempre idee di queste, siano esse giuste o sbagliate. E la stessa cosa vale per l'idea di sostanza. Secondo Spinoza, ognuno è determinato ad avere un'idea, adeguata o non adeguata, della sostanza. La comprensione della la sostanza è immanente alla sostanza stessa.

II. Iniziamo con la definizione di amore che si trova in Etica, III, proposizione 13 (scolio) e definizione 6: “L’amore è Gioia concomitante con l’idea di una causa esterna”. Nella stessa proposizione troviamo la definizione di odio: “tristezza concomitante con l’idea di una causa esterna”.

Già si intuisce dalla proposizione 13 che l’amore e l’odio hanno per Spinoza qualcosa in comune. Entrambe hanno a che fare con una causa esterna e con l’idea di tale causa. La relazione tra amore e odio si può esprimere in termini ancora più spinoziani: l’amore e, in particolare, l’odio, sono per la maggior parte delle persone, e il più delle volte, *passioni*, vale a dire sentimenti che non riusciamo a definire, o dei quali ignoriamo l’origine. Oppure, sempre in termini spinoziani: le passioni sono fenomeni che possono causare altri fenomeni, ma che ci appaiono senza causa. In breve, passioni come l’amore e l’odio ci appaiono come misteri.

Il testo dello standard di Cole Porter del 1929 *What is This Thing Called Love*, riportato in epigrafe, ci può venire in aiuto a definire la passione dell’amore. Come avrebbe reagito Spinoza a questo testo? Prima di tutto, non si sarebbe accontentato della parola “fool” (stupido, illuso), ma avrebbe aggiunto il termine “schiavo.” Il termine schiavo, o schiavitù, hanno per Spinoza un significato preciso. Da ciò che si è detto finora, non possiamo considerare la schiavitù come qualcosa di assolutamente passivo, una totale privazione di potenza. Quando Spinoza parla di un individuo schiavo delle proprie passioni, intende che questo individuo tende a permanere nel suo stato di attività contro le pressioni di altri modi soggetti a passioni. Dotati di una comprensione che, sebbene inadeguata, si riferisce in modo determinato alla complessa realtà modale, il modo soggetto a passioni impiega tutte le proprie energie per permanersi nel suo stato di attività. Ma ciò non gli è consentito a lungo, data l’influenza di altri modi. In questa condizione di schiavitù non è possibile utilizzare l’attività di altri modi per aumentare e stabilizzare la propria attività, dato che gli altri modi sono percepiti come minacce, e non come possibili alleati con i quali istituire forme di comunanza.

Le passioni sono segni di attività poco affidabili, che disorientano l’attività di un modo nei confronti di altri modi, in quanto sono caratterizzate da una grande instabilità, dovuta precisamente all’ampio consumo di energie necessario a mantenerle in attività. Se ci è concesso un anacronismo, si potrebbe dire che per Spinoza uno schiavo è un soggetto entropico, e le passioni sono attività che, pur essendo produttive, sono dissipative e inefficienti.

Gli effetti dei modi in questo caso sono senza dubbi prodotti dalle loro cause, ma in maniera indiretta. Come suggerisce Deleuze, questi effetti sono *segni indiretti* delle loro cause, e non la loro espressione diretta.⁵ Lasciano tracce di una causa che è virtualmente presente: i modi *significano* l’esistenza di qualcosa che li causa, ma non *esprimono* la natura di questa causa.⁶

Un altro termine che nel testo di Cole Porter avrebbe lasciato interdetto Spinoza è “mistero.” Spinoza stesso utilizza il termine, ma sottolineandone l’inadeguatezza.⁷ Per Spinoza un mistero è qualcosa di anomalo, al di fuori dell’ordine della natura. Un buon esempio dell’uso inadeguato di questo termine può essere trovato alla fine della Meditazione III di Descartes, dove il filosofo francese parla dal punto di vista di una mente completamente accecata da Dio e dalla sua “bellezza *incomparabile*” (corsivo mio).⁸ Dalla prospettiva di Spinoza si può affermare che, *immaginando* Dio come incomparabile, Descartes abbia creato un Dio ammirevole, unico e quindi incomprensibile.⁹ La comunanza tra Dio come sostanza e i suoi modi è persa per sempre.

A questo punto è necessario aggiungere un nuovo livello di complessità: questo Dio unico e incomprensibile è però sempre una idea, certamente inadeguata, e per la precisione un'idea immaginativa. Il che ci permette di affermare che *ciò che è apparentemente incomprensibile, irrazionale, rimane sempre nel ambito del attributo del pensiero. L'irrazionale per sé non esiste in Spinoza*. Per meglio comprendere le passioni dovremo quindi capire più nel dettaglio quest'esistenza dell'irrazionale.

Come abbiamo detto in precedenza le passioni sono segni delle variazioni nell'attività dei modi. Certo, esse vanno necessariamente sempre insieme a delle idee, e in particolare a delle idee inadeguate, ma questo stretto rapporto non deve far dimenticare che esse non sono idee: sono transizioni che non rappresentano nulla. Nel caso dell'amore ci deve essere ovviamente l'idea del modo amato, ma l'amore come passione non rappresenta niente. Una passione è un modo non rappresentativo del attributo del pensiero ed è allora solo all'interno di questo attributo che dobbiamo cercare le cause delle sue variazioni.

Come possiamo concettualizzare queste variazioni, in sé prive di forma, come costruire una idea di qualcosa, pure essendo un modo del pensiero, che non è una idea.? In altre parole, come si può dare alle passioni, variazioni per eccellenza, una coerenza tale per cui si possa parlare di amore, odio invidia, ecc., in quanto passioni? A questo proposito, dovremo trovare un principio che ci permette di concettualizzare variazioni come idee di passioni. Un passo utile verso la costruzione di queste singolarità è capire che questi elementi variabili esistono solo all'interno di un campo continuo, e non possono essere compresi in sé ma solo in quanto costituiscono una moltitudine. Ogni elemento in sé è nulla, un'astrazione, che sfugge ogni tentativo di isolamento, ma che tuttavia continua ad esistere in qualcos'altro.

Certamente questo ha a che fare con la definizione di Spinoza di un modo come qualcosa che esiste in qualcos'altro, attraverso il quale può essere compreso. Questa definizione si applica perfettamente anche alle passioni: se considerassimo come la causa di una passione l'oggetto esterno al quale essa è diretta, non avremmo trovato la vera causa della passione, ma la causa come è *immaginata* dall'idea concomitante alla passione, la causa di cui il modo soggetto a tale passione è *conscio*.

L'amore come passione si ridurrebbe in questo caso all'amare qualcuno o qualcosa perché questo qualcuno o qualcosa è amabile. Il che significherebbe spiegare l'amore attraverso l'amore, l'amore come causa di sé. È qui che comincia il mistero dell'amore: se l'amore fosse causato da se stesso, allora ci troveremmo davanti a un amore eterno. Ma l'interazione spesso violenta tra i modi ci mostra chiaramente che l'amore è instabile e mutevole. Il mistero dell'amore è causato dal modo in cui l'amore è immaginato tautologicamente, aspettandosi l'amore come un fenomeno quasi sostanziale, mentre ci troviamo di fronte a un fenomeno modale. O più precisamente, possiamo dire che i modi *vogliono* che l'amore sia sostanziale. Il modo innamorato *vuole* l'esistenza dell'oggetto del suo amore, in modo che il piacere relativo all'esistenza di tale oggetto possa permanere.¹⁰

Sappiamo tuttavia che la volontà del modo soggetto a passione verso l'oggetto amato è causato dal *conatus*: lo sforzo di permanere nella propria esistenza, il che significa sempre il permanere in una esistenza piacevole. È fuori di dubbio che Spinoza non possa considerare il *conatus* come uno sforzo di mantenere un'esistenza triste.¹¹ Ma lo sforzo di mantenere il piacere concomitante con l'amore potrebbe essere eccessivo. Per questo Spinoza (*Etica*, III, Prop. 13) considera il rischio della perdita del piacere come presente già dal momento in cui l'amore si manifesta. Se la paura diventa così un ingrediente della passione dell'amore, la passione diventa un composto confuso. La passione

diventa troppo complessa perché l'amante possa comprenderla. L'amore diventa il mistero cantato da Cole Porter. L'amante soffre per qualcosa causato non intenzionalmente da lui stesso. La storia d'amore inizia grazie alla sua potente e autonoma volontà ma, proprio per questa illusione, può finire in una situazione in cui l'amante si considera una vittima delle circostanze priva di volontà. Il triste finale in questo caso è presente come destino già nel suo inizio gioioso. Gli amanti diventano schiavi delle proprie passioni. Questo sforzo di mantenere il piacere connesso alle proprie attività, accompagnato dalla paura per la possibilità di una sua perdita, risponde in parte alla famosa domanda "perché gli uomini combattono per la loro schiavitù come se fosse la loro salvezza?"¹² Forse è per via dell'eccesso delle loro passioni gioiose, e i loro disperati tentativi di non perdere ciò che già possiedono.

Il possibile finale drammatico di una storia d'amore può anche aiutarci a capire la preoccupazione di Spinoza per il concetto del libero arbitrio. La volontà è considerata libera, cioè capace di causare ma non di essere causata, solo fino al momento in cui sopraggiunge la tristezza, l'incontro inevitabile con modi più potenti. In questa situazione l'illusione del libero arbitrio svanisce. Il modo si trova quindi a vivere in un mondo che appare alternativamente dominato dal libero arbitrio o completamente abbandonato a incontri casuali e nel quale ogni possibilità di volere è cancellata. Il concetto di libero arbitrio, che dovrebbe servire come strumento di orientamento nel mondo, è in realtà poco affidabile, presentandoci un mondo diviso in due. Il sospetto di Spinoza nei confronti del libero arbitrio è dovuto al suo aspetto opportunistico: siamo tentati ad abbandonare la nostra adesione entusiasta al libero arbitrio non appena abbiamo l'inevitabile esperienza di cattivi incontri con modi più potenti. Il concetto di libero arbitrio è instabile e non può funzionare al di fuori delle passioni.

La risposta di Spinoza a questo problema è che la sostanza è una, mentre il libero arbitrio è qualcosa che esiste solo talvolta. Una sostanza unica significa che non esistono due mondi, e qualsiasi tristezza, solitudine e miseria deve essere affrontata e superata in questo mondo. Non esiste un altro mondo senza dolore e sofferenza: tale mondo sarebbe un mondo eternamente privo di passioni, ma per Spinoza l'unica possibilità per vincere le passioni è superare la temporalità all'interno di questo mondo e trasformare le passioni in affetti attivi. L'amore è lo ciò che permette di costituire questa condizione trovando elementi di eternità nel continuum della temporalità.

L'amore è una passione, e l'amante è il suo schiavo. Ciò appare tanto più quando si considera che, per via della sua composizione, esso può trasformarsi in odio. In quanto effetto di un eccessivo sforzo per il mantenimento del piacere dell'amore, la transizione da amore a odio non è intenzionale. Nessuno vuole odiare. La non-intenzionalità di questa transizione può però derivare dall'intenzione dell'amante di mantenere a sé il modo amato. La ragione di ciò è che per l'amante il miglior modo di trattenere a sé l'amato è prevenire che cada in possesso di altri modi. L'amante possessivo vuole il proprio amato solo per sé. Isolando il modo amato dall'interazione con altri modi, questo diventa unico, come se fosse qualcosa di sostanziale.

Ci troviamo di nuovo nella confusione inevitabile dell'immaginazione dei modi, una confusione tra causa ed effetto, sostanza e modi. La causa di questa confusione è lo sforzo di mantenere l'esistenza della gioia e della sua causa immaginata. Un compito difficile e doloroso che inevitabilmente produrrà tristezza: prolungare l'esistenza del modo amato – la gioia – senza capirne la natura e la relazione intrinseca con altri modi. Il risultato è un consumo improduttivo di energia, che il modo nel suo isolamento percepirà come tristezza. La tristezza è il risultato di un mantenimento entropico della gioia.¹³

Sarebbe scorretto dire che per Spinoza l'illusione del libero arbitrio, la confusione di causa ed effetto, sostanza e modi, siano causati dagli aspetti passionali e irrazionali dei modi. Sebbene le passioni siano i segni di un'attività variabile e concomitanti con idee inadeguate, esse non producono idee. Non si pensa inadeguatamente perché si è soggetti a passione. Al contrario, si è soggetti a passione perché si pensa inadeguatamente. La passione accompagna pensieri inadeguati, ma non li causa. Altrimenti, un'idea adeguata sarebbe un'idea inadeguata meno la passione concomitante con essa. Per passare da una passione a un'idea adeguata occorre qualcosa di meno astratto e più costruttivo di una sottrazione. Prima di tutto, occorre capire la causa razionale di ogni passione. In secondo luogo, operando per tentativi, bisogna utilizzare una passione per innescare nuove composizioni della stessa, o per trovare nuove passioni che possano garantire un'attività più stabile e duratura. Insistere nell'operazione di una sottrazione intenzionale delle passioni dalle idee ci lascerebbe a mani vuote, perché la sottrazione è una negazione. Sappiamo cosa significhi negazione per Spinoza: l'idea – impossibile – di qualcosa che non è. Al contrario di Hegel, Spinoza non vede la negazione come l'idea di un niente. Per Spinoza la negazione non è un'idea.

Secondo Spinoza non esiste irrazionalità sostanziale. Ci sono solo gradi variabili di razionalità. La ragione di ciò è il fatto che secondo Spinoza esistere significa causare ed essere causa. Ovunque c'è una causa c'è sempre un'idea di questa causa. Niente esiste senza un'idea. Per Spinoza non si tratta di essere razionali o irrazionali, ma di un processo di divenire-razionale. Il migliore esempio di ciò è contenuto in Etica, II, assioma 3, dove Spinoza, parlando di amore e desiderio, afferma in maniera quasi nascosta che amore e desiderio sono modi del pensiero. In altre parole Spinoza restituisce completa dignità agli affetti, che nella filosofia precedente erano stati denigrati in vari modi come fenomeni irrazionali o accidentali. Quando si immagina, quando si producono immagini-idea, si sviluppano affetti: odio, amore, invidia, ecc. Ciò significa che anche quando si odia c'è attività, cioè si lavora all'immaginazione di oggetti. Non ci può essere una totale assenza di attività, solo un continuo divenire. Questo concetto è fondamentale per il difficile compito di superare il dualismo che domina il mondo, le nostre anime e i nostri corpi. Il dualismo non è sostanziale: un'ontologia del male e dell'odio non può esistere. Tuttavia, è una minaccia alla quale siamo quotidianamente soggetti.

Come abbiamo detto, per Spinoza non può esistere una totale passività o assenza di attività. Ogni passione contiene un elemento di attività. Per questo motivo non può esistere una *volontà* di attività, perché ciò significherebbe partire da un punto iniziale di non-attività dal quale divenire attivi. Per Spinoza l'attività funziona in maniera differente. Ogni passione si trova sempre *in medias res*: c'è sempre qualcosa di già attivo che causa passioni simultanee. Ogni modo è immerso nell'essere, e nessun modo è causa della propria esistenza, né di conseguenza della propria attività. In questa situazione essere causa di sé implicherebbe una creazione *ex nihilo*, un passaggio dal non-essere all'essere, che per Spinoza è impossibile. Di conseguenza, il dualismo attività-passività non può esistere, semplicemente perché uno dei termini non esiste per sé.

Utilizzare il dualismo attività-passività non conduce solamente a una conoscenza inadeguata della passività, ma anche dell'attività stessa. Per Spinoza non può esistere un'attività come una controparte della passività. Non si può essere attivi in isolamento, in un contesto di passività. Una attività localizzata in un punto non può essere il risultato della passività di un altro punto. L'attività è possibile solo se esiste qualcosa di già attivo in precedenza, e un aumento di attività è possibile solo sulla base di una condivisione di attività già esistenti. La condivisione di attività produce una loro intensificazione, mentre la loro separazione ne produce un deficit.

Nel classico modello dualistico di attività e passività, forma e materia, che possiamo trovare in Aristotele, si può vedere che l'attività del pensiero si sviluppa a discapito di una materia passiva.¹⁴ Per Aristotele le forme sono attive proprio *perché* la materia è passiva. Questo significa che la passività della materia non è reale ma prodotta, immaginata dalla mente. La materia non è passiva in sé, ma attraverso qualcos'altro. La sua passività non è l'opposto delle forme pensate, ma è la loro proiezione. Quindi il dualismo tra forma e materia, attività e passività, si riduce a un *ens rationis*. Da un punto di vista adeguato – quello del *conatus* – non esiste passività in quanto tale, ma solo un grado di attività.

In particolare, ciò che indispettisce Spinoza è il fatto che secondo il dualismo attività-passività la comunanza dei modi non è radicata sul piano della loro attività, della loro potenza comune, ma deriva da un livello trascendente. Nel modello aristotelico di forma e sostanza non c'è nulla nel modo in sé che possa condurlo verso l'attività, e di conseguenza a una comunanza con altri modi. La generalità delle forme aristoteliche deve avere una preminenza sulla passività immaginata degli individui.¹⁵ Non c'è possibilità di costruire qualcosa in comune tra essi, e vedremo come questo dualismo ritornerà nella definizione di amore di Descartes. Nonostante la sua critica alla tradizione scolastica aristotelica, Descartes manterrà il dualismo tra il libero arbitrio di una mente attiva e la passività del corpo.

In Etica, II, Def. 6, expl., parlando dell'amore, Spinoza si riferisce criticamente agli autori che vendono l'amore essenzialmente come la volizione dell'amante a unirsi con l'amato. Probabilmente Spinoza si riferisce qui a Descartes, che nell'art. LXXIX delle *Passions de l'âme* vede l'amore come “une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à *se joindre de volonté* aux objets qui paraissent lui être convenables” (corsivo mio). Spinoza non rifiuta completamente questa visione – ogni inadeguatezza è pur sempre razionale – ma dal suo punto di vista Descartes non riesce a cogliere l'aspetto *in medias res* dell'amore.

Secondo Descartes il nocciolo dell'amore è che l'amante vuole congiungersi con l'amato, ma per Spinoza l'amore non si limita a questo. Questa volizione è solamente un effetto dell'amore. La ragione di questa volizione è il cambiamento attivo che l'idea dell'amato causa nel modo amante. La potenza esistenziale dell'amante è aumentata. Qualcosa è cambiato nel mondo, ma questo cambiamento non è avvenuto solamente nell'amante. Si ama qualcuno per il piacere che questo modo ci dà. Volere l'unione con quel modo significa semplicemente essere soddisfatti di tale piacere, e il modo amante tende a permanere nella soddisfazione dell'effetto piacevole della propria azione.

La volontà di unione è il segno simultaneo di questa tendenza nel *conatus*. Ma proprio perché l'effetto è simultaneo alla sua causa, e la coscienza del modo è la coscienza dei suoi effetti (e mai delle sue cause), è impossibile per il modo soggetto a passione conoscere la causa di quest'ultima. Il primato della causa non può essere concepito come un primato cronologico, perché nel tempo la causa e l'effetto sono simultanei. Quindi, deve essere considerato atemporale, al di fuori della durata, *sub specie aeternitatis*. La causa della volontà dell'amante di unirsi all'amato è sempre presente, eternamente. Questa causa non è altro che il *conatus*, è l'essenza stessa del modo che fa sì che esso voglia congiungersi con il modo amato. La volizione del modo è solo un'affermazione (con)temporanea del suo *conatus*, contemporanea ma non identica.

Ora, che significa “in medias res” in questa situazione? Significa che il *conatus* del modo è costantemente attivo, e che produce effetti costantemente. Come abbiamo visto, questa costanza rende impossibile ogni idea di transizione dalla passività all'attività. Non possono esserci oggetti

specifici che innescano o annullano l'attività del modo. Il modo è costantemente affetto da altri corpi e gli altri corpi sono costantemente affetti da esso, e non c'è soluzione di questa continuità affettiva. All'interno di questo continuum non si può che amare, data la costante attività del modo. L'amore non è che l'intensificazione di un'attività già in corso. Per questo diciamo che l'amore è *inmedias res*, e per questo l'amore non può essere come vogliono gli autori criticati da Spinoza nella già citata def. 4 di *Etica*, III: l'inizio di una attività eccezionale causata da un modo unico o quantomeno ammirevole scelto tra tutti gli altri modi.

Torniamo ora alla prop. 13 *Etica*, III e alla sesta definizione degli affetti: l'amore è gioia concomitante con l'idea di una causa esterna. Secondo Spinoza non può esserci un affetto come la gioia, se non c'è un'idea dell'oggetto amato. Si è in qualche modo attivi se si ama, e, come sempre, non si può fare a meno di pensare, cioè di produrre idee, in questo caso l'idea di qualcosa amato. In questo contesto essere attivi significa che si stanno costruendo nuove relazioni, che soddisfano il modo attivo con gioia. Quest'ultima è il segno che indica l'intensificazione di queste relazioni, l'incremento nella comunione tra modi. Ora, è importante notare che l'idea a cui Spinoza si riferisce in prop. 13 e def. 6 *non* è causata dall'oggetto amato. Quest'idea è *concomitante* con il fatto di essere affetti da questo oggetto e, secondo Spinoza, ci parla dello stato dell'amante, è un indice della sua costituzione. Segnala le tracce, gli effetti che il corpo amato lascia sul corpo amante.

Tuttavia, un corpo deve avere la capacità di essere affetto. Come abbiamo detto in precedenza, non possiamo mai parlare di una completa passività. Se un modo è affetto da qualcosa, allora significa che questo qualcosa è attivo, ma l'affezione può avvenire solo se il modo affetto è anch'esso capace di affettare altri modi. Gli affetti per sé non creano dipendenza, ma contengono la relazione reale con gli altri e la possibilità di intensificare tale relazione.

Ancora più importante, a questo punto, è capire che l'idea che si ha dell'oggetto amato è veramente un'idea di ciò che si ha in comune con quell'oggetto. In maniera più apodittica: ogni idea che si ha non è mai relativa a un solo oggetto, ma, almeno, relativa alla relazione tra se stessi, questo oggetto e tutte le altre idee avute in passato. Nessuno pensa autonomamente, e ogni idea che si ha si riferisce a un concatenamento di vari gradi di attività in comune con altri oggetti.¹⁶

Questo comune che si stabilisce tra modi può essere poco o inadeguatamente compreso, ma è tuttavia attivo e produce effetti indipendentemente dalla nostra coscienza o dalle nostre volizioni. In altre parole, la comunanza nell'amore ha una qualità inconscia, cioè ontologica. Il comune è un inalienabile a priori.

La buona notizia è che anche le forme meno intense e povere di amore possono intensificarsi e divenire differenti, per via dell'immanente comunanza senza la quale non potrebbero nemmeno esistere. Questo divenire-intenso non è necessario e può portare anche a forme di corruzione, ma non c'è modo di dimostrare la sua impossibilità. Il divenire è necessario, ma la sua direzione non lo è mai. L'essenza delle cose che divengono è quella di non poter causare la propria esistenza. Il determinismo spinoziano è tutt'altro che teleologico. Non possiamo sapere in anticipo cosa possiamo, nel bene e nel male, fino a che non lo facciamo.

III. In Spinoza l'amore ha anche un altro livello. Esso può essere concepito ancora come un affetto, ma non più come una passione. Si tratta dell'amore di Dio che Spinoza discute nella parte V dell'*Etica*.

L'amore di Dio è irreversibilmente attivo – non può tramutarsi in odio – ma ciò non deve condurci a pensare che esiste un dualismo tra amore umano e divino. In questo caso Dio dovrebbe essere trascendente, e gli umani dovrebbero essere sostanze individuali e separate da Dio. L'amore di Dio è tuttavia l'amore per la potenza immanente della vita, della vita che produce vita e costruisce il mondo.

L'amore di Dio per Spinoza non è quindi un amore supremo per qualcosa di trascendente, posto al di sopra dei modi singolari. Ricordiamoci che i modi sono i modi di Dio. Per questo Spinoza può affermare nella prop. 24, Etica V, che “quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio.” Dio è causa di se stesso, e allo stesso tempo dell'esistenza e dell'essenza dei singoli modi.

Ora possiamo capire meglio il disaccordo di Spinoza rispetto alla definizione cartesiana di amore. Come abbiamo visto precedentemente, il problema della definizione di Descartes sta nel suo aspetto volontaristico, nella centralità attribuita alla volontà dell'amante di unirsi con gli oggetti “qui paraissent lui être convenables.” Descartes usa la volontà, la volizione come un termine non definibile, primitivo. Spinoza direbbe che Descartes non ci fornisce la ragione sufficiente della volontà, così come egli non ce la fornisce per l'essenza di Dio. La volontà ha per Descartes un significato che è dato per scontato e che esiste al di là della sua definizione. La volontà in Descartes, come l'idea di Dio, rimane non intelligibile, un *asylum ignorantiae*. Piuttosto che costruire idee attorno a questi concetti, egli si accontenta di accettare questi nomi così come vengono impiegati nell'uso comune.

Per Spinoza una definizione è più di un nome da attribuire alla cosa, e deve fornire la causa effettiva dell'idea che ci si prefigge di definire. In questo modo si può dire che in una definizione nulla resta lasciato al caso. L'idea diventa il prodotto stesso della sua definizione. In un certo senso, è come se l'idea si definisse da sé, è l'idea che la cosa ha di sé e, siccome è totalmente pensata, quest'idea si chiama adeguata. Un'idea adeguata non ha causa al di fuori dell'ambito della sua definizione. È una espressione completa della forma, dell'attributo del pensiero.¹⁷

La definizione dell'amore per Spinoza previene l'insorgere del dualismo tra amore come passione e amore supremo di Dio. In altre parole, la definizione di amore si applica sia all'amore passionale, sia all'amore per Dio. Nella definizione di amore è possibile discernere la stessa causa sia per l'amore come passione, sia per l'amore di Dio, sebbene la relazione tra causa ed effetto differisca nei due casi, nei termini dell'intensità della loro stessa espressione. Il *conatus*, l'attività di un modo nel mantenere la propria esistenza, è la forza motrice di ogni relazione amorosa come passione. Ma Spinoza ci dice anche che il *conatus* di un modo è un grado intimo dell'attività effettiva della sostanza. Così, ponendo cioè la causa dell'amore come passione nell'effettiva attività della sostanza, Spinoza è in grado di costruire il punto in comune tra l'amore di Dio e l'amore come passione.

Per la definizione di amore di Descartes, l'amore come passione e l'amore per Dio non hanno nulla in comune. La volontà di unirsi con l'amato, il nocciolo dell'amore secondo Descartes, si basa su un'unione qui e ora. La volontà ha il suo possibile eccesso e la sua stabilità immaginaria proprio in virtù della sua temporalità, per il fatto che si focalizza con ansia su qualcosa che forse non può mantenere. La volontà deve operare come una coscienza istantanea, senza sapere cosa succederà all'oggetto amato in un altro istante nel tempo. Questo non significa che il tempo necessariamente sopraffà gli umani, ma che siamo sopraffatti dal tempo in quanto prodotto della nostra

immaginazione nel momento in cui siamo schiavi delle passioni e ci consideriamo un *imperium in imperio*.

Nel caso dell'amore di Dio non abbiamo più in qui e ora, non abbiamo bisogno di volontà né coscienza per sopravvivere alla successione senza fine di istanti, né siamo più soggetti a passioni soggette a durata. L'amore per Dio è eterno e per questo non è una passione. Non solo non è possibile odiare Dio, ma non è possibile volersene separare. Solo gli oggetti umani possono essere voluti, ma a costo di divenire segni ambigui di un *conatus* che opera istantaneamente nel tempo.

Se capiamo che è il *conatus*, e non la volontà, che sta alla base anche dell'amore in quanto passione, allora è possibile una transizione dall'amore e all'amore di Dio.

L'amore come passione, per via della sua causa, è variabile. È l'effetto di una causa che non è identica a esso. Questa non-identità è proprio la ragione della variabilità del modo nel tempo, della sua durata. Questo è l'aspetto passivo della variazione, un'attività che sopraffà il modo, ma ciò significa anche che per Spinoza l'attività potrebbe non limitarsi esclusivamente alla sola passione. Siccome la passione è il risultato di un'attività variabile, tale variazione può condurre la passione a tramutarsi in un affetto attivo. L'amore come passione può divenire un irreversibile amore per Dio.

Non esiste un catalogo eterno di ciò che gli umani possono sentire o pensare. *Ciò che gli umani sentono ora, potrebbero non averlo sentito prima, e potrebbero non sentirlo poi.* Dato il loro modo di essere causate, le passioni possono divenire altre passioni, o divenire affetti attivi, e questo divenire avviene in maniere a noi sconosciute. Non esiste un destino per le passioni, un circuito chiuso e invariabile dell'amore umano, proprio per il fatto che questo amore condivide la propria causa con l'amore di Dio.

La scena del balcone di Romeo e Giulietta è considerata spesso, ma a torto, come l'archetipo dell'amore romantico. Ma è proprio in questa scena che Shakespeare ci mostra l'amore di Dio. Che significa amarsi per Romeo e Giulietta? Significa costruire un proprio mondo, cioè la molteplicità di relazioni che si formano tra Giulietta e il suo essere, nel momento in cui queste sono affette dalle relazioni istituite da Romeo, e come quest'ultime sono affette a loro volta da Giulietta. Il loro amore è una relazione tra relazioni. L'amore intensifica la potenza, già presente nei due amanti, di vivere il mondo trasformandolo. Gli amanti attivano a vicenda la loro attività, costituendo una nuova singolarità come un nuovo modo attivo, al punto che, nell'apice di questo incontro gioioso, gli amanti rinunciano alla loro identità

*Deny thy father and refuse thy name; [...]
And I'll no longer be a Capulet.
Gli amanti assumono quindi un nome impersonale
Call me but love, and I'll be new baptiz'd,
Henceforth I never will be Romeo.*

Cosa sono Romeo e Giulietta? Di sicuro non sono una coppia, una somma di individui. La figura dell'individuo – o meglio, dell'individuo come sostanza – non è più utile all'organizzazione del loro amore. Condividendo il loro amore, Romeo e Giulietta attivano la loro attività, amano il loro amore. L'individuo è un contenitore troppo stretto per questo amore, e l'unica maniera che rimane loro per amarsi è l'amore cumulativo, l'amore dell'amore che Spinoza descrive nella quinta parte dell'Etica..

Michel Foucault ha scritto: “n’oubliez pas d’inventer votre vie.” Non dimenticatevi di inventare le vostre vite, facendo eco a Nietzsche: “Ihr sollt Dichter eureres Lebens sein.” Siate poeti delle vostre vite. Queste parole significano per noi che un altro mondo è possibile, purché esso sia amato.¹⁸

1. *Etica* II, prop. 21, 22, 23.

2. L’idea dei saggi come eletti non è solamente in contraddizione con l’infinitezza degli attributi, ma compromette il campo comune della saggezza, sebbene non possa distruggerlo. Dovremo tornare di nuovo su questa posizione critica di Spinoza nei confronti degli “eletti” discutendo del concetto spinoziano di amore.

3. Le immagini, le idee dell’immaginazione, sono idee confuse. Per questo Spinoza (*Etica*, II, prop. 33) afferma che non ci può essere nulla di positivo nelle idee per cui si dicono false. Le immagini non hanno forma perché sono confuse. La conseguenza pratica è che questa confusione e assenza di forma non sono permanenti, e che le immagini possono divenire differenti. Al contrario, ciò che ha forma — gli attributi — non diviene ed è eterno.

