

IL “FUTURO IMPEDITO”

Utopia e critica di fronte al capitalismo

Il “futuro impedito”, termine blochiano, non è semplicemente l'immagine di una dimensione temporale che trova degli ostacoli o l'espressione di un'aspirazione che non si è potuta attualizzare. Si tratta, piuttosto, di una nuova prospettiva attraverso cui guardare al passato. Il passato non è «residuo in via di sparizione», ma contraddizione ancora vivente che può agire in senso trasformativo sul reale. Interrogarsi sul concetto di utopia non significa identificare configurazioni del nuovo ma individuare le contraddizioni materiali del presente per lasciar emergere la novità in un senso negativo. Gli interventi di questo volume sono tentativi di critica immanente della società presente facendo leva sulle sue tendenze profonde e radicali.

CHIARA A. DE COSMO (Foggia 1993) è dottoranda in Filosofia presso l'Università di Pisa. Si è laureata con una tesi magistrale sui concetti di critica e storia nel pensiero di György Lukács ed Ernst Bloch. Si occupa, più in generale, di teoria critica, in particolare modo del pensiero di Adorno e Benjamin e del rapporto fra forme sistematiche e momenti frammentari nella delineazione delle prospettive storiografiche di questi autori.

In copertina: René Magritte, *Le boîte de Pandore*, 1951.

C.A. De Cosmo cur.

IL “FUTURO IMPEDITO”



a cura di Chiara A. De Cosmo

prefazione di Vittorio Morfino

ISBN-13: 978-8846757449



9 788846 757449


ETS

Edizioni ETS

Il “futuro impedito”: utopia e critica di fronte al capitalismo

a cura di

Chiara Angela De Cosmo

con prefazione di

Vittorio Morfino

con contributi di

Fabrizio Arcuri, Matteo Corsi, Chiara Angela De Cosmo,
Raffaele Grandoni, Nicola Lorenzetti, Sebastiano Taccola

COPIA FUORI COMMERCIO

Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Attività autogestita svolta con il contributo finanziario
dell'Università di Pisa (att. n. 2013).
I testi contenuti nel volume
sono stati sottoposti a referaggio anonimo.*

© Copyright 2018
EDIZIONI ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messagerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

Prefazione

Vittorio Morfino

Questo libro, esito di un seminario tenutosi nell'ambito dell'associazione pisana Zetesis, un'associazione di studenti e dottorandi, si propone come un'esplorazione della tradizione marxista, e non solo, sui significati che in essa può assumere il termine utopia. Da Marx a Lukács e Bloch, ai francofortesi e Benjamin, con incursioni in Canguilhem e Girard, gli articoli approfondiscono aspetti e problemi di una questione urgente: la possibilità stessa di un'alternativa al sistema capitalistico. Alternativa che non può porsi come un semplice altro irrelato. Si tratta, per gli autori, di valorizzare in prima istanza gli strumenti concettuali che permettono una comprensione della società capitalistica, comprensione che è, allo stesso tempo, una sua critica. Naturalmente critica è termine che si dice in molti modi, secondo la pluralità di orientamenti degli autori messi in gioco, e, tuttavia, dall'insieme dei contributi, emerge in modo netto un filo rosso che lega la passione per la teoria e per la conoscenza e la passione politica, la presa di posizione contro un modo di produzione la cui esistenza si perpetra solo al prezzo di sfruttamento, violenze e sopraffazioni. I due poli che costituiscono la struttura sotterranea del libro sono quelli della critica immanente e dell'utopia, il polo di una conoscenza non fine a se stessa, ma capace di aprire degli orizzonti di azione, e il polo di una politica che non sia un mero manovrare nel quadro esistente, ma che a partire da esso sappia guardare oltre, valorizzando le forze che in esso sono già date.