4. Nell’appendice della prima parte dell’*Etica* Spinoza spiega che ci consideriamo liberi e attivi in virtù del fatto che siamo consci del nostro sforzo e dei suoi effetti. La nostra coscienza ci induce a pensare che gli effetti dei nostri atti siano le loro cause. Questo è ciò che ci rende schiavi.

5. Gilles Deleuze ha dedicato quasi un intero libro al concetto di espressione in Spinoza, Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Parigi, 1968, tr. it. *Spinoza e il problema dell’espressione*, Macerata, 1999. Nel capitolo 3 Deleuze elabora la distinzione tra segno ed espressione.

6. La differenza tra il segno e l’espressione dà l’idea del significato di “virtuale” in questo contesto. La causa dei modi esiste virtualmente perché la loro essenza è attiva nella loro esistenza e non identica alla loro esistenza, cioè non è espressa nella loro esistenza, e allo stesso tempo la loro essenza non è possibilità della loro esistenza. L’essenza non è una astrazione, una *ens rationis*, la cosa esistente meno i suoi accidenti non essenziali. L’essenza è reale, cioè produttiva, il che significa in questo caso che i cosiddetti accidenti appartengono—pur tuttavia non costituendola—all’essenza come effetti necessari. Essi non hanno una esistenza in sé, ma esistono nella durata.

7. Per esempio in *Etica*, I, p. 95.

8. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 131.

9. Per una discussione sul concetto di ammirazione in Descartes e Spinoza, si veda Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005, p. 247-302.

10. Nelle idee immaginative c’è sempre qualcosa di tautologico e non espressivo, il che significa che le passioni a cui si accompagnano saranno sempre macchiate di narcisismo. L’equivalente affettivo della tautologia logica nel caso delle idee inadeguate è il narcisismo. Il narcisismo, nei suoi caratteri biopolitici di imitazione, è una minaccia a tutte le forme del comune.

11. *Etica*, III, prop. 13, 19 ed *Etica*, IV, prop. 20 e 21.

12. TTP, prefazione.

13. Pascal Sévérac si riferisce allo stesso aspetto passivo della gioia quando scrive: “mais rien de pire que la passivité joyeuse, en tant qu’elle est la plupart du temps excessive: elle nous conduit le plus directe à notre perte”, P. Severac, *ibid.*, p. 339-340.

14. Adorno discute il dualismo aristotelico di materia e forma da un punto di vista non spinoziano nel suo *Metaphysik, Begriff und Probleme*, Frankfurt, 1998, p. 54 sg., arrivando alla stessa conclusione, cioè che nel modello aristotelico la forma è immaginata come gerarchicamente superiore alla materia. Secondo Adorno questo è il residuo platonico del primato platonico delle idee in Aristotele.

15. Paolo Virno ha dimostrato che il dualismo di materia e forma si accompagna a un principium individuationis per il quale non c’è ragione sufficiente. Nella versione classica aristotelica questo principio ha come risultato che i modi sono trattati come sostanze (seppure secondarie) e le sostanze, in ogni caso, rimangono non intelligibili, altrimenti le forme non potrebbero essere attive. Se i modi sono sostanziati, cioè intrinsecamente chiusi l’uno all’altro, allora non ci potrà essere nulla in comune tra loro. Questo tipo di individuazione rende i modi totalmente passivi. Per questo Virno afferma, “se Comune, allora non Universale [...] Il Comune è una realtà indipendente dall’intelletto : esiste anche quando non è rappresentato. L’Universale, invece, è un prodotto del pensiero verbale, un *ens rationis* la cui unica dimora è l’intelletto.” (corsivo mio). Paolo Virno, “Gli angeli e il general intellect,” in *E così via, all’infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

16. Si potrebbe obiettare contro questo concetto di comunione di idee nel caso in cui individui abbiano idee diverse. Tuttavia, anche idee opposte hanno sempre un certo grado di comunione, che permette di comprendere la natura della loro opposizione. Affermare ciò non significa essere mossi da un pacifismo delle buone intenzioni, ma è un dato ontologico derivato dalla nozione spinoziana di sostanza. Questo dato è alla base della non dialetticità della filosofia di Spinoza, apprezzata da autori come Gilles Deleuze e Pierre Macherey (*Hegel ou Spinoza*, Paris, 1990). Per entrambi i filosofi francesi, la nozione hegeliana di opposizione è in definitiva un prodotto tautologico dell’immaginazione, che

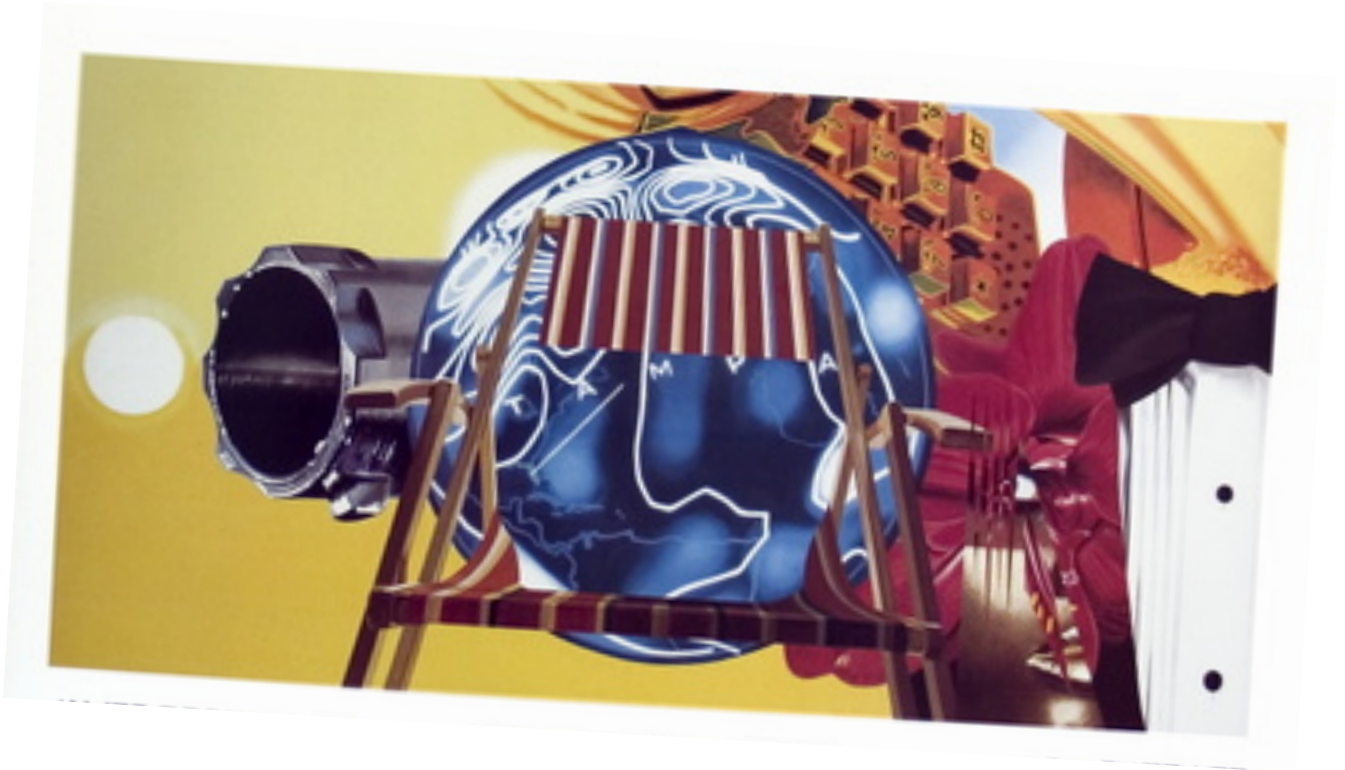
manca di realtà. In maniera non intenzionale, Hegel ha ragione: l'opposizione è prodotta dalla mente (assoluta).

17. In modo simile si potrebbe dire che un'idea inadeguata è un pensiero non pensato o verbale, perché proietta la sua causa in un altro attributo diverso dal pensiero. Per esempio, pensare che l'amore è causato dall'oggetto amato è inadeguato è fare confusione tra gli attributi.

18. Dopo avere terminato questo testo ho incontrato queste parole di Michael Hardt. Amare qualcuno, secondo Hardt, "significa che le tue molteplicità e le mie sono in grado di formare composizioni che sono al contempo al di sopra e al di sotto del livello dell'individuo. Non possiamo sapere in anticipo quali molteplicità saranno in accordo e se saranno in grado di formare relazioni belle e durature. La procedura dell'amore è esplorare e sperimentare possibili composizioni all'interno delle molteplicità in ognuno di noi." Michael Hardt, *The Procedures of Love*, Ostfildern, Hatje Cantz, 2012. p. 7.

Politica e verità nel postfordismo

Giacomo Pisani



1. Tecnica e verità

Il dispiegamento del pensiero tecnico-calcolante su scala globale ha raggiunto negli ultimi decenni un livello tale da sconvolgere totalmente i ruoli, le gerarchie e gli strumenti ermeneutici indispensabili alla comprensione del nuovo quadro socio-economico internazionale.

Il sogno della modernità di estendere la possibilità di manipolare e progettare la natura e gli spazi della vita sembra essersi realizzato al massimo grado, fino al punto di autoalimentarsi e autoregolarsi, in un'autopoiesi che esclude l'individuo da qualsiasi posizione di trascendenza nella pianificazione dei sistemi sociali.

Il disvelamento tecnico del mondo nel suo pieno dispiegamento ha una sua genesi storica, in cui Heidegger coglie il ruolo fondamentale svolto dall'«oblio metafisico dell'essere». L'imporsi dell'ente come unica forma di realtà, con l'oblio della differenza ontologica, si traduce nell'assolutizzazione dell'immagine tecnico-metafisica del mondo, che riduce gli enti ad utilizzabili intramondani e al loro funzionamento all'interno della configurazione sistemica presente. L'ente, anziché essere assunto nella sua costitutiva finitezza, che lo rimette ad un ambito storico di riferimento in cui l'uomo stesso è implicato, diviene parte di un modello assoluto di realtà a cui l'uomo deve irrimediabilmente adeguarsi.

Si impone così una specifica architettura dell'essere su cui si fonda un'idea inespugnabile di verità e di natura umana. Anche le filosofie umanistiche hanno finito con l'ignorare la costitutiva esposizione dell'uomo all'essere, alla storicità, subordinando il proprio impianto teorico ad un dato assoluto: l'essere entificato, fissato nella sua datità. Come scrive Heidegger,

per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, nondimeno esse concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nel suo insieme²⁰³.

È sulla mancata assunzione della finitezza del nostro orizzonte storico conoscitivo che si fonda la filosofia della rappresentazione, che concepisce la conoscenza come specchio della natura²⁰⁴. La verità viene concepita come corrispondenza dell'intelletto al mondo esterno, assunto nella sua datità. Questa concezione della verità si fonda, a ben guardare, sulla definizione medievale della verità come *adaequatio*, secondo cui l'intelletto può adeguarsi alla cosa in quanto l'essere di quest'ultima è anticipatamente pensato dalla mente di Dio²⁰⁵.

Caduto il fondamento divino, è rimasto insondato il fondamento di tale adeguamento; la natura poggia solo su se stessa, si configura in base alle categorie in cui è stata fissata, quasi fossero l'unico sguardo possibile sul reale. L'assolutezza di tale approccio alla verità ha garantito la stabilità della tecnica come articolazione assoluta della realtà, a cui l'uomo ha dovuto appunto *adeguare* metodi d'indagine, comportamenti, visioni della realtà.

A ben guardare, i naturalismi hanno segnato l'architrave delle visioni moderne della società, del diritto, della morale ecc. Il diritto moderno di matrice giusnaturalista immagina la conformità della società alle leggi naturali, astraendo un modello naturale di società, di ragione e di umanità dall'immanenza dei processi storici reali.

L'affermazione dei diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino – quali si ritrovano nelle "Dichiarazioni" delle grandi rivoluzioni borghesi – passò attraverso un forte ancoraggio di questi diritti alla natura umana, presentata come universale, eguale e immutabile nel tempo e nello spazio. La dottrina del diritto naturale è un'ideologia che accompagna una certa fase della storia borghese moderna, non priva di ambiguità dal punto di vista teorico, dal momento che si coniuga tanto con posizioni metafisiche – che consentono di inserire i diritti naturali in un ordine del mondo - , quanto con concezioni empiristiche della natura umana (v. Hobbes)²⁰⁶.

L'uomo conosce la natura per mezzo della ragione che, al contempo, è ciò che lo mette in comunicazione con le leggi di natura e garantisce stabilità all'ordine del reale.

Il positivismo giuridico ha strappato alla natura il fondamento del diritto, considerandolo come storico e condizionato da fattori di tempo e di spazio. Il diritto è legittimo in quanto posto (*positum*) secondo le modalità previste in un dato sistema giuridico. La sua validità dunque deriva dalla sua pura forma, indipendentemente da principi trascendenti inerenti al contenuto delle norme stesse. In verità, considerando la legittimità del diritto alla luce delle sole regole formali che lo determinano e ignorando i fattori culturali, politici e sociali che lo condizionano, il diritto positivo, affermatosi in seguito alla vittoria della borghesia liberale nel XIX secolo, conferisce stabilità e certezza ancor maggiori ai principi giuridici che i giusnaturalisti avevano legato alla natura umana.

La razionalizzazione tecnica si estende così ad ogni sfera dell'esistenza. Anche la produzione risulta determinata in posti e mansioni che definiscono ruoli e posizioni sociali stabili. Su tale modello di produzione si è fondato il welfare classico, avente come soggetto di riferimento il cittadino lavoratore padre di famiglia.

203. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2011, p. 42.

204. Cfr. P. Engel, R. Rorty, *A cosa serve la verità?*, Il Mulino, Bologna 2007.

205. Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Armando editore, Roma 1999.

206. M. Manfredi, *Il valore ambiente*, Schena editore, Fasano 2000, p. 81.

Da un lato, la razionalità strumentale, approfondendosi fino a comprendere ogni sfera dell'agire umano, ha esteso il dominio della manipolazione a dismisura, rendendo l'uomo il vero signore del creato. Dall'altro, l'agire tecnico-strumentale ha subordinato l'uomo ad un dato orizzonte storico eventuale, assunto nella sua assolutezza e configuratosi come unico ambito significante in grado di determinare possibilità di intervento sulla natura e di relazione con gli altri.

L'uomo oggettiva la natura entro una determinata configurazione della realtà, da cui tende ad essere esclusa ogni variabile non calcolabile in termini quantitativi. Il rapporto oggettivato entro algoritmi preventivamente strutturati diviene l'unico medium fra l'uomo e il mondo. Il primo assume una posizione trascendente rispetto al secondo ed è così impossibilitato ad assumere il rapporto dialettico che sussiste fra se stesso e l'oggetto, il quale si regge su un'apertura di senso che ci rende costitutivamente implicati nella sua stessa forma. L'azione umana resta fissata entro una medietà totalizzante che impedisce margini di autonomia e di rielaborazione, invertendo il rapporto fra soggetto e oggetto e rimettendo la forma del mondo al dispiegamento dei dispositivi tecnici. La «standardizzazione universalistica» di cui parlava Weber è molto più che un appiattimento dei parametri e dell'agire individuale. Essa si configura piuttosto come un processo di razionalizzazione che subordina la stessa attività degli individui alla mediazione tecnica, la quale elimina ogni possibilità di rapporto fondata su un orizzonte simbolico di altro genere (poetico, magico ecc)²⁰⁷

Lo sviluppo vorticoso della tecnica negli ultimi decenni rischia di rimettere in discussione gli elementi in gioco. Persino il rapporto di trascendenza dell'uomo rispetto alla natura viene trascinato entro una dimensione orizzontale in cui le gerarchie sono riarticolate e il dominio della tecnica si esplica in un piano di immanenza in cui il soggetto, da attivatore, prende a fluttuare nelle possibilità continuamente prodotte dalla società turbo-capitalista, divenendo, al contempo, prodotto e produttore, consumato e consumatore.

2. La società postmoderna

La società dei media e della comunicazione generalizzata ha sconvolto il rapporto stesso dell'uomo con la realtà, con la creazione di una nuova dimensione fondata sull'estetizzazione, sull'esuberanza di immagini, di possibilità e di contenuti da consumare ed espellere rapidamente, in assenza di qualsiasi radicamento storico e dialettico. L'individuo, strappato al contesto storico in cui ha maturato la propria identità e gli strumenti ermeneutici indispensabili alla comprensione della realtà, è perso nelle infinite possibilità in cui la postmodernità consiste, tutte sovrapponibili e prive di qualsiasi disposizione gerarchica in ordine ad un rapporto esistenziale con il soggetto.

La moltiplicazione delle possibilità e delle vie di accesso alla rete e al confronto con l'alterità non ha prodotto quella relativizzazione dei punti di vista e quell'erosione della verità auspicata dal postmodernismo a partire dagli anni '70²⁰⁸ ma ha immesso gli individui in un'arena neutra in cui, privati di punti di riferimento e di comprensione dei rapporti sociali in cui è incardinata la realtà, sono stati impossibilitati ad oggettivare il proprio disagio e a progettare il proprio futuro.

Il processo che ha portato all'affermazione della dimensione estetizzante tipica della società dei consumi non è stato affatto lineare. Tra gli anni '60 e gli anni '70 l'Europa ha vissuto una stagione di intensa mobilitazione. Uno straordinario processo di soggettivazione si inseriva all'interno di una crisi strutturale dell'ordine capitalistico su scala mondiale, penetrando in maniera conflittuale entro i rapporti di produzione e il comando d'azienda. Come scrive Marcello Tari,

207. Cfr. M. Magatti, *La grande contrazione*, Feltrinelli, Milano 2012, pp.30-31.

208. Cfr. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), Feltrinelli, Milano 2002; G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983; G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), Garzanti, Milano 2011.

il comando capitalistico mondiale si muoveva tra l'incipiente sconfitta in Vietnam, le insorgenze metropolitane, la guerra in Medio Oriente, la conflittualità operaia, la distruzione della famiglia tradizionale, la disaffezione di massa a qualsiasi ordinamento istituzionale «democratico»²⁰⁹

Non possiamo soffermarci, in questa sede, sulle dinamiche che hanno portato all'assorbimento di un conflitto che, al di là di alcuni limiti teorici e strategici²¹⁰ metteva in questione alcuni momenti fondamentali dei rapporti di forza capitalisti. Certamente la sconfitta di quello che in Italia, in particolare, costituiva il più forte movimento antagonista europeo, non può essere letta solo in termini politici ma è ascrivibile anche ad un'azione repressiva del potere statale, che ha avuto nel processo del 7 Aprile e nel teorema Calogero, nel 1979, un momento decisivo, che ha bloccato, tra l'altro, una stagione animata da importanti processi istituenti. Molte delle rivendicazioni interne al movimento antagonista, negli anni '70, sono entrate nel lessico politico italiano, innescando una straordinaria stagione di riforme. Riprendendo le parole di Luigi Pannarale,

dopo i meravigliosi anni Settanta, ingiustamente ricordati solo come gli anni di piombo, nonostante che in quel decennio la nostra legislazione abbia prodotto una quantità di riforme incomparabile con qualsiasi altro decennio della nostra storia repubblicana (statuto dei lavoratori, servizio sanitario nazionale, divorzio, aborto, istituzione delle religioni, ecc.), la lotta politica e l'impegno sindacale si sono progressivamente orientati sempre più verso strategie di difesa o di consolidamento delle conquiste di quegli anni, piuttosto che in direzione di un rinnovamento coraggioso delle politiche sociali, che fosse in grado di fare i conti e di cogliere i mutamenti in atto nella società²¹¹

La repressione di un conflitto che coglieva in termini dialetticamente avanzati le contraddizioni interne all'ordine capitalistico, si è coniugata con l'affermazione su scala globale del capitalismo finanziario, che ha messo a valore l'incredibile potenziale produttivo insito nella società dei media e della comunicazione generalizzata. La liberalizzazione, avvenuta in particolare negli ultimi vent'anni, del sistema finanziario, ha reso possibile una crescita accelerata. «Grazie ai nuovi strumenti messi a punto in quegli anni, basati su complessi algoritmi matematici, lo slegamento dell'economia dalle sue basi istituzionali è proceduto a una velocità inimmaginabile»²¹². Il «gioco linguistico finanziario», come lo chiama Magatti, è penetrato nella società ad ogni livello divenendo l'unico fattore di determinazione del valore.

Il capitale finanziario, avente una dimensione transnazionale, fondandosi sulla pervasività degli strumenti tecnici in ogni angolo della vita umana, si estende su scala globale e mette a valore le capacità cognitive e relazionali che si sviluppano nelle reti e nei nuovi strumenti di comunicazione globale. La rete e la comunicazione generalizzata, anziché costituire gli strumenti di liberazione dei soggetti dalle maglie della verità oggettiva e dei rapporti di potere che dietro quest'ultima si celavano, divengono l'architrate del capitale finanziario e la dimensione ideale per la formazione di un soggetto neutralizzato, disincarnato, incapace di incidere nella realtà.

Il soggetto postmoderno, infatti, è un individuo indifferente, fluttuante nelle possibilità neutre che si accavallano nello spazio estetico mediatizzato, espoliato dei caratteri identitari che fanno la stoffa di una comunità e che costituiscono il presupposto imprescindibile della relazione con gli altri e con il mondo. L'individuo isolato, incapace di comprendere l'origine del proprio disagio esistenziale, è sempre più messo a valore da un lato nella rete, attraverso l'estrazione, ad opera del capitale finanziario, di capacità, tendenze, modi di relazione. Dall'altro, lo stesso spazio metropolitano in cui vive è rimodulato attraverso la creazione di città commerciali e di un'unica

209. M. Tari, *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell'Autonomia*. Derive Approdi, Roma 2012, p. 8.

210. Si veda il primo capitolo del mio *Le ragioni del reddito di esistenza universale*, ombre corte, Verona 2014.

211. L. Pannarale, *Correva l'anno 1982...*, prefazione a G. Pisani, *op. cit.*, p. 9.

212. M. Magatti, *op. cit.*, p. 87.

dimensione pubblicitaria, in cui può perdersi nel consumo inesausto di prodotti, immagini, stili e forme di vita.

Del resto, il capitale finanziario, soprattutto nel mondo occidentale, si caratterizza sempre più per una produzione immateriale che si avvale delle capacità più generaliste e indifferenti dell'individuo. La produzione è sempre più sganciata dal posto di lavoro contrattualmente riconosciuto, tipico del modello fordista, ed inerisce alle forme di vita e di relazione che si sviluppano nella nuova dimensione estetica neutralizzata. L'estensione dei tempi di disoccupazione e di inoccupazione degli individui non intacca la produzione postfordista, ma sempre più rompe quel rapporto fra lavoro e diritti sociali che aveva costituito la linea di sviluppo dello stato-piano.

Il mercato globale, determinando modi di relazione, stili di vita e di consumo e neutralizzando le forme di soggettivazione e di rapporto con l'alterità, si articola in maniera sempre più aggressiva contro i diritti e la dignità della persona, incapace di mettere in discussione le condizioni storiche della propria emarginazione economica e sociale e di incidere sulla realtà.

3. Politica e diritti nella postmodernità

In questa prospettiva, il mercato tende a svilupparsi su scala globale, travalicando la dimensione prevalentemente nazionale della politica e del diritto statale e generando un diritto anch'esso sovranazionale. Come scrive L.Pannarale,

il carattere essenzialmente statale del diritto moderno e la sua formazione prevalentemente legislativa sono inadeguati a regolamentare i rapporti economici, transnazionali in misura crescente, e la legislazione appare inoltre troppo lenta rispetto alle mutevoli esigenze dei mercati²¹³.

Il mercato globale, dunque, sviluppa una "lex mercatoria" tesa a regolamentare e proteggere il mercato stesso che l'ha generata. Il mercato, intaccando in questo modo la differenziazione tra sistema giuridico e sistema economico e autorappresentandosi come ordine generale, costituisce la minaccia maggiore alla giustiziabilità dei diritti. Per questo, secondo Pannarale,

occorre, in buona sostanza, porre dei limiti non valicabili alla monetizzabilità o alla mercificazione di alcuni diritti, non solo nel senso, già noto alla dogmatica giuridica, di un allungamento della lista dei diritti indisponibili e inalienabili, bensì anche nel senso di un'allocazione e distribuzione di determinati beni e diritti secondo modalità che prescindano da qualsivoglia considerazione di tipo economico e impongano la loro assoluta gratuità²¹⁴.

Di fronte all'onnipervasività del mercato come articolazione assoluta della realtà, il riconoscimento dei diritti fondamentali e della dignità della persona costituisce una sfida per la politica. I diritti fondamentali esigono che siano disposte le condizioni materiali per la loro giustiziabilità, che si inserisce così in una dialettica del riconoscimento che assume la sostanzialità dei diritti e della dignità umana. Proprio la dignità è oggi costantemente attentata dal mercato, che dispone a livello transnazionale le condizioni della sua riproduzione. Lo spazio della politica è confinato alla gestione tecnica dell'esistente secondo le categorie disposte dall'ordine finanziario, e inoltre relegato ad una dimensione nazionale strutturalmente incapace di porsi a regolazione dei processi economici. È necessaria, dunque, la costituzione di un soggetto politico in grado di inserirsi in questa congiuntura per strappare alla regolazione del mercato spazi di elaborazione politica, che possano sostituire all'astrazione dei diritti operata a livello transnazionale il

213. L. Pannarale, *Il diritto che guarda. Rischi della decisione giuridica*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 54.

214. Ivi, pp. 68-69.

riconoscimento della dignità della persona, come pre-condizione della tutelabilità dei diritti stessi.

Ma anche i diritti sono storici ed esposti al sistema sociale, e la politica deve essere in grado di riconoscere i processi di soggettivazione incentivando il mutamento sociale e mettendo in comunicazione il sistema sociale e quello giuridico. Il fatto che la produzione sia oggi connessa con la vita intera nella sua articolazione all'interno del contesto sociale, rende i conflitti sociali immediatamente incisivi sia sotto il profilo politico che sindacale, nel senso più ampio del termine. Per questo, i diritti sociali e il terreno del welfare rappresentano oggi il campo di battaglia più significativo per la politica, in quanto investono i mutamenti più importanti intervenuti nella postmodernità. Il mancato riconoscimento economico e sociale di una quantità sempre più ampia di soggetti, immediatamente produttivi entro le possibilità disposte dal capitale finanziario, si traduce in un disagio esistenziale profondo, derivante appunto dal mancato accesso al lavoro, al reddito e alla possibilità di progettare il proprio futuro a lungo termine. Questo soggetto eccedente rispetto ad un welfare lavorista e assistenzialista comprende oggi i disoccupati, i precari, i migranti, i lavoratori della conoscenza ecc. Essi possono oggi trovare nel welfare un terreno comune di conflitto politico, rivendicando il riconoscimento di beni e servizi al di fuori del mercato e delle categorie del pubblico e del privato che hanno dominato il diritto moderno. La costituzione di uno spazio comune che offra gli strumenti per una riprogettazione del futuro ad opera di questo nuovo soggetto variegato e meticcio costituisce una direzione politica fondamentale per la riappropriazione della dignità e dei diritti contro la loro mercificazione ad opera del mercato. Con il riconoscimento del carattere comunitario di alcuni beni e servizi entro il conflitto politico e la riappropriazione della progettazione del reale, è possibile soddisfare materialmente determinati bisogni con l'acquisizione sostanziale dei corrispondenti diritti fondamentali²¹⁵.

L'opportunità per un soggetto politico immanente alla prassi sociale è allora quella di partire da quei momenti di soggettivazione che già innervano lo spazio europeo, da quei bisogni e istanze soffocate che già eccedono l'astrazione della finanza e che chiedono spazi di riconoscimento e di crescita.

215. Cfr. U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; T. Negri, *Inventare il comune*, Derive Approdi, Roma 2012; S. Chignola (a cura di), *Il diritto del comune*, Ombre corte, Verona 2012.

L'idealismo trascendentale come immaginismo idealistico. Excursus sulla Critica della ragion pura

Marco Costantini



Nell'*Estetica trascendentale* l'impostazione metodologica del filosofare critico di Kant, che in questa parte iniziale della *Ragion pura* mira a determinare i principi a priori della sensibilità, mostra una certa inadeguatezza verso l'oggetto da trattare. L'attitudine intellettualistica della critica, che distingue e limita sottraendo, disgiungendo e isolando, può far presa sulla facoltà dell'intelletto, in sé rappresentabile come «un'unità per se stante, autosufficiente»^[1] «dai confini immutabili»^[2], ma non sulla sensibilità, alla quale, proprio per via del suo legame essenziale con la *cosa* e, in generale, con il *dato*, non si addice quell'aspetto cosale, quella datità che la *Critica*, se pur involontariamente, le conferisce isolandola.

Kant ha riveduto^[3], come Leibniz prima di lui, il celebre assioma «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», specificando che solamente quanto è *materiale* deve essere o esser stato sentito per potersi trovare nell'intelletto, mentre quel che è *formale* vi risiede a priori (i concetti puri dell'intelletto infatti «giacciono già pronti»^[4] in esso). Ma nel riportare questa distinzione all'interno della sensibilità quasi ci si dimentica dell'evenemenzialità dei *data* sensibili, nell'immanenza dei quali soltanto il formale della sensibilità è di volta in volta attuale e a sua volta dato. Così, la sottrazione dall'intuizione empirica della sensazione, considerata *materia*, permette all'occhio critico di distinguere chiaramente ciò che è *forma* del sentire, lo spazio e il tempo quali forme pure della sensibilità, dalle quali nient'altro è ulteriormente sottraibile; ma lo induce altrettanto a fissarli, in modo tale da renderli, posti sotto il concetto di riflessione «forma», inconciliabili in linea di principio con la loro essenza trascendentale. Si tratta in fondo di un problema interno alla riflessione: riguarda i mezzi che Kant le mette a disposizione. Essa nuoce tanto più alla conoscenza trascendentale dell'a priori sensibile, quanto più si rimette all'incondizionatezza della Forma e, assecondandone in tutto e per tutto il concetto, secondo il quale essa «è data per sé sola»^[5] poiché «precede ogni materia»^[6], la ipostatizza, e con essa ciò che sussume: LO spazio e IL tempo.

C'è una sostanziale differenza tra una forma pura, «costante»^[7], appartenente alla *sensibilità* quale concetto universale dell'intelletto, e quella «semplice forma»^[8] di essa nella quale consistono, per il primo paragrafo dell'*Estetica*, l'estensione e la figura di un qualcosa. Esse sono estromesse dal puro spazio, come la successione e la simultaneità lo sono dal puro tempo, che Kant infatti considera immutabile^[9]. E lo sono poiché la rappresentazione originaria dello Spazio e del Tempo non

permette di concepirli come aggregati sorti per composizione di parti, dato che ogni particolare spazio e ogni particolare tempo già li presuppongono a loro fondamento. Resta da vedere se sia possibile presupporli per come essi sono contenuti nel concetto della forma, sotto forma cioè di totalità; non più come modi *in cui* la sensibilità viene affetta, ma come ciò che *nella* sensibilità risiede. In quanto *topos*, o *luogo trascendentale*, in essa ristanno come cose, vi alloggiano nel loro puro essere per sé, indifferenti per di più l'uno all'altro, poiché, nel porre un ulteriore spazio dove collocare tempo e spazio infiniti, essi riacquistano quell'aspetto cosale che l'*Estetica* aveva loro tolto via. D'altra parte la prima edizione della *Ragion pura*, nel corso della critica ai paralogismi, sottolinea ripetutamente che lo spazio è «dentro di noi»^[10], pur essendo la forma nella quale l'esterno ci appare. Del resto, nonostante Kant dica che la forma dell'intuizione «non costituisce di per sé un oggetto», egli rimane comunque dell'idea che debba essere «di certo qualcosa»^[11].

La filosofia critica, fintanto che ha ottenuto una forma pura, non ha ancora compreso, per quanto riguarda la sua componente estetica, la possibilità della conoscenza sintetica a priori. Tuttavia essa si serve dell'astrattezza e della negatività di quel concetto per giungere positivamente alla negatività dell'intuizione pura – negativa in quanto distolta dall'empiria, «vuota»^[12], se presa puramente per sé, ma nondimeno data a priori nel conoscere sintetico e apodittico. Essa commuta l'indeterminatezza concettuale della forma pura nell'indeterminatezza dell'intuizione pura senza oggetto né concetto: converte il concetto vuoto nel vuoto aconcettuale. È quanto avviene quando Kant dice: «Questa forma pura della sensibilità prenderà anch'essa il nome di intuizione pura»^[13]. La forma pura è quel concetto che permette alla *Critica* di scambiare un modo formale d'intuizione empirica, unico ma in continua variazione nella misura in cui vale per tutto il multiforme intuito e intuibile, con quell'intuizione pura, invariata e uniforme, che data a priori attende d'esser determinata dall'intelletto: «Lo spazio è qualcosa di così uniforme e di così indeterminato riguardo a tutte le particolari proprietà, che certo non si troverà in esso un tesoro di leggi della natura. Al contrario ciò che determina lo spazio a forma di circolo, a figura di cono e di sfera, è l'intelletto in quanto contiene il fondamento della unità della loro costruzione»^[14]. Siccome le figure in cui intuisco questa e quest'altra cosa sono spazio, e la durata per la quale questa e quest'altra cosa sono, o accadono, è tempo, all'origine di tutto ciò che in quest'unico modo è intuito dev'esserci il tutto di un unico spazio che è LO spazio e di un unico tempo che è IL tempo, forme astratte convertite in intuizioni, alle quali si rivolge l'intelletto, che necessita della costruzione dei suoi propri concetti, e che li può costruire, per mezzo dell'immaginazione produttiva, a partire dal molteplice puro che esse gli forniscono, in quanto lo contengono in loro stesse. L'essere per l'intelletto di questo molteplice lo qualifica come *materia*: «La matematica [...] non è possibile che proceda di un passo, fintantoché le manca l'intuizione pura, nella quale soltanto può essere data la materia per giudizi sintetici a priori»^[15]. A questo punto però, la forma, che ha innescato tale movimento di riflessione, ne resta tanto più coinvolta, venendo presa in una dialettica che la capovolge nel suo contrario. Data la materialità dell'intuizione pura, che col molteplice in essa contenuto fornisce all'intelletto materia da formare, la sua immediata identità con la forma pura conferisce a quest'ultima il carattere materico che possiede. La forma pura diviene allora materia: materia prima, formale, per le costruzioni dell'immaginazione secondo concetti. Nei *Prolegomeni* Kant chiama infatti lo spazio puro «*Substratum*», dalla cui determinazione e definizione risultano, apriori e non a priori, le diverse figure dei fenomeni, rispetto alle quali lo spazio non costituisce il loro genere, quanto piuttosto la materia pura che l'immaginazione pervade per costruirle nella sintesi figurata, e in tal modo esibirle: «La semplice forma universale della intuizione, che dicesi spazio, è ben dunque il sostrato di tutte le intuizioni determinabili su oggetti particolari, e sta in esso certamente la condizione della possibilità e diversità di queste ultime; ma l'unità degli oggetti è tuttavia determinata unicamente dall'intelletto...»^[16]. Non solo a priori: infatti la sintesi figurata del molteplice puro avviene anche in presenza del fenomeno, il cui molteplice sensibile altrimenti non

troverebbe ordine alcuno. I rapporti formali, l'estensione e la figura, che di contro a una materia sensibile dovrebbero appartenere alla sfera della forma, ed essere pertanto immateriali, sono invece a loro volta materiali, nella misura in cui non sono solo condizioni, bensì anche condizionati; non solo determinanti ma determinabili – determinanti se e solo se determinati. In altre parole, occorre una materia formale per dar forma alla materia. In un passo dell'*Analitica dei concetti*, il togliersi della pura forma della sensibilità, nel suo essenziale essere-per-l'intelletto, emerge incontestabilmente: «Ma la congiunzione (*conjunctio*) di un molteplice in generale non può mai provenirci dai sensi, e neppure essere racchiusa nella forma pura dell'intuizione sensibile»^[17]. Essa contraddice se stessa nel suo proprio concetto: forma significa il privo di forma, l'amorfo. In se stessa è disfatta; di per sé non ha formatività. La semplice forma della sensibilità, sia essa data a priori o empiricamente, è dunque sempre forma *formata*, *materiata*, mai pronta e sempre da farsi, tanto quando è richiamata a sé nell'intuizione formale, quanto nel materializzarsi reale del fenomeno empirico. Che l'intuizione pura avvenga per se stessa a priori è sì possibile, ma essa è del pari rivolta al mondo sensibile, dato che l'intuizione empirica «soggiace»^[18] ad essa – la sorregge, in quanto le è formalmente sottesa. Ma proprio l'evento che permette il verificarsi di un'intuizione pura è irrimediabilmente occultato dal concetto di forma, che ne impedisce ogni possibile determinazione concettuale.

Nell'osservare il movimento di riflessione della forma si corre il rischio di scambiare l'astrattezza di spazio e tempo puri con un loro essere per sé astraenti. Ma l'*esposizione metafisica* dei loro concetti chiarisce la loro natura aconcettuale. A differenza del concetto, che si ripete ed è contenuto in tutte le rappresentazioni che sussume sotto di sé, spazio e tempo puri contengono *in sé* una molteplicità infinita di rappresentazioni; comportano infinite ripetizioni a dispetto dell'infinita ripetibilità quale *in-sé* del concetto. Tuttavia, pur non essendo nella loro essenza concetti, ovvero *universali*, bensì intuizioni, ovvero *singolari*, ciò non implica che un loro concetto universale sia *de facto* impossibile. Sicuramente esso è possibile, ma in sua corrispondenza, come in corrispondenza di qualsiasi altro concetto sensibile valido oggettivamente, occorrerà una rappresentazione figurata, sempre parziale, limitata, che però già li presuppone nella loro rappresentazione originaria, e che di questa rappresentazione può al massimo essere l'analogia. Una linea «monodimensionale»^[19] raffigurerà il tempo, oggetto del suo concetto universale, così come tre linee convergenti in un punto raffigureranno lo spazio tridimensionale, oggetto del proprio. Ne consegue che lo spazio puro e il tempo puro non sono raffigurabili; il desiderio di una loro rappresentazione sensibile verrebbe frustrato dalla loro congenita irraffigurabilità. Non vi è sintesi figurata capace di apprenderli e comprenderli nella loro infinità per esibirli interamente e porli come dati sotto un qualche concetto. Se lo spazio – allo stesso modo del tempo – «è rappresentato come un'infinita grandezza data»^[20], di certo non lo è sensibilmente, ma solo in quel concetto che lo ha in sé nella sua indeterminata aconcettualità, che lo pensa come un che di non concettuale e di non riconducibile in se stesso sotto un concetto universale. Nel recensire alcuni scritti di Kästner, Kant spiega che lo spazio «metafisico, cioè originario», in quanto tale «infinito», «non può essere portato sotto alcun concetto suscettibile di una costruzione»; cionondimeno esso costituisce «il fondamento della costruzione di tutti i possibili concetti geometrici», e quindi, con esso, «è data la possibilità di tutti gli spazi, la quale va all'infinito»^[21]. Spazio e tempo sono dati come infiniti non «*a parte rei*» ma «*a parte cogitantis*»^[22]. Con la rappresentazione metafisica dello spazio, ovvero col suo concetto metafisico, si pensa come data un'infinita possibilità configurativa ed estensiva; nient'altro che un'infinità qualitativa e quantitativa. La prima indica che una figura può essere spazio in infiniti modi; la seconda che oltre un certo spazio vi è di nuovo altro spazio.

Tanto basta per screditare il giudizio di Heidegger che, dapprima nell'*Interpretazione fenomenologica*, poi nel *Kantbuch*, vede nello spazio e nel tempo puri un che di intuito, «una

totalità unica e unitaria»^[23] data intuitivamente e immediatamente. Il ricorso all'ambiguità della parola «intuizione», che significherebbe sia l'intuire sia l'intuito, non regge^[24]. Mai l'intuizione pura potrebbe essere intuizione *dello* Spazio, o *del* Tempo. Nessuno dei due è intuibile di per sé. «Spazio e tempo sono intuizioni pure» significa: intuizione è spazio, intuizione è tempo; intuire è spazializzare, intuire è temporalizzare. Nient'altro sono se non l'intuire stesso. Solo se oggetti di intuizione formale essi sono a loro volta intuibili, eppure non diversamente che per analogia, non in altro modo che raffigurandoli particolarmente. Le rappresentazioni originarie di spazio e tempo rappresentano al limite la loro irrepresentabilità. Sono rappresentazioni trascendentali del loro non essere rappresentazioni. Nient'altro essi rappresentano se non le irrepresentabili condizioni sensibili di ogni rappresentazione sensibile.

Dunque l'intuizione pura non astrae e non è astraeante. Allora in quale modo, che non sia quello del concetto, può essa esser data a priori? Non la forma dell'astrazione ma quella dell'*estrazione* è la forma nella quale avviene a priori l'intuizione pura. Affinché sia in sé data, essa deve esser estratta dall'empiria, nella quale altrimenti, volta al mondo sensibile, resterebbe ritratta. Ora, le intuizioni pure sono due: spazio e tempo. Non diremmo tuttavia che siano entrambe estraibili. Solo lo spazio lo è, e diverse sono le ragioni a sostegno di questa conclusione, e di diverso tipo. In primo luogo, l'intuizione pura data a priori è sì un'intuizione interna, essendo, insieme al pensiero, la «sorgente interna»^[25] di ogni ordine formale, ma non per questo è puro tempo; infatti essa mira, seppure internamente, a figurarsi qualcosa di esteso. D'altronde, neppure è intuizione interna *della forma* delle intuizioni esterne, dello spazio quale forma pura. Si tratta quindi dell'intuire *come* spazio, estratto, rivolto all'interno e *fatto svolgere* all'interno. Lo spazio estratto è intuizione pura come intuizione interna. «Non possiamo infatti pensare una linea senza procedere a tracciarla nel pensiero né possiamo pensare un circolo senza descriverlo...»^[26]. In secondo luogo, anche l'intuire puro, oltre quello empirico, si articola in una sintesi dell'apprensione che è una sintesi temporale, un'apprensione successiva di rappresentazioni sensibili che è anche una comprensione di rappresentazioni simultanee succedutesi – e ciò, da un lato, definisce il tempo come la condizione universale di tutti i fenomeni, esterni e interni; dall'altro, lo rende per principio non estraibile: se lo fosse, occorrerebbe un altro tempo nel quale estrarlo. In terzo luogo: se commisuriamo spazio e tempo puri al loro corrispettivo figurato, che è un qualcosa di spaziale tanto per lo spazio quanto per il tempo, emerge una *differentia specifica* dei rapporti analogici che a essi rispettivamente convengono. Quella che per lo spazio è un'analogia *prossima*, per il tempo è un'analogia *lata*. – La concezione kantiana della sintesi figurata è tale da richiedere un'addizione successiva di rappresentazioni, una progressiva composizione del molteplice, e quindi un tempo di progressione, meglio definibile *tempo di sintesi*. Ma questo è tutto il tempo che potremmo mai avere intuitivamente. Non c'è tempo che sia in sé intuibile, perché il tempo intuito è immediatamente identico al tempo dell'intuizione. Se anche dovessi intuirlo, il tempo intuito non sarebbe diverso dal tempo in cui lo intuirei. Un qualcosa diviene esteso, e si mantiene nella sua estensione, solo per quel tanto *di* tempo in cui *il* tempo si protende ed è proteso. Qualora Kant non lo ammettesse non gli sarebbe più lecito asserire che «nell'apprensione dell'intuizione» «io produco il tempo stesso»^[27]. È infatti implicito in quest'affermazione che il tempo di sintesi coincida con la sintesi del tempo.

Secondo la gnoseologia kantiana l'immaginazione non solo è «una facoltà fondamentale dell'anima umana, che sta a fondamento di ogni conoscenza a priori»^[28]: in sua assenza «non potremmo a nessun titolo avere una qualsiasi conoscenza»^[29]. Essa pervade il molteplice dell'intuizione sensibile, lo penetra e lo attraversa, e attraversandolo lo raccoglie, lo stringe in una rappresentazione. D'altra parte però alla sua libertà e spontaneità Kant non può dare potere assoluto. L'immaginazione opera una funzione di sintesi, ma egli la ritiene incapace di dare a questa sintesi l'unità della quale necessita, «l'unità sintetica»^[30] che le categorie, i concetti puri dell'intelletto

rappresentano, e che l'immaginazione semplicemente veicola e trasmette al molteplice intuitivo che penetra, così che esso acquisti a sua volta quell'unità alla quale la sola intuizione non può provvedere. L'«unità dell'intuizione»^[31], in corrispondenza di un determinato concetto, ha quindi la sua condizione di possibilità nella linearità, uniformità, omogeneità e continuità dell'immaginazione, la quale, in tutto e per tutto strumento intellettuale, è spontanea tanto quanto è spontaneo l'intelletto puro al quale è soggiogata, e dal quale dipende per l'unità della sua messinscena. Per Kant essa è mera forza: forza immaginale erogata nell'intellezione.

Il processo della sintesi immaginativa in generale prevede che l'immaginazione sopraggiunga solamente al molteplice intuitivo, sensibile o puro che sia, dato in precedenza e costituito da «percezioni diverse» che «si trovano» «nell'animo» «sparpagliate e singole»^[32] (*zerstreut und einzeln*); molteplice del quale essa deve «fare» «una immagine»^[33]. È chiaro tuttavia che una siffatta concezione della sintesi è possibile solo se si introduce surrettiziamente la rappresentazione di uno spazio per rappresentare lo spazio quale intuire puro. Simile a un piano sul quale sia disposto un molteplice disgiunto, l'intuizione è spazializzata – all'intuire come spazio è già data l'immagine di uno spazio intuito, dove si rappresenta un dato molteplice e dove prendono forma le «figure che in esso delinea l'immaginazione produttiva»^[34]. Herder e Jacobi si sono poi attenuti a questa linea argomentativa kantiana; il primo equiparando lo spazio a una «vuota lavagna sulla quale si mostrano figure»^[35], una «tavola spaziosa»^[36], il secondo affermando la necessità di «spostarci prima di tutto nello spazio assoluto [...] e qui attendere l'immaginazione produttiva»^[37]. Ora, questa immagine dataci da Kant della sintesi immaginativa si dimostra insostenibile qualora la si impieghi per la sintesi pura apriori. Di conseguenza lo sarà anche nei riguardi della sintesi empirica che poggia su quella pura.

Kant parla di un molteplice dato, contenuto nell'intuizione pura^[38], che precedentemente abbiamo definito materia formale indeterminata. Come però un'intuizione pura, legata alla passività della sensibilità cui appartiene, possa contenere un molteplice nonostante sia priva di un contenuto sensoriale, non potendo del resto Kant considerarlo un che di trattenuto dall'impressione sensibile, se non vuole ricadere nell'empirismo; come possa questo molteplice essere *dato*, in assenza di un'esistenza effettiva, a una sensibilità che riceve qualcosa solo in quanto ne viene affetta; come sia possibile dare in generale qualcosa ad una sensibilità formale e pertanto desensibilizzata – a tali questioni la *Critica della ragion pura* non dà alcun tipo di risposta. Senonché il molteplice puro perde la propria insolubilità non appena lo si libera dal carattere di datità attribuitogli irriflessivamente. Ma con ciò è tolta del pari la rappresentazione dell'intuizione pura come del piano sul quale esso si troverebbe, per così dire, sfuso (allo stato di *membra disjecta* da ricompattare). Il risultato immediato di queste due negazioni è, da un lato, un molteplice puro assolutamente intuito; dall'altro lato, un intuire vuoto infinitamente nullo. Entrambi questi lati però si ricongiungono giacché l'intuizione e il suo molteplice ricadono, acquistando nuovamente positività, in quell'immaginazione produttiva che doveva raggiungerli soltanto «poi»^[39], per operare, nell'intuire fatto spazio, come all'interno di un perimetro, e col molteplice contenuto in esso, le sue figurazioni e le sue delineazioni, i suoi tracciati e i suoi disegni. Invero l'intuire puro è nient'affatto diverso dall'immaginare produttivo. L'*Estetica trascendentale* specifica che l'intuizione pura «ha luogo a priori nell'animo [...], anche senza un oggetto dei sensi o della sensazione»^[40], allo stesso modo in cui l'*Analitica dei concetti*, in accordo con l'*Antropologia pragmatica*, definisce l'immaginazione «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione»^[41]. Inoltre, se l'estensione e la figura «appartengono»^[42] all'intuizione pura, ma una figura estesa è possibile solo se raffigurata o prodotta dall'immaginazione, «incominciando da un punto»^[43], allora non sarebbe possibile distinguere l'intuizione pura dall'immaginare in quanto tale, nella misura in cui un'immagine non è distinguibile dall'atto

immaginativo con cui la si immagina. L'immaginazione produttiva che esibisce a priori figure pure dello spazio e l'intuizione pura, lo spazio estratto come intuizione interna, sono la medesima cosa; sono due modi diversi per indicare la facoltà umana di presentare la forma del fenomeno in assenza del fenomeno, le forme inessenti dell'esistente, gli «spettri incorporei del corporeo»^[44]. Tant'è vero che nella *Critica della facoltà di giudizio* Kant designa più volte l'immaginazione come «facoltà delle intuizioni a priori»^[45], mentre nell'*Antropologia* afferma che «le intuizioni pure dello spazio e del tempo appartengono» alla «*facultas imaginandi*» quale «facoltà di presentazione originaria dell'oggetto»^[46].

Un'immagine non è intuita se non è immaginata e non è immaginata se non è intuita. Ma ciò comporta inevitabilmente un mutamento qualitativo del concetto di molteplice puro. Non più anteposto all'immaginazione, esso diviene concomitante all'immaginare. Il molteplice puro è *materiale immaginario* – il che non significa che sia *immaginato*, piuttosto che è immanente a ogni immagine come sua condizione interna di possibilità^[47]. La forma della forma è la sua materia: materia formale della sua formazione, sempre e comunque concomitante a questa. Un tale materiale è inimmaginabile, perché l'immagine in cui fosse trasposto lo presupporrebbe a proprio fondamento. Allo stesso modo è inimmaginabile l'immaginare in quanto tale. Non gli si possono dare le sembianze di un mobile che attraversi lo spazio; l'immaginazione corre ma non percorre. Propriamente neppure raccoglie, o unifica. Infatti, non in altro modo che immaginando troviamo le parti di ciò che immaginiamo. Esse non sono riposte altrove e poi congiunte per assemblaggio. Tanto più che il molteplice puro pensato da Kant, in linea di principio, non potrebbe figurare come una pluralità di parti, in quanto non può avere figura alcuna. Esso dovrebbe constare del punto e dell'istante, di «termini»^[48], e pertanto dovrebbe essere adimensionale. Per di più, stando alla soluzione del secondo conflitto antinomico, il concetto di *parte*, nel caso di spazio e tempo che non sono *quanta discreta* ma «*quanta continua*»^[49], ha senso solo in relazione a una suddivisione, attraverso la quale soltanto «le parti [...] risultano date e determinate»^[50]. – Ugualmente l'immaginazione non delimita. Se lo spazio immaginato fosse una delimitazione, una partizione, esso presupporrebbe la totalità data dello spazio infinito, dalla quale si sia potuto ritagliare un'immagine adatta al determinato concetto pensato. – Una volta riottenuto in sé il molteplice puro nella forma di materiale immaginario, non è più adatto il termine *Einbildungskraft* per la capacità di immaginare, poiché essa non è mera forza che riporta rappresentazioni frammentarie a una, e una sola, immagine. Essendo una vera e propria capacità figurante, a essa si addice meglio un termine che si trova nelle *Vorlesungen über Metaphysik*: «*bildende Kraft*»^[51].

Dopo aver rilevato l'impossibilità di un *totum* spaziale, o temporale, intuito, non potremmo di certo pensare che spazio e tempo puri siano *immaginati*. Sebbene Kant, nel secondo libro dell'*Analitica trascendentale*, li definisca tutt'a un tratto «immagini pure»^[52], questa dicitura è buona solo per quel tanto che serve a indicarci la loro natura immaginaria, della quale l'*Estetica*, per ovvie ragioni, non fa parola. Come spazio e tempo puri non sono altro che l'intuire stesso, così l'*Immagine-Spazio* e l'*Immagine-Tempo* non sono altro che l'immaginare in quanto tale. D'altronde, anche chiamandoli «*ens imaginarium*»^[53] Kant esprime difettosamente la loro essenza. Così facendo egli contraddice la sua stessa critica all'inerenza di spazio e tempo, rivolta ai «fisici metafisici»^[54]. Se essi consistessero nella loro rappresentazione figurata, posto che un'immagine sia sempre particolare e limitata, un'immaginazione produttiva sarebbe di fatto impossibile. Essa potrebbe solamente riprodurre uno spazio e un tempo astratti da rapporti empirici in sé dati, invalidando così l'apoditticità di ciò che si ritiene conoscibile a priori. Siccome consistono nell'immaginare in quanto tale, essi non sono in qualunque modo enti.

La sintesi immaginativa pensata analiticamente sotto il suo concetto è scandita in tre momenti distinti: molteplice, sintesi, unità intellettuale di sintesi. È pur vero però che nello stesso Kant c'è la tendenza a superare questa suddivisione e a pensare la sintesi in questione come a una coniugazione di intuizione e immaginazione, di ricettività e spontaneità, dove l'apprensione è propriamente un «accogliere» rappresentazioni, da parte dell'immaginazione, «nella sua attività»^[55]. Intuizione e immaginazione sono poste così l'una accanto all'altra, non una prima dell'altra. Ma più di questo Kant non concede. Egli rimedia qui al carattere problematico dell'immaginazione con un compromesso che non è all'altezza di uno spirito critico. Sull'immaginazione è difficile giudicare se si guarda alla sistematicità che regna in tutta l'opera sull'aragion pura teoretica; essa è un elemento tanto fondamentale quanto fundamentalmente irrisolto. Kant ne ha un concetto antinomico. Infatti, da un lato l'immaginazione è per lui spontanea, e, in quanto strumento intellettuale, «determina a priori la sensibilità»^[56]. Dall'altro, invece, essa «appartiene alla sensibilità», poiché deve «dare ai concetti dell'intelletto una corrispondente intuizione»^[57] – intuizione che può essere sempre e solo sensibile, mai intellettuale. Ma la sua appartenenza alla sensibilità dovrebbe rendere quest'ultima capace di una spontaneità che secondo il suo concetto non potrebbe assolutamente avere, essendole precluso teoricamente ogni potere sintetico. D'altra parte il fatto che le appartenga non può voler dire che l'immaginazione sia ricettiva. Le immagini essa non le riceve ma le sintetizza, e sintesi è attività, e attività è spontaneità. Ma, se l'immagine è a un tempo prodotta e ricevuta, *fatta e data*, allora la stessa sensibilità risulta a un tempo spontanea e ricettiva; fa qualcosa, ma ciò che fa risulta esserle dato; ha qualcosa, ma ciò che ha risulta esserselo fatto. – Certamente l'appartenenza dell'immaginazione alla sensibilità può essere intesa come se la sintesi immaginativa debba avvenire *nelle* forme aprioriche di spazio e tempo, quali sue condizioni di possibilità. Se così fosse, tali forme determinerebbero la *facultas imaginandi*, la quale perciò non potrebbe più essere nei loro confronti determinante. La sensibilità risulterebbe determinata da essa solo «secondo la propria forma»^[58]; ma niente potrebbe essere determinante secondo questa forma, che non sia, secondo questa forma solo determinabile, determinato. Inoltre, un'immaginazione subordinata allo spazio e al tempo farebbe di quest'ultimi i modi della sintesi immaginativa, dalla quale la sensibilità verrebbe affetta, con il che però le stesse unità intellettuali di sintesi, alle quali l'immaginazione deve essere sottoposta, sarebbero di conseguenza condizionate da essi piuttosto che esserne la condizione, giacché avrebbero dovuto fornire all'intuizione quell'unità indispensabile alla sua intellegibilità. Le forme pure della sensibilità diverrebbero le forme delle forme pure dell'intelletto. In una prospettiva del genere la spontaneità potrebbe essere attribuita all'immaginazione solo se si considerassero le immagini suoi effetti, come se essa, agendo sulla sensibilità, le causasse. Ma è assurdo distinguere l'immagine immaginata dall'immaginazione attraverso la quale soltanto potremmo averla. Essa non sussiste se non immaginando, se non nell'immaginare.

L'immaginazione produttiva è indispensabile alle conoscenze matematiche, in particolare a quelle geometriche, non solo nel loro verificarsi puro a priori, bensì anche nella loro verifica empirica, quella che Kant chiama esperienza e che sola decide della validità oggettiva di un concetto. Poiché accoglie immutato dalla tradizione il principio dell'*adequatio rei atque cogitationis*, per lui è necessario che l'immaginazione permei il mondo sensibile, gli sia immanente, al punto tale che non è possibile ritenere un fenomeno oggetto del suo concetto se non in quanto è *immaginato*, così come non è possibile, senza immaginarlo, senza costruirlo, rendere un concetto sensibile e con ciò realizzare l'intelletto. L'immaginazione, la facoltà di presentare l'assente, è anche la facoltà per la quale una certa cosa ci è realmente presente. È su quanto in essa vi è di assente – la sua figura pura – che è fondata la sua presenza reale. «*And nothing is, but what is not*»^[59]. L'immaginazione, scrive Kant nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, costituisce «un ingrediente necessario della percezione stessa»^[60]. Ed è precisamente sulla sua versatilità, sulla sua doppia faccia che la rende ritratta nell'empiria come pure estratta da essa, che poggia la deduzione dei concetti puri

dell'intelletto, la legittimazione della loro applicazione al mondo fenomenico, anche se è più difficile dimostrarlo in base alla deduzione del 1787, tutta incentrata sulla superiorità dell'intelletto legislatore. In effetti, l'unità formale cui la sintesi pura a priori dell'immaginazione deve conformarsi è immediatamente valida anche per la sintesi empirica del fenomeno, poiché è la medesima *facultas imaginandi* che compie entrambe le sintesi, una volta estratta, una volta ritratta. Pertanto, nella presentazione a priori di una figura pura dello spazio, l'immaginazione produttiva non esplica una funzione irrealizzante ma derealizzante. L'estrazione dello spazio, l'evento dell'immaginare a priori, avviene per derealizzazione. Come insegna l'*Estetica trascendentale*, spazio e tempo sono tanto reali quanto ideali. L'*Analitica dei principi* ci rivela poi che queste forme pure sono piuttosto immagini pure, ovvero l'immaginare in quanto tale, la cui derealizzazione non può quindi corrispondere a un'idealizzazione. Col ridurre la sua realtà al minimo esso non diviene più ideale di quanto già non fosse. Perciò ad essere derealizzata è in fondo l'idealità stessa, che viene condotta a sé. L'immaginare estratto è idealità per sé.

Qualcosa è intuibile nella misura in cui è esteso. «Tutti i fenomeni, quanto alla loro intuizione, sono quantità estensive»^[61]. Ma la possibilità dell'estensione di qualcosa, la possibilità che esso appaia come grandezza, come *quantum*, ancor prima di ogni determinazione numerica, sta nell'estensibilità dell'immaginare omogeneo, lineare, uniforme e continuo. È questo che fa dell'idealismo trascendentale un immaginismo idealistico: che niente sconfini dall'immaginare, che niente figuri al di là delle sue figurazioni. Oltre lo spazializzare immaginario non vi è cosa alcuna, nessuna *res extensa*, nessuna materia, anch'essa una nostra rappresentazione, che non può esser posta oggettivamente fuori del soggetto senza per questo divenire inestesa e automaticamente per noi nulla^[62]. Infatti la determinazione dell'immaginazione da parte dell'intelletto nasconde una vera e propria *sussunzione trascendentale* dell'una facoltà sotto l'altra. Precisamente l'immaginazione viene sussunta sotto la Quantità. È di questa categoria che spazio e tempo sono per l'appunto immagini pure; forme come contenuto di una forma: «L'immagine pura di tutte le quantità (*quantorum*) in relazione al senso esterno è lo spazio e di tutti gli oggetti dei sensi in generale è il tempo»^[63]. Che l'estensione e la figura restino all'intuizione pura anche eliminando tutto il pensato dall'intelletto, come recita l'*Estetica*, non può essere vero in base all'*Analitica dei principi*, poiché tutte le intuizioni sono estese in quanto immaginate, ma sono immaginate per esteso solo in virtù della Quantità che sussume l'immaginazione produttiva in generale e la sua attività. Con questa mossa Kant trasporta il *topos* della sensibilità all'interno di un'unità formale dell'intelletto; ne attua un'intellettualizzazione che vanifica qualsiasi deduzione delle categorie, che toglie ogni ragion d'essere al problema stesso della deduzione. Le forme pure della sensibilità, poste riflessivamente come degli *In-sé*, si dissolvono venendo tolte nell'immaginazione formatrice, «*facultas formandi*»^[64], che a sua volta però è una facoltà dell'intelletto puro. Non si tratta più a questo punto di ricevere e determinare intuizioni, ma di produrle. Nell'*Antropologia* Kant afferma nientemeno che all'intelletto è dato di «produrre l'intuizione dell'oggetto»^[65] (*Anschauung des Gegenstandes hervorbringen*), così come nei *Prolegomeni* assegna alle categorie matematiche «la produzione delle intuizioni»^[66] (*die Erzeugung der Anschauungen*). Ma un'intuizione è, di fatto, un'immagine. Dunque che l'immaginazione sia una facoltà intellettuale equivale a dire che è l'intelletto stesso a immaginare? E dovremmo di necessità dire che questo intelletto sia immaginante qualora rispondestimo affermativamente? Non proprio. Non potremmo definirlo così, come se fosse succube delle immagini e dovesse patirle, oppure, peggio ancora, come se esso normalmente, nella sua attività, invece di «pensare», «fantastichi» – il che «non può mai essergli perdonato»^[67]. Non gli è concessa la fantasticheria, sia essa un sogno o un raziocinio, «poiché su di esso soltanto si fonda ogni mezzo per porre, all'uopo, limiti alle stravaganze dell'immaginazione»^[68]. Nell'intelletto che immagina bisognerà piuttosto vedere un immaginare macchinato dall'intelletto. Intelletto è macchina, e l'immaginazione produttiva è la sua disposizione a produrre immagini, a

farsi *immaginifico*. Ma questo non significa trasformare l'intelletto in ciò che Kant non avrebbe mai voluto che fosse, un intelletto intuente; né l'intuizione sensibile in un'intuizione intellettuale. Questo risvolto della teoria kantiana che vede nella produttività dell'intelletto la condizione di uno spazio e di un tempo, con tutte le sue conseguenze, non autorizza a cancellare la distinzione di fenomeno e noumeno. L'essere dell'esistente, il suo *in-sé*, resta comunque invulnerabile all'immaginismo idealistico. L'esistenza non può essere annientata nell'immanenza dell'immaginazione. Ciò non toglie che la realtà del fenomeno, la sua materia dataci con la sensazione, risulti impossibile qualora si prescindano dal materiale immaginario concomitante all'immaginare intellettuale. Per poter essere reale il reale va immaginato. Un fenomeno la cui figura pura non fosse prodotta immaginativamente sarebbe meno di un punto, proprio perché la materia formale che dà ordine al molteplice materiale del fenomeno è concomitante all'immaginare stesso, dunque alla stessa intellesione. Questa è la via cui costringe inesorabilmente il dualismo kantiano di forma e contenuto, poiché condanna all'astrazione la sensazione priva di forma astratta; all'immaterialità la materia priva di forma immateriale.

Nota su forma e contenuto. La sensazione nell'interpretazione di Scaravelli.

Luigi Scaravelli ha sostenuto la tesi che per Kant «la sensazione *qua talis* abbia, insieme alle sue proprietà qualitative, anche la proprietà di non essere né spaziale né temporale»^[69]. Tramite questa tesi si è cercato di determinare quei caratteri intrinseci alla sensazione che non possono essere ricondotti alle forme a priori della sensibilità. Scaravelli fa leva sulla distinzione kantiana di forma e contenuto per affermare che il contenuto, per essere tale, non ha bisogno della forma: «[...] Kant ha distinto nella sensibilità effettuale (cioè nella percezione) la forma (intuizione pura) dal contenuto (sensazione); e siccome la forma (intuizione pura) è spazio e tempo, ne segue da sé che il contenuto, cioè la sensazione, è privo di spazio e di tempo»^[70]. Dunque, in quanto «non ha dentro di sé spazio o tempo; e neppure occupa una parte di spazio, né un tratto, una durata, un segmento di tempo», «la sensazione è intrinsecamente aspaziale ed atemporale»^[71]. Con ciò però non si è tenuto da conto che la forma è quanto nell'intuizione empirica costituisce la condizione di possibilità della sensazione in generale, e senza la quale le stesse sensazioni non potrebbero affatto esserci date. Peraltro tale distinzione può giocare solo a favore della forma, l'unica a poter essere percepita per sé sola; peculiarità che la rende superiore alla sua controparte materiale e che garantisce universalità e necessità alla sintesi pura a priori. Nelle *Anticipazioni della percezione* e in particolare nel § 26 dei *Prolegomeni*, cui si rifà Scaravelli, Kant non ha voluto affermare che la sensazione in quanto tale, che sottostà alla categoria della qualità, sia al di fuori dello spazio e del tempo e per ciò stesso inestesa e atemporale. Semplicemente egli ha voluto differenziare due tipi di determinazione matematica della sensibilità e mostrare come alla determinazione della quantità intensiva di una rappresentazione sia indifferente la quantità estensiva della medesima rappresentazione, non però come se la sensazione quantificata in un certo grado d'intensità appartenga a una «“dimensione”» «oltre lo spazio ed oltre il tempo»^[72]. Detto in altro modo, alla determinazione del grado d'intensità è indifferente l'estensione dell'oggetto percepito, perché gradi identici della sensazione possono essere riscontrati in oggetti dall'estensione differente, e, viceversa, oggetti identici sotto il profilo spaziale e temporale, cioè che occupano una stessa porzione di spazio e di tempo, possono avere gradi d'intensità, con cui si percepiscono sensibilmente, molto differenti l'uno dall'altro. Con le parole di Kant: «[...] nei diversi fenomeni la quantità intensiva deve poter essere minore o maggiore, pur restando costante quella estensiva dell'intuizione»^[73]; il calore, ad esempio, «può, senza lasciare minimamente vuota la più piccola parte di questo spazio, decrescere all'infinito nei suoi gradi, continuando tuttavia a riempire lo stesso spazio coi suoi gradi minori, né più né meno di

un altro fenomeno con gradi maggiori»^[74]. «Il calore, la luce, ecc. in un piccolo spazio sono (quanto a grado) tanto grandi quanto in uno grande...»^[75]. Dunque che il fenomeno debba in qualunque caso avere un'estensione – almeno spaziale – è inevitabile, e con esso deve averla la sensazione stessa che al fenomeno è fusa, rappresentandone infatti *stricto sensu* la materia, come chiarisce Kant nelle prime pagine dell'*Estetica*. Allo stesso modo, in quanto il grado della sensazione è determinato in un istante di tempo, tale sensazione è e non può che essere per l'appunto *nel* tempo, anche se la determinazione della sua istantanea intensità non è riferita alla sua durata temporale. Scaravelli a un certo punto se ne rende conto e cerca di correggere il tiro: «È bene tuttavia ricordare come si sia, sopra, detto sempre che la sensazione non occupa un *tratto* di tempo, non occupa una *durata* di tempo, un *segmento* di tempo; ma non si è mai detto che non è nel tempo»^[76]; infatti essa «occupa» «un istante»^[77]. Perché mai allora la si è definita atemporale, se, oltre ad averla riconosciuta presente nell'istante, si è poi riconosciuto l'istante in generale come «“limite di tempo”, e non un misterioso ἐξάφνης *al di là del tempo [...], né al di qua del tempo...*»^[78]? Comunque sia, ammessa pure la dimensione puntiforme dell'istante, il quale in ogni caso non può essere per questo definito atemporale, essa non implica in alcun modo una dimensione puntiforme dello spazio in esso percepito, quindi men che meno una sensazione può essere aspatiale. Tutt'al più tali attributi potrebbero esser dati alla *determinazione* della sensazione, come Scaravelli in effetti fa da un certo punto del suo lavoro in poi^[79], nella misura in cui il *quantum* di intensità che la determina non ha bisogno di una sintesi successiva dell'apprensione (sintesi pur sempre necessaria nel passaggio da un grado a un altro^[80]), mai però alla sensazione in tal modo determinata – anche se, dopotutto, non ci sarebbe motivo alcuno per attribuire al grado aspatialità e atemporalità, vista la fondamentale eterogeneità di sensibilità e intelletto (facoltà «diverse per essenza»^[81]), per la quale quest'ultimo, insieme a tutti i suoi concetti puri, compresi quelli derivati, tra i quali rientra il numero, può dirsi, in un certo senso, extrasensibile, pur necessitando della sensibilità, e delle sue forme, a correzione della sua connaturata astrattezza. Nell'isolare l'istante puro, nel considerarlo in sé e per sé, non bisogna scambiare l'estensione dell'apprensione, che nell'istante dato equivale a un punto, con l'estensione dell'appreso, che non può mai mancare, e che implica qualcosa in più del punto singolare. Una sensazione aspatiale e atemporale diverrebbe paradossalmente la tanto temuta intuizione intellettuale, la cui possibilità Kant ripetutamente nega. Per affermare che essa è priva di spazio e di tempo, Scaravelli cita il seguente passo dai *Prolegomeni*: «[...] la sensazione non è intuizione che *contenga* spazio o tempo...»^[82]. Se però avesse proseguito la citazione si sarebbe poi letto: «[...] sebbene essa ponga in entrambi l'oggetto che le corrisponde...»^[83]. Pertanto bisogna dare tutt'altro significato all'affermazione che la sensazione non contiene spazio o tempo. È come se Kant, sullo sfondo del dualismo di forma e contenuto, ricorresse a una *reductio ad absurdum* – per la quale uno spazio e un tempo contenuti nella sensazione renderebbero la forma il contenuto del contenuto, e il contenuto la forma della forma – allo scopo di determinare per la sensazione una categoria diversa da quella fissata per lo spazio e per il tempo, diversa cioè dalla quantità, ovvero la categoria della qualità, sebbene poi una qualità qualsiasi sia a sua volta determinabile numericamente nel grado, e quindi sia sempre quantificabile. L'unica esperienza qualitativa che conosce Kant è di nuovo quantitativa.

[1] I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, B 89, A 65.

[2] Ivi, B 294, A 235.

[3] Cfr. I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 60.

[4] I. Kant, *Critica della ragion pura* cit., B 91, A 66.

[5] Ivi, B 324, A 268.

[6] Ivi, B 323, A 267.

[7] Ivi, B 43, A 27.

- [8] Ivi, B 35, A 21.
[9] Cfr. Ivi, § 7.
[10] Ivi, A 370.
[11] Ivi, B 347, A 291.
[12] Ivi, B 348, A 292.
[13] Ivi, B 34-35, A 20. Cfr. anche B 160.
[14] I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 159.
[15] Ivi, p. 67.
[16] Ivi, p. 159.
[17] I. Kant, *Critica della ragion pura cit.*, B 129-130.
[18] Ivi, B 144.
[19] Ivi, B 50, A 33.
[20] Ivi, B 39, A 25.
[21] I. Kant, *Über Kästners Abhandlungen in Kant's gesammelte Schriften*, Band XX, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1942, pp. 420-421. [trad. mia]
[22] Ivi, p. 421. [trad. mia]
[23] M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano 2002, p. 75.
[24] Cfr. Ivi, pp. 55 sgg.
[25] I. Kant, *Critica della ragion pura cit.*, B 118, A 86.
[26] Ivi, B 154.
[27] Ivi, B 182, A 143.
[28] Ivi, A 124.
[29] Ivi, B 103, A 78.
[30] Ivi, B 105, A 79.
[31] Ivi, B 143, B 143-144, nota.
[32] Ivi, A 120.
[33] Ibid.
[34] Ivi, B 196, A 157.
[35] J. G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft in Werke*, Band VIII, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1998, p. 355. [trad. mia]
[36] Ivi, p. 352. [trad. mia]
[37] F. H. Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zubringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zugeben in Werke*, Band 2,1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, p. 306. [trad. mia]
[38] I. Kant, *Critica della ragion pura cit.*, B 102, A 77, B 140, B 160.
[39] Ivi, A 99.
[40] Ivi, B 35, A 21.
[41] Ivi, B 151.
[42] Ivi, B 35, A 21.
[43] Ivi, B 203, A 163.
[44] F. H. Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kritizismus cit.*, p. 307. [trad. mia]
[45] I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 2012, p. 25.
[46] I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 52.
[47] *Sul concetto di condizione interna della rappresentazione* cfr. K. L. Reinhold, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Le Lettere, Firenze 2006, § XV.
[48] I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis in Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 436.
[49] I. Kant, *Critica della ragion pura cit.*, B 211, A 169.
[50] Ivi, B 552, A 524.
[51] I. Kant, *Lezioni di psicologia cit.*, pp. 57 sgg.
[52] Cfr., I. Kant, *Critica della ragion pura cit.*, B 182, A 142.
[53] Ivi, B 347, A 291.
[54] Ivi, B 56, A 40.
[55] Ivi, A 120.
[56] Ivi, B 152.
[57] Ivi, B 151.
[58] Ivi, B 152.
[59] W. Shakespeare, *Macbeth*, Atto I, Scena III.

[60] I. Kant, *Critica della ragion pura* cit., A 120, nota.

[61] Ivi, A 162.

[62] È pur vero che Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in particolare nella Confutazione dell'idealismo e nella lunga nota della Prefazione che si ricollega a questa per correggerne la formulazione, si avvale di un concetto di materia per il quale essa non è più ritenuta semplicemente coestesa alla sensazione effettiva, ma, fatta corrispondere alla categoria di sostanza, e al suo schema – la permanenza –, è posta oltre le forme soggettive della sensibilità, come ciò con cui esse entrano in relazione. Tuttavia, l'identificazione di ciò che doveva restare ignoto con una materia, permanente, subsensibile, «trascendentale» (Ivi, B 182, A 143), dovrebbe far crollare il soggettivismo kantiano dalle fondamenta e portare alla rovina la sua filosofia della rappresentazione.

[63] Ivi, B 182, A 142.

[64] I. Kant, *Lezioni di psicologia* cit., p. 58.

[65] I. Kant, *Antropologia pragmatica* cit., p. 21.

[66] I. Kant, *Prolegomeni* cit., p. 129.

[67] Ivi, p. 147.

[68] Ibid.

[69] L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 66.

[70] Ivi, pp. 88-89.

[71] Ivi, p. 88.

[72] Ivi, p. 98.

[73] I. Kant, *Critica della ragion pura* cit., B 214, A 173.

[74] Ivi, B 216, A 174.

[75] I. Kant, *Prolegomeni* cit., p. 307, nota 9.

[76] L. Scaravelli, *Scritti kantiani* cit., p. 97.

[77] Ibid.

[78] Ivi, p. 89, nota 33.

[79] Ivi, pp. 97 sgg.

[80] «[...] il passaggio ad essa [alla sensazione] dal tempo o dallo spazio vuoto è possibile soltanto nel tempo...» (I. Kant, *Prolegomeni* cit., p. 129).

[81] I. Kant, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 30.

[82] I. Kant, *Prolegomeni* cit., p. 123.

[83] Ibid.

Husserl e le “Scienze del male”

Considerazioni etiche e fenomenologiche

Valerio Carbone

Abstract: Husserl is strongly opposed to the naturalization of consciousness. Any kind of reductionism is for the philosopher a shame. Crisis explain how science was born as the realization of the human spirit and how the gradual development of technical disciplines brought to a stronger and stronger abstraction from the physical world. For this reason, the problem of going back to the origin is fundamental, a problem that, however, overlaps with that of going back to experience. To go back to experience, to the feeling, to the beginning, means then to consider the empathic matrix of things. The perceptive knot, for Husserl, is always tied to the rational one: from this perspective the question of whether sciences are good or bad becomes an ethical debate. In redefining the problem of the “bad” in terms of “empathy”, the psychologist Baron-Cohen tried to investigate why some people become able to commit cruelties. The “empathic erosion” is defined then as a kind of “disease of perception”, which could develop because of emotions, feelings and thoughts that corrode, for exemple the desire for revenge, the feeling of resentment, hatred, fear, etc. The intuition of the connection between erosion and “transformation of people into objects” is a classical philosophical problem though: the husserlian problem of inter-subjectivity. When our empathy turns off there is no Other, there can be no inter-subjectivity. When our empathy turns off – as for example happened to the Nazi scientists – then exists only the world of the “I”, of a consciousness exposed only to the world of intentional exclusivity of subject-object. In this state we can relate only to people as transformed into things. The *Lebenswelt* is then set aside, abandoned to the logical and yet cold reasons of scientific technicism.

La psicologia scientifica si vuole scienza oggettiva e sistematica, che dunque può essere sottoposta a verifica e falsificazione. La ricerca psicologica limita le possibilità che le informazioni acquisite possano basarsi su delle convinzioni personali, su opinioni o stati d’animo. Si basa inoltre sul metodo scientifico, quell’approccio tipicamente galileiano che permette di ottenere informazioni accurate e che si articola schematicamente nelle seguenti quattro fasi: 1) la concettualizzazione del problema, 2) la raccolta di dati tramite l’osservazione, 3) la compilazione di conclusioni oggettive (ipotesi e teorie), quindi 4) il controllo dei risultati emersi dalla ricerca e la verifica compiuta dell’intera teoria.



Lo “scenziato della natura”, alias lo psicologo, opera infatti – dirà Husserl – una modificazione del suo sguardo al fine di eliminare *astrattamente* l’intero strato dei significati culturali, come anche tutto ciò che sembra rimandare alla mera soggettività. Quest’astrazione operata dalla scienza è tuttavia legittima dal momento in cui esistono dati e regole proprie riguardanti il puro manifestarsi di questo strato dell’esperienza. Tra le strutture della nostra esperienza spirituale e le concettualità di cui si servono le scienze vi è comunque un parallelismo (*Natur und Geist*, 1927). Pur tuttavia “natura” e “spirito” corrispondono, per il filosofo, a due differenti ambiti di esperienza e si radicano in quelle che Husserl definisce “due *ontologie regionali* differenti”: alla base della natura sta il concetto di “causalità”, alla base dello spirito quello di “motivazione” (*Idee II*, p. 177).

Questi due ambiti dovrebbero non confondersi come invece stava accadendo, ai tempi, nella prospettiva della psicologia obiettiva.

Quando di fatto Wilhelm Wundt fondò a Lipsia il primo laboratorio di psicologia sperimentale (1879), il suo intento fu quello di applicare il metodo delle scienze della natura alla speculazione sull'umano^[1]. Si trattava di un laboratorio in cui si continuarono a studiare i medesimi problemi che da anni venivano indagati nell'ambito della fisiologia. Eppure l'importanza della ricerca di Wundt stava nel fatto di aver stabilito, per la prima volta, l'indipendenza istituzionale della psicologia, "scienza dell'esperienza umana immediata", rispetto alle altre scienze biologiche. Nonostante questo primato, lo psicologo di Manheim non fu propriamente un innovatore: egli seppe piuttosto sistematizzare, all'interno della sua immensa opera, – gli *Elementi di psicologia fisiologica* (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*), la cui prima stesura è del 1873-74, – quelle concezioni e tutti i risultati di carattere vagamente psicologico emersi sia nel passato sia nell'epoca a lui contemporanea nell'ambito di discipline tanto distanti quanto la filosofia e la fisiologia, l'etica e l'evoluzionismo darwiniano.

Husserl si oppone strenuamente alla naturalizzazione della coscienza. Qualsiasi tipo di riduzionismo è per il filosofo oltraggiosa.

Già nel primo volume delle *Idee* difatti scrive: "L'esistenza della natura non può condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni soggette a regole" (p. 127). All'interno della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (postuma^[2]), come vedremo, il discorso diventa assai più preciso.

Se si seguisse pedissequamente l'ideologia positivista e il discorso proprio delle scienze, secondo Husserl si finirebbe appunto per considerare la nostra esperienza prescientifica (quella che fa capo al mondo-della-vita) come l'espressione di un fuorviante soggettivismo. Il Positivismo insiste sul fatto che la realtà autentica sia soltanto quella offerta dal pensiero obiettivo delle scienze naturali. Ciò equivale ad affermare che l'esperienza ci restituisce soltanto la parvenza del mondo, mentre la scienza *ne determina* il vero essere. Questa falsificazione è definita da Husserl "obiettivismo moderno" e riproduce il delirio di onnipotenza del paradigma scientifico del tempo: l'idea che il mondo sia un ordine geometrico senza riferimento all'esperienza.

Non a caso il fenomenologo costata come anche la scienza sia nata come la realizzazione dello spirito umano (*Crisi*).

La "crisi" cui fa riferimento il titolo dell'opera è la crisi stessa della spiritualità europea. Husserl menziona a più riprese l'abisso in cui la cultura del vecchio continente sembra essere caduta negli ultimi decenni: catastrofi militari, sociali, economiche e politiche, di fronte alle quali la scienza non riesce più a fornire una risposta di senso convincente. Non si tratta, dunque, di una critica all'efficacia tecnica delle scienze europee, né ai risultati raggiunti dal progresso tecnologico: se di crisi delle scienze si può parlare, il fallimento del paradigma scientifico è in relazione al *senso* che la scienza dovrebbe rivestire per la stessa esistenza umana.

Così Husserl, pur non accettando l'irrazionalismo antiscientista e il relativismo filosofico di alcuni suoi allievi (pensiamo a Heidegger), si scaglia parimenti contro l'ideale scientifico propugnato dal Positivismo: la riduzione della scienza a mera indagine sui fatti, un'indagine metodologica che esclude qualsivoglia riflessione sul tema dirimente della soggettività e dunque del rapporto io-

mondo. Gli scienziati, dal momento in cui sono diventati esperti specialisti da laboratorio, dal momento in cui hanno costretto la ragione a una semplice esposizione delle ovvietà matematiche dell'evidenza, hanno decretato l'incontrovertibile tralignamento della funzione storica e antropologica del *logos* occidentale, manifestatosi *originariamente* nella razionalità teleologica della filosofia greca. Il Positivismo di fatto decapita la filosofia, alienando dalla ragione quella funzione pratica ed emancipativa che essa dovrebbe sempre impersonare ai fini dell'esistenza umana. È una questione di *telos*: la scienza non può realizzarsi che in una progressiva auto-comprensione, in una chiarificazione delle proprie possibilità e dei propri limiti.

A questo tema specificatamente filosofico è dedicata la prima sezione dell'opera (§§ 1 – 7), – ricavata da una conferenza che Husserl tenne a Praga nel 1935, – *La crisi delle scienze quale espressione della crisi radicale di vita dell'umanità europea*:

Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione generale delle scienze. Esso non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l'esistenza umana. [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. [...] La mera scienza dei fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto (pp. 35-36).

La critica al “vuoto obiettivismo” delle scienze europee porta Husserl a ragionare riguardo a un sapere che, nella sua stessa pretesa di scientificità, palesa un che di paradossale. La psicologia, infatti, non soltanto figura *ai suoi occhi* come una nemesi perfetta della nascente fenomenologia, piuttosto riproduce l'ennesima provocazione della metodicità scientifica. Semplice a dirsi, poiché il contenuto di questa “scienza paradossale” non è mai riducibile alla semplice obiettivazione: l'oggetto del suo studio è verosimilmente un oggetto non oggettuale, siccome riguarda un contenuto mentale soggettivo^[3]. Pertanto, – insiste Husserl, – qualunque tentativo di ridurre i dati psicologici a verità scientifiche obiettive ed evidenti, finirebbe per snaturare gli stessi contenuti presupposti dall'autentica analisi psicologica, invalidandone, di fatto, i risultati.

La medesima analisi, – che aveva portato alcuni pensatori quali Comte e Wundt (quest'ultimo criticato esplicitamente da Husserl nella terza parte della *Krisis*) a negare alla psicologia il rango di scienza, – è invece funzionale al discorso husserliano riguardo alla fondazione-legittimazione di una psicologia filosofica e fenomenologica. Pertanto Husserl, nella seconda parte dell'opera in questione, *L'origine del contrasto moderno tra obiettivismo fisicalistico e soggettivismo trascendentale* (§§ 8 – 27), e poi ancora nei paragrafi della sezione B della terza parte, *La via d'accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica a partire dalla psicologia* (§§ 56 – 73), rivendica la distanza incommensurabile sussistente tra l'obiettivismo scientifico, – all'interno del quale include pure la scienza “inesatta” della psicologia moderna, – e l'approccio fenomenologico alla coscienza, l'unico sistema autenticamente psicologico (siccome idoneo a rivelare la natura trascendentale e intenzionale degli atti psichici).

Occorre ricordare quanto la riduzione eidetica e quella trascendentale, in Husserl, non soltanto si spendano nel rendere possibile un'analisi non empirica e non psicologica della soggettività e dell'esperienza, ma come esse occorrono altresì per distinguere i vari campi dell'essere, cioè dire quelle “ontologie regionali” che rappresentano le diverse regioni della realtà che a loro volta le diverse scienze (e i diversi punti di vista) cercano di determinare teoreticamente. Per questo Husserl è fortemente interessato a proporre un'opera di *chiarificazione dei concetti* e *tra* i concetti, come

pure tra l'ambito predicativo-scientifico e quello antepredicativo-esperienziale. Tuttavia la riduzione alla legge di causalità era allora preponderante e minacciava sempre maggiormente le cosiddette "scienze dello spirito" [*Geisteswissenschaften*]. Soltanto i neokantiani, tra i filosofi accademici, si opponevano dichiaratamente a tale riduzionismo. La loro opposizione era però conforme a un mero ordine metodologico. Per Husserl, la questione si radica invece molto più nel profondo e sottende delle differenze strutturali, di ordine ontologico. "A partire da quale modo di apparizione dei fenomeni una scienza dello spirito può legittimamente darsi? – si chiede. – Che tipo di esperienza è la *nostra* esperienza della natura?". E ancora: "Che tipo di esperienza riesce a darsi nello psichico?". Secondo Husserl, infatti, la scienza naturale può sorgere solo sulla base di un'idea essenziale della natura che si costituisce nella coscienza, in un'appercezione fondamentale che "*determina preliminarmente che cos'è l'oggetto delle scienze naturali e che cosa non lo è, e quindi determina che cosa è natura e che cosa non lo è nel senso delle scienze naturali*" (*Idee II*, p. 7). Il fenomenologo va alla ricerca delle strutture fondamentali, di quelle strutture che ci permettono di comprendere le differenze oggettive interne al loro modo di darsi. Cioè dire: il fenomenologo intercetta le connessioni essenziali di vissuti puri, e questo perché la fenomenologia – in quanto 'filosofia prima' – è quel terreno originario su cui fioriscono tutte le evidenze di ordine ontologico.

Il mondo dell'esperienza (antepredicativa) rappresenta, secondo la prospettiva fenomenologica husserliana, un a-priori cui sono legate e l'intera costruzione mentale e la fondazione di qualsivoglia scienza obiettiva naturale (siccome le scienze sono pur sempre delle manifestazioni umane)^[4].

Non a caso la seconda parte della *Krisis* (§§ 8 – 27) si apre con una lunga investigazione genealogica mediante la quale Husserl rintraccia le origini della scienza moderna nella proposta normativa galileiana. Con il metodo sperimentale si attua una vera e propria "matematizzazione simbolica della natura", in cui per la prima volta la realtà viene ricondotta a una complessità geometrico-matematica. L'affermazione di Galileo secondo cui Dio avrebbe scritto le leggi di natura in simboli matematici è evidentemente un'affermazione rivoluzionaria, – conferma Husserl, – un'affermazione che lava via, in un solo colpo di spugna, la vecchia geometria euclidea e l'idea stessa che le scienze matematiche siano applicabili solamente a situazioni circoscritte e a possibilità determinate.

Ora, secondo la prospettiva della fisica moderna, ogni corpo è percepibile soltanto in quanto "corpo geometrico ideale", cosicché pure il concetto di spazio non potrebbe essere concepito se non attraverso la forma geometrica cui inerisce.

La natura restituiteci dalla scienza è allora diversa dalla natura immediatamente intuibile, quella della *Lebenswelt*, del mondo-della-vita; è piuttosto una formazione storica, un modello di mondo obiettivo e misurabile, seppure svuotato di senso, un universo razionale idealizzato entro cui la nostra spiritualità si fonda, entrando però in crisi. Il vertice della rivoluzione scientifica – il punto più alto toccato dalla razionalità occidentale – ha paradossalmente significato, per Husserl, l'inizio stesso della crisi dell'umanità europea. Per questo Galileo viene definito "un genio che scopre e insieme occulta":

Galileo, lo scopritore della fisica e della natura fisica – oppure, per rendere giustizia ai suoi predecessori: colui che aveva portato a compimento le scoperte precedenti – è un genio che scopre e insieme occulta. Egli scopre la natura matematica, l'idea metodica, egli apre la strada a un'infinità di scopritori e di scoperte fisiche. Egli scopre, di fronte alla causalità universale del mondo intuitivo, ciò che da allora in poi si chiamerà senz'altro (in quanto sua forma invariante) legge causale, la "forma a priori" del "vero" mondo (idealizzato e matematico), la "legge della legalità esatta", secondo la quale qualsiasi accadimento della "natura" – della natura idealizzata –

deve sottostare a leggi esatte. Tutto ciò è una scoperta e insieme un occultamento, anche se fino ad oggi l'abbiamo considerato una pura e semplice verità (pp. 81-82).

La progressiva tecnicizzazione metodica delle scienze ha dunque portato a una graduale astrazione dal mondo fisico: dalla matematica pura, – concretamente legata alle cose, – si è passati quindi alla matematica delle intuizioni pure, al riduzionismo simbolico, alle formule vuote di senso che ipostatizzano il proprio sistema, adattando al mondo-della-vita un abito ideale ben confezionato, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche^[5].

Per questo, per Husserl, rimane fondamentale il problema del ritorno all'origine, che non a caso coincide con il ritorno all'esperienza e a quel mondo immediato in cui gli esseri umani *vivono* e in cui le cose *accadono*.

L'a-priori universale (il mondo dell'esperienza pura) comprende al suo interno un a-priori estetico-trascendentale (che produce il sentimento del mondo) e un a-priori analitico-trascendentale (che riproduce la struttura analitica del mondo e il suo carattere di varietà matematica definita). “*Ciò che per la scienza naturale è la costruzione di una cosa, a partire dalle molecole e dagli atomi, è già in ogni modo prefigurato, come possibilità, nella cosa intuitiva, in quanto una cosa è possibile in quanto aggregato di cose connesse secondo un vincolo causale*” (*Idee II*, p. 54). Esiste dunque un'esperienza diretta della natura: è una forma di coscienza antepredicativa su cui si basa ogni sapere della natura. La scienza idealizza e astrae (per Husserl sono due cose differenti), allontanandosi progressivamente dalle prime evidenze dell'intuizione.

Vincenzo Costa ci ricorda che, secondo Husserl, i grandi a-priori che interessano e determinano l'ontologia della natura sono quattro. Essi sono: 1) la spazio-temporalità, 2) lo stile induttivo, 3) la probabilità oggettiva e 4) la causalità^[6]. Se qualcosa esiste, deve infatti occupare un luogo nello spazio e un punto nel tempo. Senza spazio-temporalità non esisterebbero né la fisica, né le scienze matematiche. Tuttavia, nella nostra esperienza quotidiana, la natura non è limitata agli oggetti disposti nello spazio-tempo. Noi *la esperiamo* come qualcosa dotato di uno stile induttivo, di una certa coerenza e regolarità. La problematizzazione della natura, – com'è tipico del metodo sperimentale, – passa attraverso l'attesa e la previsione. Questo stile induttivo appartiene allo stesso modo di darsi della natura, cioè alla nostra esperienza di essa, alla sua determinazione ontologica. La fisica diventa fenomenologia. La forza dell'attesa, dell'induzione immediata cresce dunque in virtù del continuo riempimento delle attese precedenti. Il peso di una credenza cresce con l'affermarsi della coscienza di una regola. Così Husserl scriveva infatti all'interno delle *Lezioni sulla sintesi passiva*: “*Se un qualsiasi oggetto (a) – un suono, per esempio – si dà in una continua fusione di nuove fasi impressionali, se in questo divenire originario vi è dunque il decorso, che corrisponde a certe condizioni essenziali, di un collegamento continuo, allora è immediatamente co-presente un orizzonte di futuro, cioè un orizzonte di attesa*” (p. 246). E ancora: “*In base a ciò che è avvenuto e che in quanto tale è cosciente ritenzionalmente, dobbiamo “attenderci” che giunga qualcosa di nuovo dello stesso stile*” (p. 246)^[7].

Come detto, esiste un'esperienza diretta della natura, una forma di coscienza antepredicativa su cui, storicamente, sono stati poi costruiti tutti i saperi e tutte le scienze naturali. Il fenomenologo ha allora il dovere morale d'intraprendere un'opera di chiarificazione, un'investigazione a ritroso (oggi diremmo una *reverse engineering*^[8]) per ricercare il senso originario delle attività umane, perduto nella trasmissione storica. Lo scopo è di evitare quella “tradizionalizzazione passiva” (Vincenzo Costa) che compromette le generazioni umane e che le trascina, mediante il linguaggio e la comunicazione, in uno stato di crisi.

Husserl sa che tutti i messaggi, i valori, le tradizioni possono essere veicolati e accolti *anche* in modo passivo, senza che nessun senso scaldi cioè il cuore degli esseri umani. Le parole possono diventare codici, regole, procedure incapaci di riattivare il proprio significato originario. La “crisi” è appunto questa reiterazione di segni passiva che dimentica l’origine, il *telos*, il proprio significato profondo. Così anche la ragione europea, – alienando il senso delle sue origini greche, – finisce per fraintendere se stessa, ponendosi come una mera ragione strumentale capace solo di misurare, matematizzare, sistematizzare il reale, senza più comprenderlo.

Il discorso sulla famosa *Appendice III* della *Krisis* s’inserisce esattamente a tal proposito. Husserl dimostra infatti come questo processo di progressiva astrazione del senso non avrebbe potuto compiersi – e non potrebbe compiersi in futuro – senza la diffusione del linguaggio, senza cioè la praticità dell’operare per segni e, dunque, senza la corrispettiva riproduzione di opere scritte (disegni geometrici, modelli algebrici, eccetera) e l’abituale trasmissione delle conoscenze acquisite.

Come tutti i prodotti culturali nati dal lavoro umano, esse rimangono obiettivamente conoscibili e disponibili anche senza che la formazione del loro senso debba venire esplicitamente rinnovata; in base a un’incarnazione sensibile, per es. attraverso la lingua e la scrittura, esse vengono colte appercettivamente e trattate operativamente. In modo analogo fungono i “modelli” sensibili, tra i quali rientrano in particolare quei disegni che durante il lavoro vengono continuamente schizzati sulla carta (p. 56).

Questa teoria linguistica – l’idea che il segno possa custodire (o misconoscere) il significato oggettivo e originario di una qualsiasi conoscenza e, semmai, tramandarlo nel rimando ideale a esso – è tanto affascinante quanto problematica.

Da una parte infatti Husserl sembra ritornare ai medesimi assunti di un piccolo testo scritto in età giovanile (*Semiotica* o *Sulla logica dei segni* – ndr – del 1890 è completamente incentrato sull’idea del *rinvio*); d’altra parte, però, appare chiaro come questo “sogno panlinguistico e intersoggettivo” rechi in sé un inestricabile paradosso siccome l’affascinante praticità dell’operare per segni sottende, di fatto, anche la corrispettiva distanza che il segno mantiene dal proprio significato. Come a volere ribadire: la crisi non è qualcosa di accidentale ma in questo modo diventa una condizione umana imprescindibile e inevitabile.

Pertanto, seppure accettassimo la versione husserliana di un’umanità definita “comunità entropatica e linguistica” (p. 387), – se insomma rivedessimo la medesima essenzialità simbolica dell’ambiente-mondo per com’è declinato all’interno dell’*Appendice III*, – come potremmo parimenti immaginare che un ritorno all’origine, al *logos* depurato, al *telos* della ragione greca^[9], coincida con il superamento della crisi? In altre parole, se la crisi è data proprio dalla simbolizzazione e dall’allontanamento del senso, come possiamo contemporaneamente affermare che il senso viene tramandato intersoggettivamente in maniera simbolica? È evidente che qui, non soltanto due ordini del discorso sono entrati in conflitto, ma che l’unico modo per dirimere la faccenda sarebbe quello d’affermare la costitutiva insuperabilità di quella stessa crisi di senso che Husserl vorrebbe invece oltrepassare^[10]. Naturalmente l’incompletezza, la struttura eterogenea e la non sistematicità dell’opera non ci sono d’aiuto, come non ci sono d’aiuto le cattive interpretazioni rispetto all’ultimo Husserl.

L’incarnazione nella lingua, – si parla di *Sprachlieb*, “corpo linguistico” (*Crisi*, p. 384), – mediante cui il senso profondo, il mondo-della-vita, si trasmetterebbe storicamente e universalmente nell’orizzonte di una co-umanità intersoggettiva e intergenerazionale attraverso la comunicazione e

la scrittura, rimane così l'ideale ingiustificato dell'ultima parte di quest'opera capitale. Ciò nonostante l'*Appendice III*, – nota anche come *Origine della geometria*, – è una sezione ricca di suggestioni e di spunti importanti che hanno ispirato, tra le altre, le riflessioni di pensatori quali Jacques Derrida (proprio sul tema della scrittura^[11]) e Maurice Merleau-Ponty (riguardo al “significato gestuale”).

Nonostante tutte le difficoltà del caso, è però utile rilevare come in quest'*Appendice III*, Husserl risolva il nodo fondamentale dell'origine: la geometria funge qui, nell'economia del testo, da particolare-universale per la riscoperta della prassi nativa e costitutiva della scienza in generale. La geometria – sottolinea Husserl – si presenta *a noi* come una tradizione ereditata di cui tuttavia ignoriamo quotidianamente l'atto fondativo. Il vero filosofo-chiarificatore non deve però limitarsi nell'indagare questo problema da un punto di vista storico-filologico, non deve cioè compilare l'ennesima storiografia di grandi matematici; bensì ha il compito d'individuare il senso stesso – originario e ideale – della geometria (qui nell'esempio) per come si è manifestato storicamente e per com'è stato finora trasmesso.

Infatti il senso della geometria è stato incarnato primariamente da un'operazione spirituale, un intento intrapersonale, una chiara realizzazione all'interno della soggettività del suo primo inventore.

Eppure l'operazione spirituale che costituisce l'inizio della geometria, – sebbene avvenuta nella soggettività individuale, – rappresenta un trascendimento del soggetto: l'esistenza della stessa non è un'esistenza di ordine psichico, piuttosto qualcosa di obiettivamente valido, un'obiettività ideale *data* una sola volta “per chiunque”. Per questo la geometria è sempre la stessa, in ogni lingua, in tutte le sue possibili traduzioni e, in quanto formazione culturale (ideale), essa è sempre linguisticamente esprimibile.

La questione centrale del testo è appunto quella che concerne il passaggio dell'idealità geometrica dalla sua origine intrapersonale nello spazio coscienziale dell'anima del primo inventore alla sua obiettività ideale.

Il grimaldello di Husserl è abbastanza efficace: questo passaggio avviene per mezzo della linguisticità umana, attraverso la quale, come visto, l'idealità s'incarna nel suo corpo proprio linguistico. Proprio il linguaggio rappresenta allora la stessa condizione di possibilità della scienza, giacché senza un'esprimibilità linguistica qualsiasi formazione culturale rimarrebbe imprigionata nell'orizzonte psichico del suo primo “inventore”.

Come sappiamo, per Husserl, nell'esistenza del mondo possiede sempre un particolare rilievo l'orizzonte costituito dagli altri esseri umani (siano essi presenti, passati o futuri). La lingua in generale rientra appunto in quest'orizzonte, nell'orizzonte costituito dalla co-umanità:

L'umanità che costituisce per ogni uomo l'orizzonte del noi, è per lui la comunità di una possibilità di pronunciarsi in un modo che normalmente è del tutto comprensibile; e in questa comunità può parlare di ciò che obiettivamente essente nel mondo circostante della sua umanità. Tutte le cose hanno un nome, tutte le cose sono, in un senso vasto, denominabili, sono cioè esprimibili linguisticamente (pp. 385-6).

La lingua disegna l'ambiente-mondo condiviso, poiché nomina le cose del mondo. L'obiettività si costituisce nella comprensione linguistica vicendevole, nella comunicazione relazionale, mediante cui il prodotto originario e l'atto di produzione possono essere compresi attivamente e continuamente riprodotti (in una specie di rimemorazione archetipica e metafisica). Questa stessa obiettività, di primo acchito, sembra essere però vincolata all'attualità della comunicazione di una determinata collettività immersa in una specie di "giuoco linguistico". Eppure è la possibilità stessa della scrittura – siccome comunicazione virtuale – a permetterci di superare i limiti del *nostro* mondo, e così le relative forme di vita: la scrittura permette infatti l'obiettivizzazione risolutiva, la massima autonomia dalla soggettività, poiché perpetua quell'orizzonte comunitario in maniera universale e intergenerazionale^[12].

L'idealità, potremmo dire, non riesce a liberarsi mai del tutto se non incorporandosi all'interno di un segno.

Mediante la registrazione scritta si attua, tuttavia, una modificazione del modo d'essere originario: nelle proposizioni geometriche, difatti, l'evidenza geometrica si sedimenta e il lettore *può* renderla di nuovo evidente. Ma il senso sedimentato, che dunque può essere riattivato in qualsiasi momento, corre il rischio di non esserlo affatto e cadere in questo modo nella disgrazia dell'oblio. Il segno scritto, – ma a questo punto anche il linguaggio *tout court*, – diventa pertanto il luogo stesso della crisi^[13].

Perché il senso possa essere adeguatamente riattivato, è quindi compito dello scrittore – avverte Husserl – cadenzare bene le parole, sceglierle con cura. Una responsabilità non soltanto contenutistica, ma anche formale:

Attraverso un controllo dell'univocità dell'espressione linguistica e di quei risultati che vanno espressi univocamente, attraverso una scelta accurata delle parole, delle proposizioni, dei nessi verbali. È un compito che incombe ad ogni singolo [...] Ciò inerisce dunque alla peculiarità della tradizione scientifica e all'ambito della corrispondente comunità degli scienziati, la quale è una comunità conoscitiva che vive nell'unità di una responsabilità comune (p. 389).

La scienza non dovrebbe pertanto costituire un'eredità in sé compiuta, – nella forma di proposizioni documentate e di complessi grammaticalmente unitari, – piuttosto riconoscersi come una "formazione di senso vivente e produttivamente progressiva", che dispone di risultati già acquisiti da amministrare e tramandare eticamente.

L'irriducibilità dell'etica al segno linguistico, alla fredda scrittura della logica, al *logos* scientifico costituisce la donazione di senso più preziosa di un grande altro pensatore del tempo: Ludwig Wittgenstein^[14]. Rimandando alla nota la considerazione su ciò che la scienza – e il linguaggio scientifico – può dire o non dire secondo il genio di Wittgenstein, vorrei riprendere il filo di Husserl sotto un altro punto di vista, e ragionare su alcune implicazioni etiche sottese al discorso fenomenologico, utili per delineare, finalmente, una teoria compiuta dell'empatia [*Einfühlung*] e dell'intersoggettività^[15].

Cavalcherò ora la suggestione di questo crinale etico interno alla fenomenologia avvalendomi delle considerazioni di Simon Baron-Cohen^[16], psicologo accademico ed esperto di problematiche concernenti lo spettro autistico, che in questi ultimi anni ha saputo bene ridefinire il nodo dell'empatia riprendendo temi ad alto contenuto filosofico.

Nella sua prima opera importante, *L'autismo e la lettura della mente* (1995), Baron-Cohen risolve i problemi dell'autismo nelle difficoltà empatiche, presentando una definizione cognitiva dell'empatia. Il lavoro che a noi maggiormente interessa, però, è il più recente *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011) in cui i risultati scientifici sono avvalorati da rilevanti considerazioni di valore etico.

Ridefinendo il problema del “male” in termini di “empatia”, Baron-Cohen esamina perché alcune persone diventino capaci di crudeltà, e lo fa indagando il modo in cui una perdita del naturale sentimento empatico abbia inevitabilmente questa conseguenza. “*I nazisti avevano trasformato gli ebrei in parolumi*”, – è questo l'esordio shock del testo, – ciò significa, nondimeno, da un punto di vista squisitamente filosofico, *trasformare le persone in oggetti*. Il primo discorso intenzionale (quello tipicamente brentaniano), come sappiamo, sottende una naturale predisposizione della mente a “parlare” tramite gli oggetti, marcando l'incommensurabile distanza soggetto-oggetto all'interno del processo conoscitivo. Franz Brentano, da cui l'indagine fenomenologica dello stesso Husserl prende primariamente spunto, presenta un sistema psichico assai più inflessibile di quello che tenterà di costruire il suo allievo filosofo. Il “protopsicologo” di Boppard, infatti, stabilisce che tutti i fenomeni di coscienza sono intenzionali e che dunque soltanto l'intenzionalità caratterizzi in maniera essenziale, specifica e definitoria l'ambito del coscienziale^[17]. Non perdiamo di vista questo punto.

Alcuni scienziati nazisti – continua Baron-Cohen – avevano condotto particolari “esperimenti d'immersione” allo scopo di studiare le forme estreme dell'adattamento umano. Naturalmente quegli scienziati si erano avvalsi di ebrei e di altri detenuti prelevati dal campo di concentramento. Furono ricerche del tutto immorali, è evidente, rese però possibili dal fatto che quei professionisti, non necessariamente sadici e crudeli per natura, avessero saputo “spegnere” i naturali sentimenti di compassione per un altro essere umano che soffre. Ciò che quegli scienziati avevano perso di vista nei loro esperimenti così crudeli era proprio l'*umanità* dei loro soggetti^[18], quella soggettività^[19] sacrificata al bene superiore della ricerca medica. È questo il tema hegeliano del riconoscimento.

Il grande ideale della razionalità illuministica (Adorno-*Horkheimer docent*) è la stessa ragione biecamente strumentale che Husserl condannava ai tempi della *Crisi*. È stato un male estremamente banale quel male che ha contraddistinto le più grandi tragedie della storia dell'umanità^[20].

Parlare dell'insolubile problema del male in termini fenomenologici è forse un azzardo. Proviamo, tuttavia, – seguendo il ragionamento di Baron-Cohen, – a sostituire il termine “malvagità” con il concetto di “erosione empatica”. L'erosione empatica è una forma di “malattia della percezione” (definizione mia) che può svilupparsi a causa di emozioni, stati d'animo o ragionamenti corrosivi, come il desiderio di vendetta, il portare risentimento, l'odio cieco, la paura, eccetera. Non è un volo pindarico della psicologia, neppure un vezzo delle scienze cognitive: l'intuizione del legame fra erosione di fondo e trasformazione delle persone in oggetti – fa presente ancora Baron-Cohen – risale al filosofo austriaco (poi naturalizzato israeliano) Martin Buber, non a caso un campione dell'intersoggettività.

Buber pubblica il suo libro più famoso nel 1958. Il testo, *L'io e il tu*, contrappone il modo di essere-nel-mondo tipico della relazione autentica *Ich-Du* (Io-Tu, per l'appunto) al modo strumentale *Ich-Es* (Io-Esso). Se dunque il primo modo mette in relazione il soggetto con un'altra persona considerata kantianamente come “fine in sé”, il modo Io-Esso mette in campo un rapporto esclusivamente strumentale, in cui il soggetto si confronta con un'altra persona o con un oggetto per usarli in vista di qualche scopo. Quando la nostra empatia è spenta non esiste l'altro e non può

esserci intersoggettività. Quando la nostra empatia è spenta, – come accaduto agli scienziati nazisti, – per noi esiste il solo modo dell’“Io”, di una coscienza che si espone al mondo nell’esclusività intenzionale del soggetto-oggetto: in tale stato, ci possiamo rapportare soltanto alle cose o alle persone trasformate in cose. La *Lebenswelt* è così messa da parte, tra parentesi, abbandonata alle circonvoluzioni del solipsismo.

La ragione strumentale – quella scientifico-calcolante per intenderci – detiene comunque un primato pratico. Quando infatti una persona è focalizzata sul perseguimento dei propri interessi, quando è concentrata *soltanto* sulle proprie azioni, essa si trova potenzialmente in uno stato di scarsa empatia. Non per questo diventa malvagia. Nella migliore delle ipotesi vive in un mondo tutto suo; in ogni caso non ha attenzione per il mondo-della-vita. Vive di rappresentazioni, di segni, di oggetti da modellare nel modo più efficace e produttivo. È questo, tuttavia, uno stato transitorio e propedeutico per la realizzazione dei propri *obiettivi* specifici. Non c’è niente di sbagliato, altrimenti neppure le *Ricerche filosofiche* e tutta la pragmatica del “secondo Wittgenstein” avrebbero motivo di esistere.

Baron-Cohen ci dice che esiste empatia “quando smettiamo di focalizzare la nostra attenzione in modo univoco (*single-minded*), per adottare invece un tipo di attenzione “doppia” (*double-minded*)” (p 13). Perché focalizzare la propria attenzione “in modo univoco” significa prestare attenzione soltanto alla propria mente, ai propri pensieri e alle proprie percezioni; mentre un’attenzione “doppia” indica la compresenza dell’altro-in-quanto-tale all’interno della propria prospettiva^[21].

Essere in grado di entrare in empatia significa essere in grado di comprendere con precisione la posizione dell’altra persona, identificarla con un “dove si trova” [...] L’empatia evita il rischio di fraintendimenti e di problemi di comunicazione, consentendo di capire che cosa potrebbe intendere l’altra persona (pp. 15-16).

L’empatia è ancora – per Baron-Cohen – la capacità d’identificare ciò che qualcun altro sta pensando e provando, e dunque di reagire ai quei pensieri e ai quei sentimenti con un’emozione rispondente e appropriata. Questo ci indica come nell’empatia convivano sempre due momenti fra loro interconnessi: il riconoscimento e la risposta^[22]. Anche nella tradizione fenomenologica, – pensiamo a proposito alle riflessioni di Alfred Schütz sulla *Lebensformen* o della stessa Edith Stein riguardo al concetto d’*immedesimazione*, – l’empatia è vissuta, del resto, come una “sintonizzazione percettiva” della coscienza. Al tempo stesso, – come vedremo, – un atto empatico è una “pura esperienza intersoggettiva”, la consonanza di uno stare al mondo. Torniamo a Husserl: “*Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. Sperimentandoli come uomini, li comprendo e li accetto come “io”, quale io sono, e riferentisi ciascuno al suo mondo circostante naturale: in maniera tale però che concepisco il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si diversifica soltanto nel modo con cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi. Con tutto questo, noi ci intendiamo con i nostri simili e poniamo assieme una realtà oggettiva spazio-temporale, quale nostro comune mondo esistente, a cui noi stessi apparteniamo*” (*Idee I*, p. 61).

Di fatto, contrariamente a Baron-Cohen e alla prospettiva della psicologia contemporanea, la fenomenologia – proprio in quanto “scienza” squisitamente filosofica – vede nell’empatia un evento che non riguarda esclusivamente la vita (psichica ed emotiva) tra conspecifici. Il nostro Husserl conosceva personalmente lo psicologo renano Theodor Lipps e aveva letto le sue opere sul godimento estetico. A parere di quest’ultimo, in effetti, gli atti empatici si radicherebbero all’interno di un romantico, arcaico e immediato stare al mondo, quasi rappresentassero l’intima propaggine di

un richiamo estetico all'unità perduta, "una risposta disarmata alla moltitudine di lacerazioni psichiche cui l'esistenza costringe gli individui" (Lucantoni, 2013). Il sentimento estetico estende il mito dell'empatia, e dunque il meccanismo neurofisiologico dell'empatizzazione-immedesimazione, all'atteggiamento proprio di un essere umano percipiente. Come accade tutt'oggi, – analizzeremo le posizioni del neuroscienziato indiano Vilayanur Subramanian Ramachandran, – anche all'epoca di Husserl e della fenomenologia, esistevano studi incrociati tra la psicologia e la storia dell'arte.

Nell'anno 1906, ad esempio, un Lipps già lontano dallo spettro cocente dello psicologismo dà alla luce un'opera fondamentale (*Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*), in cui tenta di spiegare il modo rispetto al quale la contemplazione dell'oggetto d'arte, nella sua forma essenziale, richieda sempre la com-partecipazione emotiva dell'osservatore sotto forma di "giustapposizione mimetica della propria postura corporea". Lipps spiega quest'atteggiamento plastico-mimetico nell'esempio di uno spettatore che si ritrova a fissare una colonna reggente un architrave, e che viene *dunque* indotto all'immedesimazione: allo stesso modo della colonna, quell'osservatore accentuerà inconsapevolmente la propria stazione eretta per sopportare la pressione di un analogo, fantasmagorico architrave. Quest'idea di un corpo plastico-mimetico-percipiente è la nemesi (non ancora fenomenologica) del corpo geometrico-ideale proposto dalle *Naturwissenschaft*.

Naturalmente i successivi sviluppi della psicologia dell'empatia vedranno un radicale e progressivo distacco dalle posizioni "romanticheggianti" di Theodor Lipps. Lo psicologo tedesco spingerà infatti la sua tesi sull'immedesimazione in una direzione molto criticata^[23]. Quando un io si trova correlato in un atto empatico con un altro io, – parafrasando Lipps, – cioè dire, quando un io *intenziona* con estrema pienezza il vissuto altrui, potrà accadere che i confini della soggettività originale si disciolgano sino a venire meno, e che l'io intenzionante si fonda completamente nell'io intenzionato, dando luogo a una vera e propria *unipatia* percettiva^[24]. Vedremo come per Husserl, l'empatia si risolva piuttosto in una "presentificazione" dell'altro.

L'immediatezza fenomenologica dell'esperienza empatico-percettiva, – sia essa relata al vissuto di un conspecifico, oppure declinata secondo un'estasi mondana, – si contrappone in ogni caso alla mediatezza artificiale delle scienze (europee) della natura. Concludiamo questa stravagante panoramica sulle "scienze del male" restituendo nuovamente la parola al nostro Husserl.

Come detto, uno dei grandi a-priori che determinano l'ontologia della natura è la spazio-temporalità; un altro è la causalità. Riprendiamo questo punto. Se qualcosa esiste, di fatto, occorre che quella cosa esista in un luogo dello spazio e un punto del tempo. Questo perché la natura *si trova* nello spazio, *occupa* una posizione e *ne riempie* una porzione con la sua estensione. Inerisce inoltre alla sua essenza la possibilità stessa della quiete o del moto, non prescindendo neppure dalla dipendenza alle circostanze che, di fatto, caratterizza ogni tipo di corpo materiale (geometrico-ideale). Secondo la "reverse engineering" della fenomenologia, la ragione del pensiero scientifico si sarebbe edificata rispetto a quelle "strutture dell'apparire" dell'ontologia della natura materiale stessa secondo cui la condizione di possibilità di una cosa reale consisterebbe nell'essere originariamente posta in connessioni causali con tutte le altre cose dell'ambiente circostante. Pertanto la fisica rappresenta la scienza per antonomasia, l'incarnazione perfetta di quest'ontologia: soltanto la fisica, infatti, cerca di determinare in maniera matematicamente precisa tutte quelle connessioni causali che i corpi intrattengono all'interno di un dato ambiente. Le scienze della natura, – fin dagli albori della civiltà europea, – si sono sviluppate nella misura in cui hanno saputo cogliere questo modo di essere della natura (finché hanno elaborato e raffinato dei

metodi sempre più precisi per conoscere *quelle* cose) senza presupporre, allo stesso tempo, il principio ontologico rilevatisi nella nostra esperienza pre-scientifica del mondo.

Le scienze, tuttavia, non si sono sempre limitate a proseguire e a sviluppare le indicazioni reperite dall'esperienza, perché spesso hanno dimenticato l'esperienza, assoggettando il mondo e la vita al tecnicismo dei propri linguaggi specialistici, burocratici e procedurali. Nelle scienze della natura emergerebbe dunque un aspetto idealizzante, astrattivo e al tempo stesso costruttivistico, capace di proiettare sul mondo dell'esperienza un vestito vuoto fatto di fantasmi a forma d'idea^[25]. Se dunque è vero che tra scienza ed esperienza esiste un salto, una discontinuità pura e strutturale, – una diversa “ontologia regionale”, come c'insegna Husserl, – è egualmente vero che troppo spesso questa discontinuità è sfociata, all'interno di quel fiume carsico che è la storia, in una frattura netta: una crisi di senso.

Perché il linguaggio – in quanto *logos* – non sarebbe quel male assoluto che queste scienze, corrotte e distratte, ci vogliono restituire in tempo di crisi: il Linguaggio esprime sempre, di per sé, le medesime strutture dell'esperienza antepredicativa.

La vita degli esseri umani, ovvero di quegli esseri viventi contraddistinti dalla linguisticità^[26], si distingue dalla vita di tutti gli altri esseri viventi proprio per la discorsività logica del pensiero. Come dire: perché l'essere umano *sa* di vivere. È questa l'interpretazione patosofica di Aldo Masullo che, a riguardo di Husserl, cita spesso il verbo greco “*páskein*” (una delle cui radici è “*path*”). “*Páskein*” significa appunto “vivere”. Ma a differenza di altri verbi greci che specificano per lo più il “vivere fisicamente” o il “vivere in senso biologico”, “*páskein*” indica un “vivere” in senso transitivo. Indica cioè la vita come “capacità di provare, avvertire, prendere consapevolezza”. Vivere l'esperienza. Infatti “*path*” è anche radice di *pathos*, cioè patimento, ma non nel senso ordinario (e cristiano) di dolore, piuttosto in quello più ampio del provare. Masullo contraddistingue così il termine “paticità”, come capacità propria dell'essere umano. Paticità è appunto vivere provando, vivere assaporando, vivere godendo. La parola stessa “filosofia” – continua ancora Masullo – deriva non a caso da “*sofos*”, letteralmente: “colui che annusa, che assaggia, che sa distinguere i sapori e gli odori”. Di fatto, proprio da questa capacità di distinguere odori e sapori, – e di metterli in relazione fra loro, – nascerebbe il *logos*, la Logica, il pensiero nella sua forma più sviluppata. Non si può quindi tentare di conoscere l'uomo (e le sue manifestazioni) se non partendo dalla presa d'atto dell'esperienza quotidiana. Questo è anche il senso – ancora secondo Masullo – della stessa fenomenologia husserliana^[27], sebbene nel suo limite cartesiano. L'ipoteca è quella del sempre citato *cogito ergo sum*: una costruzione metafisica che ha il compito di mettere al riparo da tutte le altre metafisiche, – eccolo il “senso antimetafisico” husserliano non colto da Derrida, – come da ogni prodotto ideologico diverso, interessandosi esclusivamente al pensare, alla mera coscienza-in-atto, insomma a una “logica della conoscenza”.

La fenomenologia possiede *allora* una ragione storica precisa, un compito costitutivo, una missione e un senso filosofico profondo (che Husserl dichiara sin dalla *Quarta ricerca logica*). Siccome ‘scienza rigorosa’, e in quanto ‘filosofia prima’, la fenomenologia ha il dovere morale di sapersi contrapporre a tutte le “scienze del male”, – come mi sono divertito ad apostrofarle sulla falsariga del testo di Baron-Cohen, – riconducendo cioè le forme logiche del pensiero e del linguaggio alle medesime strutture da cui sono nate originariamente e che sono state in seguito obliate dal finto progresso della tecnica.

[1] Le teorie psicologiche wundtiane sarebbero oggi del tutto improponibili, soprattutto a causa della loro spiccata componente spiritualistica: quel “volontarismo” che si sottrae a un’indagine scientifica capace di falsificarlo. Per Wundt, tutti i processi psichici umani passano attraverso una progressione di quattro fasi specifiche: 1 – la stimolazione; 2 – la percezione, ovvero il passaggio dalla sensazione all’esperienza psichica; 3 – l’appercezione, cioè dire la fase durante la quale l’esperienza cosciente viene identificata e sintetizzata nella mente (circa 0,1 secondi secondo gli esperimenti wundtiani sui tempi di reazione). L’ultima fase del processo (4) è il cosiddetto “atto di volontà”, connotato da libero arbitrio e vissuto come serie di stati d’animo organizzati in una specifica successione temporale. La questione delle associazioni mentali – che sottende l’intero processo conoscitivo – Wundt la eredita dichiaratamente dall’associazionismo della filosofia empirica anglosassone. Dalla psicofisica di Weber e Fechner, come anche dagli studi sul metodo sottrattivo dei tempi di reazione (Helmholtz e Donders), Wundt eredita invece i metodi di misurazione. Ma la vera innovazione presente nella sua opera è propriamente il principio che sarà poi basilare per le future sistematizzazioni psicologiche: il cosiddetto principio del “parallelismo psicofisico”, principio secondo cui i processi mentali e i processi fisici di un organismo sono sempre paralleli. I primi non causano i secondi, né viceversa; al contrario: a un cambiamento degli uni corrisponde sempre un cambiamento anche degli altri. Così, anche se da un lato Wundt vuole contrapporsi alla tradizionale psicologia introspezioneistica di derivazione hobbesiana, – che insiste nel mettere gli eventi mentali in relazione diretta a stimoli oggettivamente misurabili, – egli finisce per conferire all’introspezione stessa la qualifica di metodo scientifico psicologico privilegiato. Per la stesura di questa nota ho utilizzato il testo di Paolo Legrenzi *Storia della psicologia* (1980).

[2] La *Krisis* raccoglie una serie d’appunti su cui Husserl lavorò tra il 1935 e il 1938. Il manoscritto principale (§§ 1 – 73) risale probabilmente al biennio 1936-37 e l’occasione della sua prima stesura è da considerarsi la rielaborazione dell’intervento tenuto alla conferenza del Wiener Kulturbund dal titolo *La filosofia nella crisi dell’umanità europea* (Vienna, 7 maggio 1935). Malgrado questo, anche se i primi ventisette paragrafi videro la via della pubblicazione già nel 1936, il resto dell’opera (la terza sezione, le tre dissertazioni e le ventinove appendici) comparirà soltanto tra il 1938, – anno della morte dell’autore, – e il 1954, dopo un accurato lavoro di sistemazione da parte di Eugen Fink, prima allievo e poi collaboratore del filosofo. In precedenza, le prime due sezioni dell’opera (§§ 1 – 27) furono pubblicate nel primo volume della rivista “Philosophia” a Belgrado, poiché a Husserl, in quanto ebreo, era da tempo inibita qualsiasi possibilità di pubblicazione nella Germania nazista. Già dal 1935, anno della promulgazione delle leggi di Norimberga, al fenomenologo viene revocata l’autorizzazione all’insegnamento e negata la possibilità di partecipare a qualsiasi associazionismo filosofico. Viene presto proibita anche la diffusione delle sue opere, costringendo l’autore a un triste isolamento culturale che lo accompagnerà sino alla morte.

[3] Ancora nella seconda parte della *Krisis*, Husserl dedica alcuni importanti paragrafi a Cartesio: difatti, il pensatore francese, – pur rimanendo impigliato nella disgiunzione tra *res cogitans* e *res extensa*, – rimane il primo filosofo ad aver ripercorso il problematico dualismo tra oggettivismo e soggettivismo coscienziale. Vedremo come Galileo, considerando l’universo in base alla geometria, o meglio in base a ciò che appare sensibilmente (ed è perciò matematizzabile), aveva astratto qualsivoglia ambito spirituale dal calcolo scientifico. Quest’astrazione ha quindi preparato il campo al dualismo filosofico inaugurato da Cartesio: se la natura scientificamente razionale è ridotta a un mondo di corpi geometrici, allora il mondo-in-sé della sfera psichica non può che scindersi dalla medesima corporalità del soggetto. La caratteristica dell’obiettivismo, infatti, è quella di muoversi all’interno di un mondo già dato dall’esperienza, e di perseguire l’ovvietà delle verità evidenti, ciò che è incondizionatamente valido per ogni essere razionale; il trascendentalismo psicologico afferma invece che il senso del mondo-della-vita si costituisce in una qualche dimensione prescientifica e ha una verità in sé esperibile ma non evidentemente dimostrabile. Queste due tendenze s’incarnano nel pensiero di Cartesio. Cartesio, in effetti, pur concependo la sua filosofia come “matematica universale”, nelle *Meditazioni metafisiche* (1641), – proprio nel proposito d’investigare i fondamenti radicali del razionalismo, – avvia una riflessione che soverchierà il senso nascosto dell’obiettivismo: la delucidazione dell’*ego cogito*, quale fondamento immediato e apodittico della conoscenza. Qualsiasi passaggio epistemologico, secondo quest’assunto, non può che giungere, del resto, all’evidenza dell’io. Paradossalmente, ciò che Cartesio mette in atto è un’inconsapevole *epoché scettica*, che pone in questione l’universo delle precedenti convinzioni scientifiche, legittimando la validità del mondo-della-vita a prescindere da qualsiasi asserzione obiettivistica: *Se io sospendo le prese di posizione rispetto all’essere o al non-essere del mondo, se mi astengo da qualsiasi validità d’essere che si riferisca al mondo, con quest’epoché non mi è negata qualsiasi validità d’essere. Io, io che opero l’epoché, non rientro tra i suoi oggetti. [...] Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera* (p. 105). Secondo Husserl, tuttavia, Cartesio fraintende la scoperta della dimensione trascendentale della coscienza. Difatti egli “abiura” la propria epoché, definendo il mondo-della-vita una mera “sostanza pensante”, e non accorgendosi perciò che essa rappresenta il presupposto universale del darsi di ogni fenomeno. In Cartesio prevalgono dunque gli interessi obiettivistici. Così la psicologia viene presto declinata secondo il naturalismo ficalistico dell’ordine geometrico (Locke, Leibniz, Spinoza, ecc.). Eppure le scempi di Berkeley e di Hume riescono nuovamente a riquilibrare il motivo egotico cartesiano: Cartesio era ancora distante dal pensare che l’intero mondo potesse essere un *cogitatum* costituito dalla sintesi universale di *cogitationes* molteplici e fluenti; Berkeley e Hume, scagliandosi contro i modelli della razionalità, contro la matematica e la fisica, e riducendo dunque ogni attestazione scientifica a un’accessoria funzione psicologica, si pongono invece, per la prima

volta, nella prospettiva trascendentale. A questo punto Kant non può che rendersi conto, attraverso lo stesso Hume, dell'abisso che si pone tra le pure verità di ragione e l'obiettività metafisica: le cose appaiono siccome dati sensibili, ma si presentano alla Ragion-pura tramite delle forme critiche a priori. Kant, insomma, riconverte la soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione di senso obbiettiva, radicalizzando così qualsiasi egotismo. La sovraordinazione kantiana dell'intelletto rispetto al momento percettivo-intuitivo, l'estrema valorizzazione dell'io-legislatore quale donatore di senso per il mondo circostante e l'impossibilità di un'autocoscienza e di una riduzione del soggetto a "fenomeno" decretano, in ogni caso, il fallimento del criticismo trascendentale.

[4] Per questo Husserl insiste nel *ritornare* all'esperienza, nell'immergersi sempre e nuovamente in quel mondo in cui tutti (compreso lo scienziato) viviamo.

[5] (§ 9) Husserl individua tre momenti storici determinanti per l'emersione della matematizzazione tipica della scienza moderna: [1] la costituzione della geometria nell'antica Grecia che ha permesso una prima idealizzazione dei corpi mediante la rappresentazione simbolica (il punto, la retta, ecc.); [2] l'applicazione delle operazioni di misurazione alla realtà fisica (che ha astratto i corpi dalla propria effettualità); [3] la compiuta aritmetizzazione della geometria (la *mathesis universalis* di Leibniz) che concretizza così la misurazione di tutte quelle variabili fisiche invisibili o astratte.

[6] "*Qualsiasi essere ha un'estensione temporale; ha una propria durata, e si articola, saldamente, insieme con la sua durata, nel tempo obbiettivo*" (*Idee 2*, p. 32).

[7] Per questo punto e le relative citazioni dalle opere husserliane ho utilizzato il già segnalato testo di Vincenzo Costa: la monografia *Husserl* (Carocci Editore).

[8] Se decidessimo di sommare il numero '1' e il numero '3', il risultato sarebbe evidentemente '4'. Questo conteggio, talmente banale, rappresenta una semplice operazione "progettata in avanti" (*forward engineering*). Se invece qualcuno ci portasse soltanto il risultato (sempre '4') dicendoci di averlo ottenuto sommando due numeri interi, e se poi noi volessimo scoprirne gli addendi originali, la questione si dimostrerebbe paradossalmente di difficile risoluzione. Quando infatti si va "all'indietro", alla ricerca di una "possibile" soluzione (*reverse engineering*) se ne ritrova sempre più di una. '4', infatti, può essere il risultato di due somme '2 + 2' oppure '1 + 3' (o addirittura – considerando anche l'ordine degli addendi – '3 + 1'): qual è quella giusta? Le scienze dell'uomo sono sistematicamente costituite da problemi mal definiti, e questo perché la natura (di cui l'uomo fa parte) ci mostra spesso, solamente il punto di arrivo ma non le operazioni che lo hanno progressivamente determinato. La fenomenologia – in quanto opera di chiarificazione del senso originario – sembra essere pensata e costruita, in questo senso specifico e rispetto al metodo, dallo stesso Husserl come un'antesignana perfetta delle moderne scienze cognitive. Per la stesura della presente nota, cito e ringrazio il testo di Paolo Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive* (2002).

[9] Il rivolgimento greco è stato contraddistinto dalla rottura verso il precedente vivere diretto e ingenuo nel mondo. L'atteggiamento mitico primitivo (che aveva preceduto la razionalità filosofica dei Greci) è infatti caratterizzato dall'identificazione tra il proprio mondo con la verità. Al contrario, ciò che caratterizza la coscienza filosofica alla sua origine in Grecia è, secondo Husserl, l'indagine stessa di una verità cosmologica assoluta, valida per tutti. Questa grande rivoluzione "ha prodotto" l'Occidente, dove l'atteggiamento mitico, per la prima volta, è venuto meno. L'Occidente ha scoperto la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale (*Crisi*, p. 344). Per i Greci, infatti, la verità non è un dato ma un fine da raggiungere e verso cui tendere. Ciò che però caratterizza la razionalità occidentale è proprio la pretesa di universalità degli enunciati, il che conferisce "*a qualsiasi verifica fattuale e a qualsiasi verità il carattere di una mera approssimazione, riferita appunto all'orizzonte infinito*" (*Crisi*, p. 366-7). Allo stesso tempo, tuttavia, quest'eterna tensione teleologica ha decretato la stessa autoreferenzialità della ragione, il fatto che tutto debba essere sempre giustificato discorsivamente per avere legittimità universale (valori, morali, universo, Dio, eccetera). La coscienza teleologica dell'Europa è sempre una "coscienza di mancanza" (secondo la definizione di Vincenzo Costa). Secondo Husserl, la causa del fallimento di una cultura razionale non coincide però nell'essenza stessa del razionalismo (il criticismo) ma nella sua manifestazione più esteriore e superficiale: il naturalismo, il razionalismo strumentale, l'obiettivismo. È chiaro come la critica del filosofo sia ancora rivolta verso la psicologia scientifica, la fisiologia e le scienze della natura che impongono l'ordine causale, non rispettando, in questo modo, lo Spirito umano, il suo senso, il suo telos, il suo destino. Eppure il filosofo riesce facilmente a cadere in contraddizione dicendo che solo nell'umanità europea si è "*rivelata quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale*" (*Crisi*, p. 44). L'eurocentrismo husserliano risulta, infatti, inadeguato e spesso stucchevole, oltre che terribilmente naïf. Certamente Husserl crede in un'umanità sola, singola e armonica, eppure vede ancora nell'Europa (non in senso geografico ma storico) il "luogo di senso" privilegiato. L'umanità è unica e universale, per questo la comunicazione fra le diverse culture mondane – con tutti i limiti e le problematiche sopra descritte – rimane fondamentale per il senso intersoggettivo di qualsiasi esperienza. I limiti di un linguaggio non possono certamente significare limiti del mondo. C'è comunicazione (e contaminazione reciproca) – insiste costantemente Husserl – dal momento che ci si riconosce fenomenologicamente (dunque intuitivamente, empaticamente, immediatamente) in quanto esseri umani, corpi vivi percipienti che abitano uno stesso ambiente-mondo condiviso. Ponendosi a confronto con qualsiasi altra, ogni cultura si modifica; così le culture si trasformano a vicenda entrando in una storicità di ordine superiore. Anche l'Europa, – o, se preferiamo, lo spirito europeo incarnato primordialmente nella Grecia, – venuto a contatto con le altre culture della sua epoca e poi con le culture successive, ha modificato la sua storia singolare sino ad avviare un processo elettivo

all'interno della Grande storia universale. Viviamo sempre in un mondo fattuale circoscritto, tuttavia, in quanto "effetti della fondazione greca", siamo guidati da un ideale universale che eccede i singoli mondi storici: l'"europeizzazione", l'ideale di un'"Europa allargata" (*Crisi*, p. 333) è il senso dell'impostazione – poco convincente – dell'universalismo husserliano che rischia di assottigliarsi nell'ennesima bieca globalizzazione "da uomo occidentale". Ciò che invece rimane valido, a mio avviso, è l'idea fenomenologica che sta alla base del ragionamento. Affinché non si perda il senso della storia (che è poi il senso stesso dell'umanità, dell'uomo inteso sempre come fine e mai come mezzo) occorre avvertire quando una ripetizione passiva di segni stereotipati e tradizionali produce un occultamento dell'apertura originaria. La fenomenologia trascendentale si configura allora come un esercizio umano privilegiato, una sana abitudine filosofica, l'unica terapia atta alla riscoperta del senso profondo del mondo, contro il rischio dell'oblio, della crisi, della spersonalizzazione. Ringrazio gli spunti e le riflessioni di Vincenzo Costa, fondamentali per la stesura di questa nota.

[10] Sembra che l'unica "soluzione" plausibile sia constatare come il "senso" si debba tramandare unitamente alla sua crisi, giacché la trasmissione sarebbe possibile soltanto nella concretazione del segno. Il linguaggio, – appiattito nell'ordine comunicativo dell'indicazione segnica, – rappresenterebbe pertanto il luogo canceroso di qualsiasi crisi del senso. Sarebbe dunque contraddittoria la presunta pretesa husserliana di uscire dalla crisi rimanendo all'interno di un orizzonte linguistico.

[11] *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*, 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987/2008. Ma anche: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968/2001.

[12] Husserl dà grande importanza al fatto che i nostri saperi siano il prodotto di una tradizione e trasmissione culturale. Tuttavia, – memore dell'atteggiamento fenomenologico della sospensione trascendentale, – è anche consapevole che il rischio più grande dell'essere umano sia quello di assumere pedissequamente e acriticamente qualsiasi assunto obiettivo. Non bisogna perdere di vista il fatto che ognuno debba apprendere i contenuti della propria tradizione senza per questo lasciarsi "sedurre" dalla praticità dei segni. Questo discorso, – che riguarda ogni essere umano nella propria singolarità, – non è immediatamente intuitivo poiché ciascuno esperisce la propria esistenza all'interno di una comunità storicamente formata. Questo passaggio, il salto dal piano soggettivo al piano intersoggettivo-universale, è probabilmente il tema sotteso alla *Crisi delle scienze europee*, – passaggio accennato esplicitamente soltanto in § 73 e nelle relative appendici XXIV, XXV, XXVI, XXVII e XXVIII, – è il tema della *storicità*. In effetti, la sedimentazione del significato incarnato nel segno del linguaggio-scrittura, – contenuto specifico dell'*Appendice III*, – richiama già di per sé l'idea di un'entelechia universale della soggettività. L'idea della storia che interessa Husserl non è infatti la *historia rerum gestarum*, bensì il punto di vista intenzionale: la dimensione temporale a noi più prossima, il presente; non però il presente quotidiano, piuttosto la *Lebenswelt* presentificata dalla riduzione trascendentale, il presente vivente in cui svelare la rimemorazione del senso. Per questo, l'essere umano (europeo-occidentale) raccontato dalla *Krisis* non può che immergersi nell'immanenza della propria entelechia, quel fine incarnato nella razionalità del mondo greco antico cui necessariamente fa capo: riscoprire cioè il valore e la funzione regolativa del *logos*. Fare della fenomenologia una 'filosofia della storia', – evitando allo stesso tempo qualsiasi idealismo e, per quanto possibile, di scadere in un gretto universalismo kantiano, – significa, anzitutto, per Husserl, rendere la storia "percepibile" [*wahrnehmen* ® prendere il vero], riconoscendo al suo interno l'autodati costitutiva dei fenomeni, e di conseguenza chiarificare la propria "missione" individuale. È un compito che parte dal soggetto. Il dovere morale di ognuno, in effetti, non è mai quello di ereditare delle proposizioni, bensì di comprenderle criticamente, interpretarle, evitando così i pregiudizi e operando abitualmente attraverso l'*epoché*. La storia del mondo nasconde e custodisce le proprie verità, occultando nel segno il proprio senso. Il fine della storia intersoggettiva e universale (ma da realizzare soggettivamente) sarà perciò di rintracciare quel *logos* velato, discernendolo ermeneuticamente tra le maglie della crisi.

[13] Come già osservato del resto in *Semiotik*, Husserl è consapevole della pericolosa tendenza insita all'operare per segni: il significante rischia infatti di essere ipostatizzato a discapito del proprio significato. In altre parole, in questa crisi di senso della civiltà europea, Husserl ammonisce riguardo all'attitudine specifica del progresso scientifico, solito a operare con simboli e nozioni ereditati dalla tradizione storica, simboli e nozioni di cui non si rintracciano comunque né il significato né la costituzione. La risultante di questo "progresso" è un uso strumentale della ragione, un'indagine che, – direbbero i francofortesi, – lungi dal considerare kantianamente l'umanità come fine, si manifesta soltanto attraverso il dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura.

[14] La *Conferenza sull'etica* del 1930 è un documento di rara bellezza filosofica e rappresenta il vertice di tutti i discorsi sull'indicibile fatti dal pensatore austriaco. L'etica era infatti, secondo George Edward Moore, "la ricerca generale su ciò che è bene" (*Principia ethica*, 1903); così per lo stesso Wittgenstein: "L'etica è la ricerca su ciò che ha valore; o su ciò che è realmente importante, o sul significato della vita, o su ciò che rende la vita meritevole di essere vissuta, o sul giusto modo di vivere" (p. 7). Tuttavia Wittgenstein, definizioni a parte, non sembra intenzionato a parlare di ciò su cui, – stando almeno alle famose asserzioni conclusive del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), – si deve sempre tacere. *Prende parola* solamente per ribadire la sua convinzione che dell'etica non si possa proferire, e che l'atteggiamento etico va esperito nel mondo, mostrato nelle pratiche, affidato al silenzio. Come per Husserl, anche per

Wittgenstein le parole rimangono semplici strumenti, capaci di contenere e trasmettere significati o informazioni. Le parole denominano i fatti, mentre l'etica permane qualcosa di "sovranaturale". Non a caso i concetti dell'etica sono sempre utilizzati in modo assoluto, – fa notare Wittgenstein, – con un riferimento costante alla *vita* in quanto tale, al *mondo* in quanto tale. Quest'universalità, tuttavia, urta contro la strutturale contingenza dei fatti mondani, giacché le parole possono sempre riferirsi soltanto alla relatività di asserzioni fattuali. Nondimeno questa frizione decreta il carattere impronunciabile dell'etica: si ripropone cioè, a mio avviso, il medesimo limite (linguistico) delineato nel *Tractatus*. Tuttavia l'irriducibilità dell'etica al segno linguistico vuole anche significare un limite umano ben più profondo: l'impossibilità di codificare *ciò che si può soltanto sentire*. Per questo, non può esistere una teoria che legiferi concretamente riguardo all'etica, semmai è l'etica a prevedere una modificazione interna del proprio mondo: una nuova visione delle cose, una condotta che mostri ciò che è *in sé* impronunciabile, uno sguardo aperto sul mondo-della-vita. L'etica non è mai assimilabile neanche ad alcun assunto scientifico: una spiegazione obiettiva consta sempre di una riformulazione logica, che inerisce all'ambito di ciò che può essere soltanto dimostrato, – e non mostrato, – che è pronunciabile e razionalizzabile. Eppure, anche se tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, – ripete Wittgenstein in un altro passaggio, – i problemi della nostra vita non sarebbero neanche sfiorati. Questo perché lo sguardo delle scienze è uno sguardo esclusivamente calcolante. Vedere il mondo in senso etico significa invece, propriamente, viverlo come un miracolo, cogliere in esso l'esserci del mondo: non *come* il mondo è, ma *che* esso è. *“Posso certo meravigliarmi che il mondo attorno a me sia così. Se per esempio avessi una tale esperienza mentre guardo il cielo azzurro, potrei meravigliarmi del suo essere azzurro invece che coperto di nubi. Ma non è questo che voglio dire. Mi sto meravigliando del cielo comunque esso sia. Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto meravigliando di una tautologia”* (p. 14).

[15] È proprio in virtù del concetto di *Paarung* – e sull'insistenza con cui Husserl tenta di definire le nozioni di "empatia" e "intersoggettività" – che preferisco, nonostante tutto, continuare a utilizzare il filosofo moravo come interlocutore privilegiato per la mia ricerca. In realtà la mia prospettiva fenomenologica sarebbe saldamente imperniata sullo spostamento d'accento merleau-pontiano e sulla corrispettiva fondazione dell'*io-posso* in luogo dell'*io-penso* intenzionale. Ciò che comincerà a emergere, – probabilmente già da questo paragrafo che forse avrebbe dovuto prendere il nome di *Fondazione fenomenologica dell'etica*, – è infatti una teoria pratico-comportamentale e al tempo stesso psichica della fenomenologia percettologica: un'estetica. Per quanto concerne invece la discussione recente sugli sviluppi relativi all'empatia e all'intersoggettività nella fenomenologia husserliana (e sul tema proprio della *Paarung* come dimensione preegoica e pretetica) rimando alle opere di Natalie Depraz (*Alterity and Facticity*, con Dan Zahavi, Dordrecht, Kluwer, 1998; *On Becoming Aware: Steps to a Phenomenological Pragmatics*, con Francisco Javier Varela e Pierre Vermersch, Amsterdam: John Benjamins, 2003).

[16] Terminato il PhD presso l'University College London sotto la supervisione della neuroscienziata tedesca Uta Frith, Baron-Cohen diviene coautore (nel 1985) di un primo, importante studio che riporta l'autismo a un ritardo nello sviluppo di una teoria della mente e a un certo grado d'incapacità nello sviluppare consapevolezza di cosa possa esserci nella mente di un altro essere umano (incapacità poi definita "*mind-blindness*", o "cecità mentale"). L'elaborazione di una teoria della mente da parte del bambino è infatti fondamentale per acquisire la capacità di sostenere interazioni sociali e per lo stesso sviluppo dell'empatia. Nei suoi studi, Baron-Cohen ha dunque teorizzato un'insufficiente "*joint attention*" (la capacità di condividere le esperienze, osservando oggetti o eventi, oppure seguendo uno sguardo o un gesto di puntamento) come fattore predisponente dell'autismo. È stato quindi il primo a dimostrare il ruolo centrale della corteccia orbito-frontale e dell'amigdala nella teoria della mente. Intorno alla fine degli anni Novanta, sviluppa inoltre la "*empathizing-systemizing theory*", teoria secondo la quale il diverso bilanciamento di capacità empatica (preponderante nelle donne) e di sistematizzazione (preponderante negli uomini) permette di comprendere le tipiche differenze psicologiche tra i generi. In quest'ambito, l'autismo (la mente sistematizzante) rappresenta una forma estrema di "cervello calcolante maschile", con capacità di empatia deficitaria, associata a una capacità di sistematizzazione superiore.

[17] Per Husserl, invece, come vedremo, non tutti gli stati di coscienza sono diretti verso qualcosa. Il che significa che non tutti gli stati di coscienza hanno un contenuto necessariamente intenzionale (pensiamo alle sensazioni). Questo è un grande passo in avanti poiché questa definizione più caratteristica e circoscritta dell'intenzionalità assimila la coscienza intenzionale della fenomenologia a ciò che un qualsiasi filosofo della mente contemporaneo chiamerebbe mente cognitiva o funzionale. Tre sono le caratteristiche che contraddistinguono l'intenzionale: [1] La prima caratteristica è la distinzione fra intenzionalità immanente, o riflessiva, l'*autocoscienza*, e l'intenzionalità trascendente (nel senso specifico della trascendenza fenomenologica), o conoscitiva. Nella fenomenologia husserliana, il cui metodo sta nel superamento o sospensione dell'atteggiamento naturale mediante la riduzione fenomenologica e l'*epoché*, la riflessione rimane lo strumento principale che permette il passaggio dall'oggetto naturalisticamente inteso alla dimensione imprescindibile della soggettività. A partire dalle *Idee* (1914) l'indagine in questione sarà detta *noetica* (la quale si differenzia invece dall'indagine intesa come *noematica* che si occupa essenzialmente dell'oggetto-nel-come delle sue determinazioni e dei suoi modi di datità). [2] La seconda caratteristica è la necessaria dipendenza dell'oggetto inteso da un determinato punto di vista e del contesto entro cui l'oggetto è situato. Il contesto include tutte quelle condizioni di sfondo che esercitano nei confronti della coscienza pressione e condizionamento. Senza queste condizioni, il contenuto

non potrebbe nemmeno manifestarsi nella sua stessa idealità ed essenzialità. La dipendenza dalla prospettiva e dal punto-di-vista è inoltre, per Husserl, fondamentale poiché diventa lo spunto logico necessario per legittimare il suo passaggio da una fenomenologia solipsistica a una fenomenologia completa o dell'*intersoggettività*. Ogni percezione, lo sappiamo, rinvia sempre a una *continuità*, ovvero a molteplici possibili percezioni nelle quali e per le quali un medesimo oggetto mostrerebbe sempre nuovi lati di sé. Ciò che viene percepito, infatti, non esaurisce mai lo sguardo sull'oggetto. È come se l'oggetto dicesse: "Qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, frazionami". Nessuna serie percettiva che affonda le radici nei vissuti del soggetto può esaurire il senso dell'oggetto, essendo, virtualmente infinite le prospettive da cui l'oggetto si può guardare. Ecco perché la possibilità del punto di vista, della prospettiva, è ciò che, da un lato puramente logico, apre al confronto con l'altro. Chiaramente la manifestazione che io ho dal *mio* punto di vista non posso averla da un altro punto di vista: un *Altri*, che proprio ora si trova in una posizione diversa da me, può avere quella manifestazione che a me manca, che a me occorre per *intendere* l'oggetto in modo differente. Per questo la consapevolezza di una necessaria "collaborazione" degli altri soggetti alla costruzione della mia esperienza del mondo porta Husserl a rivalutare il fondamento stesso del senso, non più soggettivo ma intersoggettivo. Naturalmente però – ma questo lo vedremo in seguito – per superare la prigione del solipsismo sarà indispensabile il ruolo trascendentale assunto dal corpo (la corporeità) in quanto veicolo empatico di confronto con gli altri. [3] La terza caratteristica dell'intenzionale è infine l'indipendenza della coscienza dall'esistenza degli oggetti cui essa si rivolge. Possiamo, com'è noto, immaginare e presentificare entità che non esistono (la montagna d'oro, la fonte della giovinezza), ma anche percepire oggetti che in realtà non esistono, come si verifica nelle allucinazioni. Porre l'intenzionalità, come fa Husserl, al centro della descrizione fenomenologica, significa anzitutto individuare la radice della coscienza nella sua stessa attività rappresentazionale. Ogni atto è una rappresentazione o fondato su una rappresentazione, questo il presupposto che Husserl e Brentano considerano imprescindibile nell'analisi filosofica. A differenza di quest'ultimo però, Husserl ricerca e stabilisce una stratificazione tra gli stati di coscienza: ai vissuti eidetico-intenzionali, il filosofo affianca vissuti di coscienza iletico-materiali, distinguendo così l'aspetto attivo (costitutivo e formale) – la coscienza che vede, intende e significa – dall'aspetto passivo (recettivo e affettivo) della coscienza stessa. Per questo sarà necessario integrare al concetto di "mente intenzionale" la nozione decisiva di "mente fenomenica", ci torneremo. Per la stesura di questa nota come per le questioni concernenti il cognitivismo husserliano, ho ampiamente utilizzato i lavori di Roberta Lanfredini.

[18] Tutte le scienze che guardano all'uomo indicano come "soggetti" i loro oggetti di studio, sottintendendo un'attenzione ai sentimenti della persona studiata. Un'ironia sottolineata dallo stesso Baron-Cohen (p. 3).

[19] Da leggersi come la "cavallinità" di Aristotele.

[20] Senza volere entrare troppo nello specifico dell'ennesima questione, qui è palesemente voluto il richiamo al testo capolavoro di Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil)* del 1963. Del resto, non è un caso che anche il libro di Baron-Cohen si chiuda con un richiamo alla filosofa di Hannover. "Dobbiamo aggiungere che l'espressione "banalità del male" si adatta anche al fatto che decine di migliaia di comuni cittadini tedeschi furono complici dell'Olocausto. Molti di loro non poterono essere successivamente incolpati di crimini di guerra perché svolgevano semplicemente il loro lavoro, eseguivano solo ordini o erano responsabili solo di un piccolo anello della catena. Eichmann e i burocrati suoi pari curarono con il massimo zelo i dettagli dei loro piani di sterminio, come l'organizzazione dei treni che trasportavano gli ebrei ai campi. Eseguivano gli ordini meccanicamente e senza metterli in discussione" (pp. 142-143).

[21] Evidentemente un modo differente per parlare di *Paarung* (ved.).

[22] Assieme alle colleghe Sally Wheelwright, Bonnie Auyeung e Carrie Allison, il nostro Baron-Cohen è riuscito a sviluppare una scala capace di misurare l'empatia in ciascuna fascia di età (2006). Così è stato realizzato il cosiddetto *Quoziente di empatia* (qe), che risponde alle due componenti fondamentali del riconoscimento e della risposta. Attraverso il qe sono stati costruiti sette livelli di empatia (0-6), risultati dalla compilazione di 40 *item*. Il test, fondato esclusivamente sull'autovalutazione, ha permesso di determinare il circuito dell'empatia e il corrispettivo "meccanismo di empatizzazione". Considerando questi studi, – e avvalendosi soprattutto della risonanza magnetica funzionale (*functional magnetic resonance imaging*, fmri), – alcuni neuroscienziati si stanno occupando di tracciare un quadro delle aree cerebrali che ricoprono un ruolo centrale quando si entra in empatia.

[23] *Zur Einfühlung*, in «Psychologische Untersuchungen». Vol. 2. Ed. Th. Lipps. Leipzig: Engelmann, 1913.

[24] Un grande merito del contributo di Michele Lucantoni (*Empatia: un ritmo dell'essere*, in «Riflessioni sistemiche», numero 8, luglio 2013, Roma) è quello di aver messo in luce le criticità del pensiero di Lipps rispetto alle argomentazioni di una fenomenologia propria dell'empatia. Proprio Lucantoni sottolinea soprattutto come Edith Stein abbia saputo rivolgere delle critiche profonde all'impostazione di Lipps all'interno di quella che fu la sua dissertazione di laurea (un testo oggi conosciuto come *Il problema dell'empatia*). La fenomenologa riconobbe infatti allo psicologo tedesco il merito di aver colto la centralità dell'esperienza empatica, ponendo l'accento sul carattere precipuo di "esigenza" (p. 81) e sull'oggettività che questa stessa sembrerebbe manifestare. Questo però sembra non bastare per una corretta fenomenologia dell'empatia; così Stein analizza la tesi di Lipps: "Ad esempio: io sono un unico Io con l'acrobata allorché, guardandolo attentamente seguo dall'interno i suoi movimenti. Solo quando esco dalla pienezza dell'atto empatico e rifletto sul mio «Io reale», avviene la scissione ed i vissuti non provenienti da me appariranno

come vissuti appartenenti «all'altro» ed immanenti nei suoi movimenti. Se tale descrizione colpisse nel segno, sarebbe eliminata la distinzione fra l'esperienza vissuta estranea e quella propria e la distinzione tra Io estraneo e Io proprio, per cui la sussisterebbe solo attraverso un'associazione di diversi «Io reali» ossia di diversi individui psicofisici. Se questo fosse vero, rimarrebbe del tutto incomprensibile che cosa faccia sì che il mio corpo proprio sia mio, e quello estraneo estraneo, giacché io vivo «in» uno come nell'altro nello stesso modo, e vivo i movimenti sia dell'uno che dell'altro nello stesso modo. Questa tesi di fatto non è soltanto contraddittoria nelle sue conseguenze, ma è pure una descrizione evidentemente falsa. Io non sono un unico essere con l'acrobata, ma sto solo «presso» di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma «quasi», vale a dire non solo non compio i movimenti dall'esterno (cosa del resto rilevata pure da Lipps), ma quel che «interiormente» corrisponde ai movimenti del corpo proprio – ossia il vissuto dell'«io muovo» – non è originario per me, bensì è non-originario” (p. 87). La critica della Stein culmina nella categorica negazione dell'*unipatia* di Lipps: una chimera teoretica che confonde “l'autodimenticanza” – tipica del miraggio di una finta immedesimazione (p. 88) – con la reale acquisizione di un oggetto. L'empatia, ancora secondo Stein, non prescinde dall'inviolabile delimitazione fisica dei corpi. La filosofa di Breslavia riconosce comunque nell'empatia “una precipua dimora tra i possibili atti di coscienza” (Lucantoni), e per questo tenta di sviscerarne la dettagliata fenomenologia nel mentre del proprio accadere. Ancora dal testo del 1917: “Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinnanzi a me, io l'ho dinnanzi come Oggetto (ad esempio, l'esperienza di dolore che riesco a “leggere nel volto” di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portarmi a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma, immedesimandomi in esso, rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna dinnanzi a me come Oggetto” (pp. 77-78). L'immedesimazione del vissuto dell'altro è sempre una consonanza di un comune stare al mondo, ma non – come forse intendeva Lipps – uno smarrimento del Sé, una dimenticanza del proprio baricentro all'interno di un vissuto estatico condiviso.

[25] Per Husserl, le cose naturali (le “realtà-cause”) che lo studioso della natura – o il fisico esatto, o lo psicologo, o lo stesso scienziato da laboratorio – suppone e considera “vera natura”, non possono veramente essere considerate tali poiché non sono più esperibili sensorialmente. Le “cose della fisica” sono delle *costruzioni* cui si giunge dopo lunghi processi d'idealizzazione. La fisica, infatti, prende le mosse sempre e comunque da un ordine geometrico, un ordine cioè costruito concettualmente (*Prolegomeni alla logica pura / Ricerche Logiche*, p. 255). Le teorie scientifiche sono delle semplici ipotesi esplicative, costruzioni del pensiero che mirano a spiegare (partendo da modelli geometrico-matematici) ciò che accade sul terreno dell'esperienza (*Crisi*, p. 68) ma che finiscono per modificarne il senso – letteralmente – obliandolo, scambiando una coltre di idee, di numeri, di simboli, di segni e di astrazioni per il vero essere del mondo.

[26] Nella quinta parte del suo famoso *Discorso sul metodo* (1637), con l'intento di tracciare le differenze tra gli uomini e gli altri esseri viventi, René Descartes indicava specificatamente la facoltà di parola (intesa come “espressione dell'anima propria razionale”) l'elemento decisivo dell'umano rispetto al resto del mondo animale: “È assai noto che non c'è uomo tanto ebete e stupido, neppure un pazzo, che non sia capace di mettere insieme diverse parole e farne un discorso per comunicare il suo pensiero; e che al contrario non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente creato, che possa fare lo stesso” (p. 60). Il linguaggio e la facoltà linguistica rappresentano indubbiamente una delle principali caratteristiche della nostra specie. L'unicità quasi miracolosa del linguaggio è tuttora considerata da molti eminenti studiosi, fra tutti il linguista e psicologo cognitivo Noam Chomsky (1966), come il tratto distintivo dell'essere umano. Sull'argomento, – proponendo però una prospettiva critica, – segnalo il bel testo scritto da Francesco Ferretti *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari (2007).

[27] Il tema “*páskein*” di Masullo trova un corrispettivo nel concetto husserliano di *Erlebnis* (che lo stesso Husserl in verità trae da Dilthey). Il sostantivo che viene dal verbo tedesco *erleben* è propriamente l'atto di vita, ma anche il provare, il sentirsi vivere.

Recensione a “*Kritik von Lebensformen*” di Rahel Jaeggi

Marco Marangio



La globalizzazione ha permesso una crescente interconnessione tra gli stati per mezzo di rapporti commerciali sempre più fitti. Movimenti di merci e di denaro, che non conoscono quasi più nessuna vera restrizione, legano i destini di nazioni diversissime tra loro in un dialogo continuo che si svolgerebbe senza frizioni, se non venisse occasionalmente interrotto, ma mai reciso, da qualche conflitto tra particolarismi culturali e politici. In questo contesto di omogeneità mercantile assume d'altra parte un forte peso la disomogeneità delle culture che si incontrano e si scontrano sempre più spesso e sempre più velocemente nei nuovi canali di comunicazione. Nell'affermare se stesse di fronte alle altre, le tradizioni sempre più a stretto contatto a volte si avvicinano e si integrano, altre volte invece per difendere la propria integrità non trovano altra strada che il rifiuto dell'altro. Nelle grandi metropoli in particolar modo questo processo è infinitamente accelerato dalla presenza di migranti di tutto il mondo, che si ritrovano a convivere in moderne Babele di lingue, culture, modi e stili di vita anche molto diversi tra loro. Forse mai come oggi prima d'ora le persone, messe di fronte al diverso, sono

stimolate a rivedere i propri principi e a mettere in discussione tutte le insufficienze che questo continuo confronto lascia emergere.

È lecito sottoporre questi processi di messa in discussione e trasformazione culturale ad un'analisi razionale o la loro complessità trascende il compito della riflessione? E se propendiamo a pensare che sia lecito, in che modo è possibile criticare una forma di vita? Con che metodo e su quali basi? Con questo tipo di questioni si confronta *Kritik von Lebensformen*²¹⁶ (451 p.), l'ultima fatica di Rahel Jaeggi, professoressa di filosofia pratica alla Humboldt Universität di Berlino.

Partendo dal rifiuto di un'approccio di stampo liberale al problema di cosa sia “la vita buona”, secondo il quale non bisogna immischiarsi nelle questioni private e nei conflitti di natura etica ma che anzi di fronte al «fatto della pluralità» (Rawls)²¹⁷ si debba ritirare il giudizio e conservare un punto di vista neutrale o, come formula Habermas, «astenersi» dal dare «risposte vincolanti» sulle «questioni della condotta di vita personale e collettiva»²¹⁸, Jaeggi intende riallacciarsi alla tradizione della teoria critica cercando nel contempo di affrancarla dall'eredità romantica-essenzialistica di origine marxiana, elaborando ulteriormente la distinzione introdotta da Honneth²¹⁹ tra critica esterna e immanente.

216. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlino 2014.

217. Cfr. J. Rawls, *liberalismo politico* (1993), traduzione di A. Ferrara, G. Rigamonti, C. Spinoglio, P. Palmiello, Einaudi, Torino 2012.

218. Cfr. J. Habermas, *Astensione giustificata. Esistono risposte postmetafisiche alla domanda sulla “vita giusta”?* In Id., *Il futuro della natura umana* (2001), J. Habermas, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2010.

219. Cfr. A. Honneth, *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione* (2008), in *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di M. Solinas, Firenze University Press, Firenze 2010.

In genere a favore della limitazione epistemologica al campo della morale propugnata da Habermas si fa perno sulla inevitabile parzialità delle ragioni di messa in discussione delle altrui o proprie posizioni etiche. Una critica delle forme di vita di un certo gruppo sociale comunque definito sarebbe cioè destinata a sfociare nell'arbitrarietà, essendo impossibile definire una norma comportamentale universalmente condivisibile. Nell'alveo della teoria critica l'«astensione nelle questioni etiche» sembra imporsi in questo modo come la soluzione migliore.

Di contro Jaeggi afferma l'«ineludibilità delle questioni etiche» e rivendica l'atteggiamento di parte della teoria critica come un suo valore aggiunto. Rivalendosi dell'intuizione hegeliana di un interdipendenza dialettica tra istituzioni e individui, Jaeggi fa notare che se da una parte è vero che nell'era moderna gli individui godono di una sempre più grande libertà dalle istanze della famiglia e della tradizione, ciò si accompagna al fatto che d'altra parte le loro possibilità di sviluppo individuale e di autodeterminazione dipendono in misura altrettanto maggiore da rapporti sociali di scambio e di interdipendenza sempre più complessi, che si incorporano nelle istituzioni statali e sociali in cui gli individui sono sommersi. Se non si tiene conto di questa complessità introdotta dalla modernità nel rapporto con l'universale, nota Jaeggi, si manca di vedere che le particolarità culturali che gli individui sostanziano, e nelle loro pratiche, le loro forme di vita, non sono un fatto semplicemente privato, ma già sempre «*politicamente istituite* e dipendenti da istituzioni pubbliche». Una rinuncia della critica in tali ambiti significherebbe quindi lasciare all'oscuro le ragioni politiche e sociali della formazione delle forme di vita e, ciò che più importa, rimanere inermi e incapaci di analizzarne i momenti di trasformazione.

Affinché quest'impostazione partigiana della teoria critica non cada cionondimeno nell'arbitrarietà, Jaeggi applica al concetto di forma di vita lo stesso metodo di una ricostruzione in chiave anti-essenzialista che già fu del suo *Entfremdung*²²⁰, libro di prossima pubblicazione in Italia e che ha fortemente contribuito a riaprire il dibattito intorno ad un concetto centrale della filosofia del Novecento, quello dell'alienazione, ma a lungo abbandonato anche a causa delle sue numerose insidie metafisiche e che qui vien definito come «disturbo nel processo di appropriazione del sé e del mondo», reimpostandone il sistema di riferimento normativo in senso anti-essenzialista.

Così come in quello anche in questo suo ultimo lavoro Jaeggi muove una critica al razionalismo insito nella concezione di stampo hegeliano di un rapporto vincolante tra Essere e Dover-Essere e che la teoria critica, a suo modo di vedere, ha ereditato dalla filosofia della storia di Marx. Il Dover-Essere non va pensato come un percorso già scritto in potenza nell'Essere e al quale questo, attuandolo, si deve adeguare, ma piuttosto come un orizzonte progettuale di senso rispetto al quale l'Essere, ovvero la forma di vita presente, interpreta e affronta i problemi con cui le condizioni storiche della sua stessa formazione lo mettono a confronto nel presente.²²¹

Nel definire il concetto di forma di vita Jaeggi intraprende una dettagliata disamina delle possibili accezioni del termine e procedendo per successive esclusioni e delimitazioni caratterizza le forme di vita come «fasci di pratiche sociali» a «carattere normativo». Da questo concetto sono quindi escluse le semplici abitudini e modi di fare. Diversamente dalle mode poi le forme di vita non scompaiono se vengono generalizzate e, piuttosto che la loro diversità, tendono ad affermare la propria superiorità sulle altre forme di vita. Diversamente dagli stili di vita, che tendono a influenzare tutte le componenti della società, esse sono fortemente legate al luogo e alla funzione sociale di chi le mette in pratica. Non tutti possono essere operai, come non tutti possono essere capitani d'industria ma soprattutto nessuno può essere entrambi. Infine le forme di vita non sono «strettamente codificate» né «istituzionalmente vincolanti» ovvero sono sistemi aperti con capacità reattiva e adattiva.

220. R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Francoforte sul Meno 2005.

221. Per maggiori dettagli su questa ricostruzione del metodo della teoria critica si rinvia l'articolo della Jaeggi *Il punto di vista della teoria critica* pubblicato in questo stesso numero.

Il carattere normativo delle forme di vita vien meglio definito sulla scorta delle ricerche di von Wright e l'esclusione che le forme di vita possano essere comprese come un insieme di convenzioni. Jaeggi cerca invece di mostrare la necessità di considerare la loro normatività in un senso allo stesso tempo funzionale ed etico. La ragione per cui le pure convenzioni non hanno valore costitutivo rispetto alle forme di vita, è che una loro violazione non implica la cessata appartenenza alla stessa. In altre parole le sono indifferenti. A costituire le forme di vita e così il suo criterio di appartenenza è invece, prosegue Jaeggi rifacendosi di nuovo ad Hegel, un'insieme di norme interne alla forma di vita stessa. Queste prescrivono sia funzionalmente "cosa" debba essere fatto, sia eticamente "come" questo qualcosa debba essere fatto. Violare queste norme non significa per la forma di vita non rispettare un criterio imposto dall'esterno, bensì non rispettare le proprie stesse esigenze etiche e funzionali e quindi in primo luogo «non corrispondere al proprio stesso concetto» e in secondo luogo mancare di «realizzare» il proprio orizzonte progettuale.

Le forme di vita appaiono in tal modo simili alle figure della volontà della filosofia pratica hegeliana, ovvero come conformazioni sociali nelle quali la risoluzione di una contraddizione tra la norma e il fatto è sempre seguita dall'apparire di una nuova contraddizione, che diviene visibile solo nella nuova configurazione. Le forme di vita non sono mai date, ma sempre risultato dei problemi che hanno già affrontato. In questo senso Jaeggi propone di trattarle come delle «istanze di soluzione di problemi». Il tipo di problemi, o contraddizioni, non sono di carattere universale e non saranno conseguentemente del tipo la cui interpretazione possa darsi in maniera oggettiva, giacché la loro apparizione così come la loro soluzione soggiunge sempre all'interno di una situazione già caratterizzata da problemi, esigenze e strategie di soluzione pregressi, propri di quella particolare forma di vita. La loro analisi non può quindi che dar luogo ad un circolo ermeneutico, che esclude ogni riferimento di controllo esterno che renda possibile giudicare in maniera neutrale del successo o insuccesso della forma di vita stessa.

A questo punto Jaeggi affronta la questione di quale tipo di critica possa far emergere le contraddizioni nelle forme di vita, affinché queste non si impongano senza essere tematizzate. Questa non sarà ovviamente di tipo esterno, ovvero la sua applicazione non consisterà nell'individuazione di una contraddizione tra le pratiche di una certa realtà sociale e una teoria normativa che trascenda questa realtà stessa. Riemergerebbero le stesse difficoltà epistemologiche che determinano l'«astensione etica». A questo punto, e qui sta forse il contributo più importante del testo, Jaeggi introduce una distinzione tra critica interna e critica immanente. La prima cerca di appianare una contraddizione tra una norma ideale interna ad una realtà concreta e quella realtà stessa, facendo pressione affinché la realtà si sforzi di adattarsi all'ideale o che semplicemente lo abbandoni. Jaeggi denuncia la natura conservatrice di un tale procedimento e ne individua la causa nel fatto che considera norma e fatto come dei momenti separati. Per adottare un metodo volto invece alla «trasformazione» delle forme di vita, Jaeggi sceglie di elaborare una critica immanente. Al pari di quella precedente questa trova all'interno della forma di vita stessa il suo punto di ancoraggio. Il suo criterio di giudizio però non solo non è «caduto dal cielo», ma non è neppure il frutto di un'arbitraria decisione o assunzione di valori condivisi. Esso fa piuttosto riferimento alle norme di per sé depositate ed iscritte nelle pratiche sociali che costituiscono la forma di vita stessa. In questo modo l'istanza normativa e l'istanza reale vengono considerate nel loro rapporto dialettico di stimolo reciproco potenzialmente senza fine. Sia nel senso che la critica non prescrive né tanto meno cerca di trovare alcun *telos* a cui la loro dialettica tenderebbe, sia nel senso che il suo compito non consiste nel fare opera di riconciliazione tra le due ma al contrario nel tematizzare le crisi in cui incappano, o detto in altro modo, a dar continuo fermento al sorgere delle contraddizioni. Il compito di questa critica, continua Jaeggi, non consiste quindi solo nel trovare ma anche nel «produrre» la contraddizione nella forma di vita, perché essa non si irrigidisca sulle posizioni valoriali già acquisite entrando prima o poi inevitabilmente in crisi con se stessa.

A questo punto diventa chiaro, che ciò che Jaeggi vuol sottoporre a critica non è tanto il risultato

quanto il processo. Processo che, sulla scorta delle riflessioni di Dewey e di MacIntyre, Jaeggi vuole pensare come un «processo di apprendimento». Il successo o l'insuccesso della forma di vita che nella critica viene esaminato non dipende tanto dal risultato positivo o negativo del tentativo di soluzione dei problemi, ma dipende soprattutto dalla razionalità del processo di trasformazione con cui si è giunti a quella soluzione. Razionalità che la critica giudica quindi sullo sfondo della storia delle soluzioni ai problemi da cui la forma di vita è sorta.

Kritik von Lebensformen è un testo che val sicuramente la pena di essere letto e risulterà ancora più interessante per coloro i quali si sentano in qualche modo legati alla tradizione della teoria critica e credano ancora nelle potenzialità dei suoi sviluppi futuri. Si sente d'altro canto la mancanza di una trattazione della dimensione politica che una critica delle forme di vita dovrebbe inevitabilmente portare con sé. Non pare plausibile che un metodo rivolto alla trasformazione delle strutture d'interpretazione etiche possa esimersi dal confrontarsi con le conseguenze concrete che tali trasformazioni potrebbero avere sui dibattiti etici, sulle strategie politiche e sui metodi di fondazione e d'esercizio del potere. Il Libro della Jaeggi insomma, se di una pecca vogliamo parlare, è quella di non spingersi oltre il piano teorico, riuscendo tuttavia in questo, è ciò che rappresenta la sua forte potenzialità, a sviluppare una teoria che potrebbe contenere in nuce le basi di uno possibile sviluppo nel campo delle scienze sociali di nuovi strumenti d'analisi atti allo studio delle dinamiche trasformative di forme di vita di gruppi sociali concreti.

In questo lavoro Jaeggi spende lodevolmente molte energie nel chiarificare i suoi concetti di forma di vita, di problema, di crisi, così come il suo concetto di normatività e di etica. Su alcuni aspetti si possono certo nutrire delle riserve, ma la precisione con cui li sviluppa, con particolare riferimento al concetto di critica immanente, si dimostrerà in futuro, mi sembra lecito pensarlo, oltremodo feconda anche senza abbandonare un piano puramente teorico.

Dalla lettura di questo libro si potrà ricavare un interessante metodo per impostare i problemi e per criticare le forme di vita, per rendere accessibili e chiare le ragioni per cui qualcosa non funziona e del perché non sia bene che funzioni in quel particolare modo e per comprendere, infine, che anche se ci troviamo a nostro agio nella nostra forma di vita, ciò non significa per forza che possiamo dire di conoscerla.

Carlo Scognamiglio, *Storia e libertà: quattro passi con Hegel e Tolstoj, Pensa multimedia, Lecce; Rovato 2013*

Pierfrancesco Lorenzini



Lo sforzo teorico che ha impegnato Carlo Scognamiglio in *Storia e libertà: quattro passi con Hegel e Tolstoj* concerne la questione sempre aperta del «nostro rapporto con la storia» (p. 9). L'intento principale è quello di recuperare un ragionamento sul fondamento categoriale della disciplina storica, a partire dal quale sarà possibile riflettere sull'elemento filosoficamente più problematico della storia: la libertà. Il punto è quindi mettere in discussione la prospettiva storiografica contemporanea che appiattendosi sulle fonti documentarie demanda esclusivamente a queste ultime il compito di determinare la struttura del discorso storico. L'impegno filosofico di Scognamiglio consiste nel tentare di dare ragione della relazione dialettica non disgiungibile tra fatti e discorso sui fatti, tra accadimento e narrazione, tra storia e filosofia, tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Le prospettive degli autori a cui viene data la parola nel primo capitolo enunciano ragioni, mutamenti, implicazioni e contraddizioni di questo rapporto. La cornice iniziale entro cui muove l'orizzonte critico di Scognamiglio,

che definisce comunque «più congeniale al nostro ragionamento il moto dialettico della posizione idealista» (p.38), è quella di Hegel. Lo spirito oggettivo come essenza della *Weltgeschichte*, concetto che fonda la concezione hegeliana di filosofia della storia, è coinvolto in un confronto serrato con le posizioni di pensatori critici verso tale impostazione, come Hartmann e Croce. La lettura di questi ultimi due autori è utilizzata da Scognamiglio per anticipare il senso della sua posizione finale: la salvezza della libertà. Al di là dello spirito oggettivo, che si realizza come concreta libertà soltanto nell'esclusione della libertà individuale e nella sua riduzione a inessenziale contingenza, Hartmann propone «una concezione pluristratificata del mondo, e dunque della storia» (p. 21), che consideri la realtà come processo in atto di infinite forze eterogenee. Malgrado lo scetticismo che lo porta a «mettere in dubbio ogni pretesa di verità da parte della conoscenza storica» (p. 25), e la consapevolezza «dell'impossibilità di tener dentro ogni considerazione gli *infinitesimali* del condizionamento reale» (p. 22), Tolstoj, in *Guerra e pace*, dà il massimo risalto ai “microeventi” da cui è tessuto il grande affresco della storia.

Tuttavia, nonostante il riconoscimento di difficoltà radicali nella riducibilità postulata da Hegel, all'interno della figura dello Stato, tra categorie e fatti, essenziale e inessenziale, sostanziale e accidentale, l'autore presenta argomenti che giustificano una lettura della dialettica hegeliana come strumento che non risolve ma quantomeno esibisca le problematiche più critiche della relazione tra storia oggettiva e soggettiva, storia prammatica e storia filosofica. È un'argomentazione che riflette l'impostazione dialettica hegeliana quella che Scognamiglio rivolge, in apertura del primo capitolo, contro l'interpretazione löwithiana della filosofia della storia come processo moderno di secolarizzazione della fede nella “provvidenza”: teoria che non sfugge all'inevitabilità logica di costituire «un orizzonte in cui lo stesso esercizio genealogico dedicato alla filosofia della storia – che indubbiamente mira a relativizzarne e criticarne le pretese veritative – per costituirsi deve presupporre una concezione filosofica del processo storico» (p. 18).

Il percorso argomentativo del primo capitolo poggia, dunque, su una interlocuzione continua con Hegel. In questo senso viene svolta un'analisi profonda e lucida sull'identificazione hegeliana tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*, storia accaduta e narrata. Per Hegel risulta necessario porre l'accento sul valore del termine stesso di *storia* che racchiude in sé tanto il lato oggettivo quanto quello soggettivo, per cui le narrazioni risultano essere accadimenti stessi e gli accadimenti ottengono identificazione storica solo se narrati, accaduti nel racconto di una memoria storica comune. Tale memoria non è ricordo e resoconto della singola soggettività, ma struttura interna di un ente che sia unità di dimensione oggettiva e soggettiva. Questo ente storico è sempre lo stato, compimento dello spirito oggettivo che, osserva Scognamiglio, possiamo definire «la determinazione della storia universale: tanto come concreta caduta esistenziale, quanto come costituzione narrativa della memoria di sé» (p. 31). Proprio in virtù della pretesa unità tra storia soggettiva e oggettiva emerge un nuovo problema nel modello idealista hegeliano. Si tratta del residuo di discernibilità tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Che una differenza residua è inevitabile, secondo Scognamiglio, riflettendo sull'ambiguità con cui Hegel tratta il tempo passato: da un lato come ciò che è in sé escluso dall'attualità eterna dello sguardo storico, dall'altro come l'insieme dei momenti trascorsi che comunque sopravvivono nella profondità dello spirito. I fatti, nella concezione hegeliana di una vera filosofia della storia, accadono sempre nell'ora della narrazione, e non possono fondare quest'ultima; ma l'attualità è pur sempre il risultato di un cammino antecedente.

Alla fine di un percorso critico su cui occorre soffermarsi attentamente e a lungo – che coinvolge anche il punto di vista crociano sulla filosofia della storia hegeliana – Scognamiglio enuclea il problema fondamentale del libro, rimasto forse troppo sullo sfondo delle analisi del primo capitolo: a partire dall'affermazione hegeliana dell'attualità della storia che tuttavia non riesce a pensare fino in fondo né l'elemento soggettivo né quello temporale come suoi negativi dialettici, e da un concetto di filosofia della storia che sembra più interessata a dar conto degli elementi categoriali e metafisici della storia che dei suoi “fatti”, i quali pure esistono così come esiste ed è diffusa la storiografia, ci si deve interrogare *moralmente* su quella che resiste come «la percezione di uno scarto, tra un orizzonte categoriale, essenziale o metastorico, cui il soggetto mira pensando storicamente, pensando la storia, e il sistema di fatti accidentali ed evenemenziali» (p.47).

La questione, come si diceva, riguarda sempre più da vicino l'ambito morale. Con il secondo capitolo del libro, – che Scognamiglio continua a dedicare a un'analisi precisa ma talvolta troppo presente delle teorie dei suoi “interlocutori” principali -, si apre una riflessione sulla relazione tra categorie e fatti, da pensare alla luce dell'unità concepita da Hegel in sede logica tra essenziale e inessenziale. Questo parallelo non costituisce, secondo la ricostruzione dell'autore, un'eccezione: molti sono i luoghi della logica in cui Hegel troverebbe appoggio per i suoi risultati nel campo della filosofia della storia. Secondo la medesima penetrazione, infatti, che nella *Scienza della logica* rende conto della non reale contrapposizione tra essenziale e inessenziale, la filosofia della storia pensa la relazione tra storia e mondo attraverso il paradigma teleologico. La ragione è il senso ultimo del mondo, non come senso statico, che in quanto tale escluderebbe una teleologia perché sarebbe eternamente compiuto, ma come senso dinamico, come libero tendere a sé dello spirito. Lo spirito è così il fondamento e il contenuto stesso della storia, ed emerge nello stato e nelle sue istituzioni. È il problema della struttura dinamica ma monolitica dello spirito che interessa l'autore, perché del tutto orientata a giustificare una coincidenza piena tra coscienza e oggetto, storia e suo contenuto spirituale. Nella storia lo spirito si manifesta come ciò che deve conoscere se stesso; il suo fine è necessario e coincide con la realtà in qualunque momento, costituendo una vera e propria teodicea. Il riconoscimento del razionale nel reale trasfigura qualunque ingiustizia, manifestandone il fondamento nell'idea stessa. È a partire da questo ordine teleologico che l'autore giunge allo

snodo concettuale etico, che riguarda il sacrificio della libertà personale, nell'idea di filosofia della storia di Hegel, come prezzo da pagare per l'affermazione dell'universale libertà da conseguirsi all'interno dello spirito oggettivo. La libertà dello spirito, che nella storia conosce se stesso in una perenne tensione al perfezionamento, manca, come è rilevato da Scognamiglio facendo riferimento all'analisi di Hartmann sulla teleologia aristotelica – che è caratteristicamente orientata sul modello umano del processo noetico e poietico – del carattere predittivo, essenziale nel concetto di libertà della persona. Per l'autore si tratta pertanto di operare «una scelta: la teleologia cosmica o la teleologia umana; esse si escludono reciprocamente, non possono coesistere, l'una annulla l'altra» (p. 81); è dunque il pensare lo stato come vita morale esistente che unisce la volontà universale e la volontà soggettiva a costituire lo sfondo problematico morale che Scognamiglio considera come difficoltà della reale determinazione di una libertà soggettiva. Quest'ultima non può essere soffocata dalla necessità della ragione. Si tratta di valutare, insomma, fino in fondo, le implicazioni dell'idea di Hegel per cui la subordinazione della volontà umana alle leggi dello stato farebbe scomparire concretamente l'antitesi tra libertà e necessità.

Il dilemma della libertà personale è dunque il compito di indagine del terzo capitolo, in cui diventa dirimente, al fianco di Hegel, la figura di Tolstoj. Scognamiglio presenta la visione della storia, esposta dallo scrittore russo nell'epilogo di *Guerra e pace*, come oscillante «tra una metafisica teleologica e un causalismo meccanicistico» (p. 87). Per Tolstoj è essenziale distinguere tra l'uomo che vede nella storia un causalismo insensato e Dio, il cui disegno governa la storia senza lasciarsi ascrivere in alcuno schema categoriale. Causalità e necessità sono categorie modali della ragione e non riguardano il divenire nella sua struttura ontologica. Si torna, con Tolstoj, a una concezione della storia che, nonostante le differenze inconciliabili con il pensiero hegeliano, recupera l'idea per cui il divenire storico risolverebbe, in conclusione, ogni soggettività così come ogni forma di discrezione fenomenica in un'unica, continua oggettività. Nella concezione di Tolstoj, così come era accaduto per quella di Hegel, Scognamiglio ritiene che sia possibile rilevare la stessa aporia radicale: la determinazione dell'arbitrio personale tende comunque a eccedere la storia, sia se consideriamo quest'ultima come mera, continua effettualità, sia se la consideriamo come affermazione di una ragione necessaria e universale. Ma per Tolstoj la libertà della persona è illusoria, così come lo spettro della molteplicità delle possibilità future, generato dall'attività astrante del nostro pensiero, incapace di cogliere le infinite catene di condizioni dei fatti. A resistere, in questa visione, è tuttavia il *sentimento* della libertà, fatto incontestabile e quindi a sua volta necessario nella storia dell'uomo, che sarebbe annientato nella propria esistenza dal pensiero di una verità storica come continua, universale, auto-determinantesi necessità.

L'intero percorso del libro è dunque orientato a presentare la suggestione dell'autore, concepita come richiamo al tener conto dell'atto volitivo che riguarda la coscienza in relazione alla propria libertà. La libertà della persona deve essere accolta come un "voluto", oltre la dialettica hegeliana, che nel pensarla razionalmente finisce, in fondo, per annullarla. Scognamiglio riserva pertanto all'*ethos* filosofico il dovere di «volere la libertà della persona, pur non potendola accogliere razionalmente» (p. 111). Questa tesi finale rimane, tuttavia, un qualcosa di solamente suggerito. L'autore ha cercato, in fondo, soprattutto rispetto alle posizioni sull'identificazione razionale e dialettica tra soggetto e oggetto, essenza ed esistenza, necessità e libertà, di mostrare come residui sempre una difficoltà decisiva e probabilmente inaggirabile: quella che si trova «nella scissione radicale tra arbitrio e libertà» (p. 107), che la tesi di una storia priva della singolarità determinante dell'uomo produce.

Recensione a “Paure della contemporaneità”, Rivista di psicologia analitica, n. 36

Giorgia Aloisio



‘Il sentimento più forte e più antico dell’animo umano è la paura, e la paura più grande è quella dell’ignoto’: queste sono le suggestive parole con le quali lo scrittore statunitense H. P. Lovecraft, tra i maggiori autori del genere ‘horror’, descrive questa intensa, universale emozione.

La paura è «un’emozione primaria di difesa, [...] spesso accompagnata da una reazione organica, di cui è responsabile il sistema nervoso autonomo, che prepara l’organismo alla situazione d’emergenza»^[1] Sigmund Freud ha distinto paura, angoscia e spavento: la **paura** richiede la presenza di un oggetto del quale si ha timore, l’**angoscia** «indica una certa situazione che può essere definita di attesa del pericolo e di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto»^[2], quindi una paura senza nome, senza identificazione e che, come precisa Y. Kobayashi, non abbiamo ancora mai sperimentato; lo **spavento**, infine, «designa lo stato di chi si trova di fronte a un pericolo senza esservi preparato e sottolinea l’elemento della sorpresa»^[3].

Una delle più celebri scene tratta dal film ‘Psycho’ di A. Hitchcock (1960)

Queste distinzioni, nette sulla carta e facilmente afferrabili dalla mente, al giorno d’oggi sembrano farsi nebulose, oscure, ambigue, come sottolinea B. Massimilla nell’editoriale di questa rivista: attualmente le emozioni di angoscia e timore, questo ‘malessere ingovernabile’ (definizione tratta dalla testimonianza anonima), sono convogliate nel processo di globalizzazione e, condensate tra di loro, danno vita ad un’enorme paura generale dai tratti indistinti e imprecisi. Si tratta di un’emozione molto comune e gli ingredienti di questo amalgama sono generati da terrorismo internazionale, violenza diffusa in ambito pubblico e privato, catastrofi più o meno naturali (terremoti, eruzioni vulcaniche, tsunami, esplosioni di centrali nucleari), conflitti mondiali, armi chimiche, esclusione sociale, carenza di lavoro, epidemie: paure da sempre esistite come entità singole ma che oggi, in questo esplosivo mix, hanno generato quella che l’autrice definisce in modo molto calzante una ‘cupola di inquietudine planetaria’ (p. 10).

Nonostante le nuove tecniche mediche ci permettano, ad oggi, di osservare, diagnosticare e trattare i malesseri del corpo più precocemente rispetto al passato, la paura di contrarre malattie, o le diffuse epidemie (influenza aviaria, botulismo, morbo della ‘mucca pazza’, solo per citarne alcune tra le più note) rimane intensa e dura da combattere: oggi più di ieri assistiamo a processi di diffusione del disagio in modalità invisibili, come accade nei casi di propagazione di particelle radioattive, unità impercettibili in grado di generare danni irreparabili su larga scala. Gli strumenti radiologici, sempre più raffinati nella loro capacità di scansionare il nostro corpo, dentro e fuori, ci permettono di mostrare i referti medici con una decisa dose di esibizionismo (e, naturalmente, vengono scrutati

con pari voyeurismo), quasi fossero ‘amuleti’ (N. Janigro) o riti apotropaici da utilizzare per scongiurare un’angoscia impossibile da acquietare altrimenti. Sebbene le moderne tecnologie siano state create per risolvere problemi e non per generarne di nuovi, in alcuni momenti si ha l’inevitabile sensazione che le incertezze, attualmente, si siano quadruplicate e che la natura si stia ribellando a tutta questa novità, alla ‘supertecnologia’ che abbiamo finora prodotto (M. Augé). La paura è dentro il corpo ma influisce inevitabilmente anche sulla psiche; l’angoscia, il terrore ci ‘contaminano’ attraverso i mass media e, soprattutto, tramite il canale di internet, che pervade tutto il globo e lo connette in ogni sua parte.

Viviamo in un’epoca, nota R. Finelli, nella quale si sta sempre più affievolendo la capacità di ‘sentirsi’: il trend post-moderno insegna agli adulti – ma soprattutto alle nuove generazioni – a osservare con fascinazione la superficie, l’aspetto esteriore, l’estetica di noi e dell’altro. Oggi è come se la globalizzazione avesse intrapreso un processo di superficializzazione e frammentazione; questa nuova modalità porta, come proprie naturali e dirette conseguenze, sradicamento interiore e ‘svuotamento emozionale’ (p. 40), rendendoci ciechi e dimentichi del viaggio nel mondo interiore intrapreso dall’uomo nel corso dei secoli grazie a pensatori come Agostino, Cartesio, Kant, Hegel.

Quasi quotidianamente i mass media portano alla nostra attenzione fatti criminali più o meno eclatanti e questo, spesso, innesca e diffonde capillarmente meccanismi di paura e paranoia (C. Pavoni): la paura genera ulteriore paura e, utilizzando l’efficace massima di T. Todorov, ‘la paura dei barbari è ciò che rischia di renderci barbari’.

In un momento storico nel quale l’angoscia e il senso di asfittica invasione non risparmiano bambini, anziani, né persone di culture diverse, cosa si può mettere in pratica per arginare questi devastanti, invalidanti, dilaganti e condivisi vissuti? Come metterci al riparo dal male?

La centrale nucleare di Fukushima durante l’esplosione del 2011.

Prima di qualsiasi progetto o anche di semplici considerazioni dettate dal buon senso, dobbiamo fare i conti con il fatto che ‘il male’ abita questo mondo, fa parte della realtà nella quale viviamo, la alimenta quotidianamente: ogni individuo racchiude in sé zone ‘assolate’ e zone ‘in ombra’ e trattare la *pars destruens* che vive in noi come se fosse ‘un gioco da bambini’ (per ricordare il romanzo di J. Ballard citato da C. Pavoni) è un errore che può rivelarsi fatale per il raggiungimento di uno stato di equilibrato benessere: lo stesso dicasi per l’atteggiamento proiettivo, la tendenza, cioè, a proiettare al di fuori di sé e quindi sull’altro la propria ombra, come nel caso della moda della cosiddetta ‘violenza sulle donne’ (C. Pavoni).

A inizio secolo J. Conrad ci ricordava che «non è necessario credere in una fonte sovranaturale del male: gli uomini da soli sono perfettamente capaci di qualsiasi malvagità»^[4]. Non esiste alcun rimedio per immunizzarci dal male, se non ammettendolo nella nostra dimensione. Annientare ed eliminare dalle nostre vite il male è un’aporia: un ‘totale sradicamento’ è del tutto impensabile, anzi, non è affatto auspicabile, affermano i criminologi Ceretti e Cornelli, perché significherebbe tentare di praticare un vero e proprio sabotaggio dell’essere umano nella sua globalità. Se è vero, quindi, che la malvagità abita naturalmente le nostre dimore, va da sé che il ‘male assoluto’ non esiste: tutti noi partecipiamo a questa dimensione e una collettività che tenti di eliminare la violenza dalle proprie dinamiche individuali e sociali la ritroverebbe ancor più potente al proprio interno, come insegna la lezione junghiana.

Per attenuare il male, è indispensabile accettare il dato di fatto che esiste in noi un principio maligno: dobbiamo riconoscerlo, sia a livello interpersonale che intrapsichico (R. Finelli). Accogliere questa verità – seppur scomoda – ci permetterebbe, in qualche forma, di addomesticare ‘il male oscuro’, ed è in questo senso che dovremmo incamminarci, direzionandoci verso una ricucitura della spaccatura che la società post-moderna sta operando tra emozionale e razionale, biologico e psichico, particolare e universale, naturale e culturale, psichico e corporeo.

In quest’opera di inclusione, comprensione e ‘risveglio’ (Y. Kobayashi), è fondamentale mescolare tra loro varie discipline, apparentemente distanti tra loro (sociologia, psicologia, psicoanalisi,

antropologia, scienza politica, storia, filosofia, medicina) e diverse specializzazioni: la condivisione di punti di vista e professionalità differenti, il ‘meticcio’ che auspica G. Villa, è l’unico motore in grado di generare processi di cura e sollievo a più livelli e permette di ‘generare visioni’ tutti insieme, come testimoniato dall’esperienza clinica di conduzione dei gruppi multifamiliari della comunità terapeutica della quale l’autore tratta. L’ambivalenza, la molteplicità costituiscono l’essenza della natura umana: è grazie alla copresenza e alla contrapposizione di pulsioni di vita e di morte che noi esistiamo^[6]. Grazie alla nostra capacità di guardare fuori di noi ma anche di osservarci dal nostro interno, possiamo entrare in relazione con l’altro in quanto totalità e connetterci con il mondo naturale nel quale viviamo (L. Campanello).

*L’Ombra è la parte di noi che dobbiamo riconoscere e integrare poiché senza di essa
non saremo completi.*

C. G. Jung, *Gli archetipi dell’inconscio collettivo*.

[1] U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Utet, Torino, 1992, p. 661.

[2] S. Freud (1920) *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1977, vol. IX, p. 198.

[3] *Ibidem*.

[4] J. Conrad (1911) *Sotto gli occhi dell’Occidente*, Garzanti, Milano: 1995.

[5] S. Freud (1920) *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1977, vol. IX.

***L'umanesimo socratico. Note su Francesco Fistetti.
Il Novecento nello specchio dei filosofi. Linguaggi, immagini del
mondo, paradigmi, D'Anna Editore, Firenze-Messina 2013***

Mariannina Failla

Il complesso lavoro di Francesco Fistetti può essere considerato l'espressione di un umanesimo dialettico le cui radici affondano nel pensiero socratico. Alludo alla dialettica socratica non solo per l'interessante rimando dell'autore alla filosofia di Jaspers esempio della missione politica del filosofare in quanto tale: «Si tratta della connotazione squisitamente socratica del filosofare che Jaspers recupera pienamente; il dialogo socratico di se con se stessi, rivolto verso l'interno, teso a trovare la verità del proprio io più autentico, e la comunicazione dei propri pensieri agli altri in *uno spazio comune*, questi sono due aspetti di un unico processo che è quello del filosofare. La verità esistenziale non è un possesso privato, ma ha [...] conseguenze pubbliche» (*ivi*, p. 61).

Hannah Arendt, sostiene acutamente F. Fistetti, sottolineerà che «uno dei nuclei più fecondi della filosofia di Jaspers è proprio la *comunicazione* perché essa è la forma stessa dell'apertura filosofica che fa della filosofia un *filosofare in comune* in cui non si bada ai risultati, ma alla chiarificazione dell'esistenza» e porta alla convinzione che «non c'è grande filosofia senza pensiero politico». Pur molto stimolanti le riflessioni sul rapporto filosofia-politica, qui indicate, utili anche nella valutazione delle implicazioni della filosofia di Heidegger con la politica nichilista del nazional-socialismo hitleriano – l'umanesimo socratico cui penso intende riferirsi all'uso del verbo *epagoghein*, fondamentale per la stessa dialettica socratica. L'*epagoghè* è il procedimento con cui Socrate porta l'interlocutore ad accorgersi delle contraddizioni interne alle proprie posizioni ed ha un duplice rimando: attivo e passivo. Nella forma passiva il verbo *epagoghein* significa condurre l'altro “fuori da”. Ed è quello che fa Socrate: conduce l'interlocutore fuori dalle proprie contraddizioni. Nella forma attiva *epagoghein* significa addurre esempi singoli allo scopo “di portare fuori ossia rendere chiari” gli universali.

Se noi applichiamo il duplice movimento attivo e passivo del verbo *epagoghein* al rapporto filosofia-vita, che sembra essere l'asse portante del lavoro di Fistetti – avremo da un lato che la filosofia – nel rapporto con il suo interlocutore, ossia la vita – progressivamente “tira fuori”, induce la vita stessa a spogliarsi dei propri veli, direbbe Nietzsche, e a mostrare le proprie contraddizioni e conflitti, e dall'altro, proprio i complessi processi di formazione delle istanze vitali, diventano il momento in cui la filosofia può giungere alla *definizione* dei propri compiti. La filosofia *induce* la vita alla consapevolezza delle proprie istanze e complessità, la vita dal canto suo, con i propri conflitti e contraddizioni, *conduce* la filosofia verso la *definizione* di sé come pluralità di pratiche e compiti di trasformazione della vita stessa. Guadagniamo così, socraticamente, un concetto di universale (la filosofia) che non può essere mai un universale astratto, ma sempre concreto e determinato perché si dà solo nella *differenza* delle condizioni storico-culturali, nella *differenza* delle loro interpretazioni e trasformazioni filosofiche

L'ipotesi di utilizzare l'*epagoghein* socratico per dar conto di almeno un aspetto dell'andamento del libro riecheggia anche alcune convinzioni di uno degli ultimi socratici del '900, alludo a Theodor Wiesengrund Adorno, quando sostiene che libertà di pensiero significa adesione ai fatti (apertura alla prassi politica sociale culturale) per opporvi resistenza; libertà di pensiero significa così adesione non acquiescente alla realtà, sua penetrazione critica volta a mettere in atto una prassi trasformatrice.

Il libro inizia con un rimando dialettico al nulla, interpretato come categoria filosofica e politica che attraversa l'intero Novecento.

Il nulla di cui ci parla l'autore, non è il nulla semplice, immediato astratto del cominciamento hegeliano, il nulla, ovvero il nichilismo, di cui si vuole dar conto, è tale soltanto nelle sue determinazioni e differenziazioni materiali, politiche, morali e filosofiche. Il nulla che attraversa il Novecento si determina storicamente come depauperamento delle risorse materiali di vita, radicale effetto della filosofia prometeica dell'uomo *faber*, ormai divenuto uomo tecnologico. Ed ancora quel nulla si determina come annientamento dei valori – esito di una doppia dinamica filosofico-esistenziale evidenziata da Nietzsche: la secolarizzazione della cristianità tramite la priorità della filosofia morale, messa in atto dall'idealismo tedesco da Kant ad Hegel da un lato e la sentenza della morte di Dio dall'altro, che porta con sé proprio il conseguente annientamento di tutti i valori cristiano-morali secolarizzati. Il nichilismo filosoficamente determinato diventa a sua volta la base per una specifica forma politica del Novecento: la brutale strategia nazista dell'annientamento, ma in fondo anche la base di ogni forma novecentesca di totalitarismo. Da qui all'acuta individuazione in alcuni presupposti filosofici di Martin Heidegger di motivi interni alla politica nazional-socialista il passo è breve. Acuta tale individuazione perché misurata, teoreticamente fondata e lontana dalla pamphletistica francese sull'argomento.

Il legame della filosofia heideggeriana con la politica nazional-socialista sembra basarsi da un lato sul concetto di scienza intesa come realtà residuale della storia dell'Essere, resto inautentico, dimensione secondaria derivata, mentre l'autentica filosofia rimanda ad una dimensione ontologica fondativa, dall'altro sul modo in cui Heidegger finisce per intendere l'Essere stesso. Posto al di là di ogni differenziazione ontica, l'Essere si rivela un astratto indeterminato e in questa dimensione originaria le uniche figure filosofico-esistenziali che guadagnano spazio sono figure eroiche elitarie, che lottano per l'autenticità, come i poeti, che si appropriano dell'essere lasciandosi espropriare da esso.

Gli “eroi in lotta” incarnano quella figura filosofica gonfia di conseguenze politiche se si prende «[...] sul serio un'indicazione di lettura di Hannah Arendt». Così facendo si scopre che le componenti “organicistiche” e “comunitarie” «disseminate in *Essere e Tempo* (e non solo) sono l'altra faccia della metafisica del *Dasein*, della sua finitezza e del suo essere un progetto gettato nel mondo. Arendt suggerisce di interpretare la ricerca del proprio Sé autentico da parte del *Dasein*, proteso verso la conquista della trasparenza della propria ipseità come una spoliticizzazione/neutralizzazione del dialogo che Socrate conduceva sulla piazza pubblica di Atene con i suoi interlocutori. [...]. La virtù politica la *phronesis* aristotelica, viene assunta da Heidegger come qualcosa che ha a che fare solo con la ricerca e la scoperta del proprio sé autentico, tipiche non di Socrate, ma della tradizione del socratismo, cioè di un Socrate senza polis, ridefinito come modello di saggezza impolitica» (*ivi*, p. 37).

Un'ontologia, quella di Heidegger che, con «un colpo di rasoio» (*ivi*, p. 27) recide il legame della filosofia con «l'enciclopedia delle scienze nel loro sviluppo» (*ivi*, p. 29), opponendosi così totalmente al programma cassireriano che vedeva nel processo di giustificazione del simbolico la possibilità di dare oggettività alle produzioni culturali, linguistiche e storiche dello spirito moderno. Progetto quello cassireriano che l'autore mette in relazione con alcuni esponenti del neo-positivismo logico quali Otto Neurath, sottolineando la sinergia fra neo-kantismo e filosofia della scienza ancora oggi interessante oggetto d'indagine.

Proprio perché vede fronteggiarsi due diverse e divergenti visioni del rapporto filosofia-scienza-esistenza, la disputa di Davos fra Heidegger e Cassirer è anche l'inizio della differenziazione storico-filosofica fra analitici e continentali. Tale differenziazione – che nell'articolazione del libro troverà un suo superamento in quella corrente contemporanea che dà luogo alla rinascita del pragmatismo (*ivi*, pp. 113 e ss.) – introduce tuttavia un termine nuovo nella dialettica di reciprocità fra filosofia e vita, ossia il termine scienza; esso amplia la prospettiva che il libro ci offre perché non solo la filosofia, ma anche l'epistemologia con i suoi linguaggi, le sue regole sintattiche, deve

essere vagliata in base alla sua capacità o non capacità di essere “specchio”, come indica il titolo del libro, delle dinamiche esistenziali e politiche.

Interessante a questo proposito è la distinzione, sinteticamente articolata dall'autore, fra la filosofia di Carnap e quella di Neurath riguardo lo statuto e i confini del linguaggio scientifico: «[...] La divaricazione fra Neurath e Carnap, che andò approfondendosi negli anni, non è addebitabile soltanto al fatto che il primo affinò sempre più una concezione logico-matematica della scienza, mentre l'altro non si allontanò mai da una visione empiristico pragmatista, c'è qualcosa di più profondo nella divergenza fra Neurath e Carnap che riguarda il modo di intendere il ruolo della scienza nella società moderna e lo stesso rapporto fra scienza e filosofia. Sotto questo profilo la concezione di Neurath di una “scienza unificata” interessata più alla costruzione delle “*connessioni trasversali*” tra le varie scienze che alla logica della scienza [corsi nostri], risulta più vicina al progetto cassireriano di far interagire tra loro scienze naturali-matematiche e scienze storiche o umano-sociali e di ricostruire l'evoluzione della coscienza moderna nella varietà e nella ricchezza delle sue forme» (*ivi*, p. 35).

Con queste parole l'autore sembra non solo indicare la distanza dalle teorie pragmatico-convenzionaliste delle procedure scientifiche di Carnap (principio di tolleranza), ma una sorta di loro pericolosità, la loro incapacità cioè di individuare strutture trasversali fra i vari linguaggi e procedure scientifiche, incapacità che penalizza la nascita di una coscienza filosofica della complessità moderna. Con il ribaltamento dell'adesione alla ricchezza delle varie pratiche scientifiche, rivendicata da ogni convenzionalismo, in un impoverimento filosofico sembra di assistere ad un implicito gesto hegeliano: la critica ad ogni forma di empirismo ingenuo. Sembra dunque che il convenzionalismo e pragmatismo di Carnap siano forieri di una coscienza filosofica astratta e acriticamente conservatrice, mentre le concezioni di Neurath possano essere un esempio di scavo filosofico nella prassi scientifica capace di dar conto di relazioni strutturali trasversali fra i vari linguaggi scientifici. Del resto la valutazione positiva dell'opera di Neurath ricorre più volte nel lavoro torna ad esempio in maniera inequivocabile a pagina 133 in cui viene sottolineata la fecondità del positivismo logico che risale a Neurath e in particolare «[all']idea dell'enciclopedismo da lui promulgata», tornato così indirettamente anche sull'interessante tema del terreno comune di neo-kantismo e filosofia della scienza. E tornando probabilmente anche su un'idea portante dell'intero libro ossia: il rapporto filosofia vita vede nell'enciclopedismo (possiamo dire di Neurath e Cassirer e di Dilthey) un'interpretazione feconda della necessità di individuare connessioni strutturali e trasversali fra le varie produzioni spirituali e quelle scientifico-naturali.

Il giudizio negativo sul convenzionalismo pragmatico carnapiano non può che indurre il lettore a cercare nel libro i luoghi in cui l'autore affronta il pragmatismo americano. Colpisce positivamente il fatto che l'autore veda in alcuni nuclei teorico-concettuali del pragmatismo – l'empirismo radicale di W. James, inteso come accordo per così dire funzionale fra verità e realtà (*ivi*, p. 96), e il procedere ipotetico fallibilista auspicato dalla logica di Ch. S. Peirce (*ivi*, p. 104) – la possibilità di andare oltre il neo-positivismo. Possibilità che porterà con sé anche quella di sciogliere il conflitto fra analitici e continentali grazie al ritorno novecentesco al pragmatismo americano che arriva fino a Jacques Derrida. A questo proposito sembrano molto significative le parole dell'autore che, sul solco dell'interpretazione di Umberto Eco, mettono in relazione la giovanile *Grammatologia* di Derrida con la semiosi di Peirce: «Non va nemmeno dimenticato che nel suo capolavoro giovanile *La grammatologia* Derrida per così dire valorizza Peirce. Peirce con la sua dottrina della semiosi illimitata, infatti fa della significazione un movimento costitutivamente aperto, dove il segno è inserito in un gioco di rinvii che in nessun momento può essere saturato una volta per tutte» (*ivi*, p. 116).

Se potessimo individuare nella coppia di concetti opposti astratto/concreto un criterio utile per dar conto delle correnti e/o tematiche filosofiche fin qui affrontate si potrebbe sostenere che astratta è l'ontologia e il mito dell'autentico di Heidegger, il principio di tolleranza di Carnap (*ivi*, p. 73),

mentre alla categoria del concreto possono probabilmente rimandare il socratismo politico della Arendt, il costruttivismo simbolico di Cassirer [*ibidem*], l'enciclopedismo di Neurath, lo storicismo diltheyano e la semiotica pragmatista.

Al rapporto astratto/concreto sembra ricorrere anche la sapiente analisi che l'autore fa del neo-idealismo italiano portata avanti attraverso il teorico e politico che ne ha individuato i presupposti salienti e denunciato i limiti: Antonio Gramsci.

Astratta viene dichiaratamente definita da Gramsci la teoria crociana dei distinti «La distinzione che Croce mantiene fra società civile e società politica – che gli consente di scongiurare la riduzione della politica a Stato totale e della storia a storia integrale dello stato – rende anche possibile la distinzione tra egemonia e dittatura, fra forza e consenso. Per Gramsci la dialettica della storia è un processo di contrasti e contraddizioni che non si possono risolvere armonisticamente, come si illude di fare il liberalismo, guardata sotto questa angolazione la teoria crociana dei distinti è una soluzione puramente verbale – sostiene Gramsci nei *Quaderni dal carcere*» (*ivi*, pp. 51-52). A questa nozione di astratto può essere forse fatta risalire anche la concezione neo-idealista del male inteso come passaggio, errore necessario, destinato a essere superato nello svolgimento della storia nella misura in cui nel concetto di male necessario può nascondersi una visione naturalizzata, automatizzata del negativo: «Ma di fronte alla tragedia della guerra tra le nazioni europee Croce non si limitava a cogliere la manifestazione della vita nei suoi aspetti più spietatamente realistici di forza e potenza. Dinnanzi alla carneficina del primo conflitto mondiale Croce e con lui Gentile, si trovano esposti al problema del male, o meglio di quella peculiare forma di nichilismo che è la devastazione, la distruzione della civiltà, la pulsione di morte o il ritorno della barbarie. [...] per Croce e Gentile il male e l'errore sono solo un momento negativo necessario destinato ad essere superato. Anzi per Gentile l'errore non esiste, più che di errore bisogna parlare di spirito erroneo che viene sempre correggendo se stesso. Il male storico del Novecento: il fascismo, il nazismo, la guerra, il totalitarismo sovietico indurrà entrambi a rivedere il concetto di vita parlando della storia come dramma (Croce) o tornando all'iniziale concezione della filosofia come scienza della vita (Gentile), mettendo in evidenza il nesso fra filosofia e politica anche se in direzioni opposte (Liberalismo per Croce totalitarismo per Gentile)» (*ivi*, p. 50).

Un altro aspetto interessante del libro è il modo in cui lega le aspirazioni filosofiche novecentesche alle nuove prospettive del terzo millennio espresse prevalentemente dal paradigma della cura e del dono per le quali forse può ancora essere fatta valere come chiave interpretativa la coppia concreto/astratto. Astratta è infatti per la filosofia della cura (Sen e Nussbaum) e per quella del dono (MAUSS) l'idea di una sovranità del soggetto fondata sulla concezione etica kantiana della volontà auto legislatrice ed autonoma. L'etica della cura sottolinea la natura bisognosa e pertanto relazionale ed orizzontale del soggetto.

Significative a questo proposito sono le parole di p. 242 del libro:

«Ma proprio perché la cura ci restituisce un'immagine di noi stessi come esseri bisognosi, fragili e vulnerabili, essa viene svalutata ed assegnata ad un posto marginale della società. Il bisogno viene percepito come una minaccia all'autonomia: nasce da questo pregiudizio l'ideologia liberale dominante secondo cui chi ha più bisogni e meno autonomo e dunque meno forte e capace. Trattare la dipendenza come una debolezza o come una forma di eteronomia è l'errore capitale categoriale del liberalismo moderno» (*ivi*, p. 242) di cui Kant sembra essere uno dei più significativi rappresentanti, insieme a J. Mill, ma anche a Berlin e Rawls. Il paradigma della cura e quello del dono condividono l'idea dell'*ontologia della vulnerabilità* che «presume la possibilità di una reciproca comprensione solidale». Ed è proprio l'idea di una *comunità solidale* che lega i paradigmi del terzo millennio ai loro presupposti novecenteschi, rappresentati in particolare dalle teorie honnetthiane del riconoscimento. Ed è su questa concezione che ci si vuole in ultimo fermare non solo alludendo alle sue radici storiche – individuate nello Hegel jenesse, nell'idea habermasiana del riconoscimento come conflitto morale, e nella psicologia sociale di Mead – ma indicando anche le

implicazioni derivanti dal concetto honnethiano di libertà come vita buona proprio per gli elementi hegeliani e kantiani che l'autore mette bene in evidenza con queste parole: «L'obiettivo è costruire una *teoria formale di vita etica* capace di riconciliare da un lato l'esigenza hegeliana di una integrazione sociale fondata su valori universalmente condivisi (una concezione comune del bene) e dall'altro l'istanza kantiana dell'autonomia individuale o della libertà riflessiva concepita sul modello dell'autolegislazione della ragione pratica e dell'autorealizzazione morale» (*ivi*, p. 197). Non si nasconde qui un residuo formale-universalistico che, pur votato all'idea di comunità solidale, rimane ancora da conciliare pienamente con quell'ontologia della vulnerabilità e del bisogno, basata sul primato dell'eteronomia e delle peculiarità materiali e spirituali dei soggetti?

Scheda autori e curatori

Giovanni Campailla è dottorando in Storia del pensiero politico presso la facoltà di Scienze politiche dell'Università di Roma Tre, in cotutela con il Sophiapol dell'Università Paris Ouest. Si è laureato in Filosofia politica alla "Sapienza" di Roma. La tesi magistrale, le cui ricerche sono state svolte a Parigi grazie ad una borsa per tesi all'estero, ha riguardato l'itinerario teorico e politico di Jacques Rancière. La tesi ha ricevuto la Menzione speciale al Premio di Filosofia "Viaggio a Siracusa" ed è stata pubblicata dalla casa editrice Malatempora col titolo *Jacques Rancière: dalla rottura con Althusser alle scene dell'emancipazione*.

Guido Grassadonio Nato a Palermo nel 1983 è attualmente dottorando all'EHESS con tesi su Lucien Goldmann. Ha pubblicato nel 2013 il volume *Libertà, prassi e soggettività. La filosofia di Marx*. Collabora dallo stesso anno con *Consecutio Temporum* ed ha pubblicato (o è in attesa di pubblicazione) articoli per *Il rasoio di Occam*, *Quaderni Materialisti* e *Leussein*.

Roberto Bravi si è laureato in Storia della filosofia antica presso la "Sapienza" di Roma. La tesi magistrale, dal titolo "Socrate e la cura del vero" ha riguardato la figura etico-filosofica di Socrate, con particolare riguardo alle letture di interpreti come Michel Foucault e Pierre Hadot.

Paul Bowman insegna Cultural studies alla Cardiff University (Regno Unito). È autore di nove libri, i più recenti dei quali sono *Reading Rey Chow* (2013) e *Beyond Bruce Lee* (2013). Il suo ultimo libro, *Martial Arts Studies*, sarà pubblicato a Maggio 2015.

Giorgio Cesarale svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Sapienza – Università di Roma. È autore di *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee* (manifestolibri, 2012), *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri* (Mimesis, 2011), *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel* (Carocci, 2009) e curatore di Giovanni Arrighi, *Capitalismo e dis(ordine) mondiale*(manifestolibri, 2010).

Roberto Finelli è ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Roma Tre. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel* (Jaca Book, 2014); la cura di alcune opere di Freud per la nuova edizione italiana pubblicata dalla Newton Compton (2010); *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento* (Pensamultimedia, Lecce 2006); *Un parricidio mancato. Il rapporto tra Hegel e il giovane Marx* (Boringhieri, Torino 2004); *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801* (Editori Riuniti, Roma 1996) [ed. tedesca, *Mythos und Kritik der Formen: Die Jugend Hegels (1770-1803)*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2000]; *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx* (Bulzoni, Roma 1987); e la nuova traduzione, con commentario, dell'opera di Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1984. E' direttore, insieme a Francesco Toto, della rivista *Consecutio Temporum*.

Federica Giardini insegna Filosofia politica all'Università di Roma Tre. Ha lavorato sul rapporto tra filosofia e psicoanalisi. Ha quindi approfondito la dimensione corporea dell'intersoggettività all'incrocio tra fenomenologia e filosofia della differenza. Le ricerche più recenti utilizzano la differenza come operatore per affrontare alcuni temi portanti della filosofia politica contemporanea, dalle relazioni di obbedienza/disobbedienza all'estensione dell'ambito politico all'ordine delle relazioni tra umano e non umano. Tra le pubblicazioni, *L'alleanza inquieta. Dimensioni politiche del linguaggio* (2011); *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia* (2004).

Pietro Giuffrida (Vicenza 1982) ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Filosofia presso l'Università di Palermo. I suoi interessi vanno dal pensiero aristotelico, alla storia della tradizione platonico-aristotelica, all'informatica umanistica. Nel 2014 ha curato per l'editore Mimesis una nuova traduzione italiana del *De motu animalium* di Aristotele.

Frédéric Gros è professore all'Università Paris XII e all'Istituto di studi politici di Parigi. Esperto di Michel Foucault, ne ha curato l'edizione degli ultimi corsi tenuti al Collège de France. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo anche *Le Principe Sécurité* (Gallimard 2012).

Stéphane Haber è professore all'Università Paris-Ouest-Nanterre-La Défense e direttore aggiunto del Sophiapol. Si occupa di Filosofia politica e sociale e di Storia ed epistemologia delle scienze umane. Dei suoi libri ricordiamo: *Penser le néo-capitalisme* (Les Prairies Ordinaires, 2013), *L'Homme dépossédé* (CNRS éditions, 2009), *L'Aliénation* (PUF, 2007) e *Critique de l'antinaturalisme* (PUF, 2006).

Rahel Jaeggi è professoressa di Filosofia pratica alla Humboldt Universität di Berlino. Negli anni tra il 1996 e il 2009 è stata assistente a più riprese di Axel Honneth all'Istitut für Sozialforschung della Johann Wolfgang Goethe-Universität a Francoforte sul Meno. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Entfremdung* (2005) e *Kritik von Lebensformen* (2014).

Michael Löwy originario del Brasile, di discendenza ebraica viennese, abita a Parigi dal 1969. Direttore di ricerca emerito al CNRS e insegnante all'EHESS, è stato insignito della Médaille d'argent del CNRS nel 1994. Autore di diciassette libri apparsi in ventinove lingue, tra cui ricordiamo: *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri 1992; *Kafka sognatore ribelle*, Elèuthera 2014; *Segnalatore d'incendio*, Bollati Boringhieri 2004; *Goldmann o la dialettica della totalità* (con S. Naïr), Massari 1990; *Revolte et Mélancolie. Le romantisme à contrecourant de la modernité* (con R.Sayre), Payot, 1992.

Giacomo Pisani (1989) laureato in Filosofia, è dottorando di ricerca in Diritti e istituzioni presso l'Università degli Studi di Torino. Giornalista pubblicitario, collabora con "Critica liberale"; "filosofia.it", "Alfabeto2". Fra le sue pubblicazioni in volumi collettanei, *La scienza nell'età della tecnica* (Levante, 2011), *Tecnica ed esistenza nella postmodernità* (Nuova cultura, 2012), *Work between Fordism and Post-fordism* (Palgrave, 2014). E' autore delle monografie *Il gergo della postmodernità* (Unicopli, 2012) e *Le ragioni del reddito di esistenza universale* (ombre corte, 2014).

Fabio Raimondi (1963) è ricercatore in Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Salerno. Laureato in Filosofia a Padova, è dottore di ricerca in Storia delle dottrine politiche (Torino 2001) e in Filosofia politica (Padova 2010). È autore di saggi su Machiavelli, Bruno, Galilei, Hobbes, Marx, Lenin e Althusser. Tra le sue pubblicazioni: *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza* (Padova 1999); *Machiavelli. Antologia degli scritti politici* (Roma 2002); *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra* (Pisa 2003); *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser* (Verona 2011); di Althusser ha tradotto e curato anche la prima edizione italiana di *Marx nei suoi limiti* (Milano 2004); *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze* (Verona 2013).

Davide Tarizzo insegna Filosofia Morale all'Università di Salerno. Si è occupato di psicoanalisi, post-strutturalismo, biopolitica. Ha curato l'edizione italiana di saggi di Hannah Arendt, Gilles Deleuze, Stanley Cavell, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Ernesto Laclau, e altri. Sta scrivendo ora un libro su psicoanalisi e teoria politica, intitolato *The Missing People. Freud, Lacan, and the Enigma of Modern Politics*. Tra le sue pubblicazioni: *Introduzione a Lacan* (2003), *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo* (2003), *Giochi di potere. Sulla paranoia politica* (2007) *La vita, un'invenzione recente* (2010).