Nel suo articolo "*Sogno del nuovo o critica del presente? Utopia concreta e critica dell'economia politica*", Sebastiano Taccola ci offre un nuovo possibile significato del termine utopia in Marx, capace di oltrepassare la celebre coppia socialismo scientifico/socialismo utopistico del *Manifesto*. Per designare questo nuovo significato egli usa un'espressione blochiana: utopia concreta. Ma la mossa fondamentale dell'articolo è costituita da un'analisi approfondita del concetto marxiano di "critica", la cui specificità è individuata da Taccola nel suo carattere immanente. Come è noto il conio di questo termine non è marxiano. È Hegel che usa l'espressione nella *Logica del concetto* per denunciare l'insufficienza della confutazione di Jacobi a Spinoza come critica fatta dall'esterno, contrapponendo alla sostanza spinozista un soggetto esterno, libero:

L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò, che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da se stesso al punto di vista superiore. Il rapporto di sostanzialità, considerato interamente solo in sé e per se stesso, si trasporta al suo opposto, cioè al concetto. L'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al concetto, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo¹.

Ciò che, al di là delle differenze di contesto, può essere mantenuto del senso hegeliano del concetto di "critica immanente" è precisamente il riconoscere la necessità del punto di vista criticato ed allo stesso tempo la necessità della direzione della critica. La critica dell'economia politica marxiana è dunque critica immanente perché riconosce la necessità di ciò che critica, l'economia politica, come la necessaria espressione ideologica del modo di produzione capitalistico. Il sistema marxiano esposto nel *Capitale* è, dunque, critica immanente del modo di produzione capitalistico, perché, nel mostrarne il funzionamento, mostra anche il radicamento necessario dell'economia politica in esso. Come scrisse Althusser, usando un passaggio spinoziano², l'economia politica è scienza delle conclusioni, allorché la critica marxiana è scienza delle premesse di quelle conclusioni, immanente nella misura in cui la teoria del modo di produzione capitalistico è in grado di spiegare anche la necessità della scienza delle conclusioni, la necessità dell'economia politica come sapere legato necessariamente ai rapporti sociali capitalistici: per mostrare questo carattere della critica marxiana Taccola usa l'espressione forgiata tra Adorno e Sohn-Rethel di "anamnesi della genesi".

Tuttavia, se nella critica immanente hegeliana di Spinoza è iscritta la teleologia (certo! interna) del divenir soggetto della sostanza, Taccola rifiuta un esito simile, che farebbe del comunismo il soggetto universale iscritto *ab origine* nel mercato mondiale capitalistico: dal mondo in sé al mondo per sé! E proprio questo rifiuto dischiude lo specifico senso positivo che può acquisire il termine utopia in un orizzonte teorico come quello marxiano:

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, zweiter Bd. Die Subjektive Logik* (1816), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, in Verbindung mit der Deutsche Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg 1981, pp. 15-16, trad. it. di A. Moni, *La scienza della Logica*, vol. 2, Laterza, Bari-Roma 1988, pp. 654-657.

² «Riprendiamo, a titolo indicativo, una celebre tesi di Spinoza: possiamo affermare, in prima approssimazione, che un'Economia politica non potrebbe esistere; che non esiste una scienza delle 'conclusioni' come tale: la scienza delle 'conclusioni' non è scienza, poiché è l'ignoranza in atto delle sue 'premesse' – essa non è che l'immaginario in atto (il 'primo genere'. La scienza delle conclusioni non è che un effetto, un prodotto della scienza delle premesse: ma supposto che questa scienza delle premesse esista, la pretesa scienza delle conclusioni (il 'primo genere') è conosciuta come immaginaria e come l'immaginario in atto: conosciuta, essa sparisce allora nella scomparsa della sua pretesa e del suo oggetto» (L. Althusser, *L'objet du Capital*, in L. Althusser et alii, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 19963, p. 364, trad. it. di M. Turchetto, *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 234).

nello spazio di questo pensiero che coglie i nessi determinanti la logica e la storicità specifiche della società presente sia possibile ricontestualizzare decisamente anche l'idea di un'utopia in quanto utopia concreta, figurazione di un non-luogo la cui alterità rispetto al presente non è prodotto di una fantasia volontaristica e astratta, ma possibilità reale che si dischiude a partire dalla critica storicamente determinata della *jetzige Gesellschaft*.

L'articolo di Chiara De Cosmo "*Per una dialettica della contraddizione reale. Lukács e Bloch sull'XI Tesi*" verte sulla lettura che della celebre undicesima tesi su Feuerbach hanno proposto Lukács e Bloch; lettura implicita nel caso del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, esplicita nel testo che Bloch dedica alla undicesima tesi. De Cosmo stabilisce in prima istanza un terreno comune alle due interpretazioni:

Si potrebbe sostenere [...] che per Lukács e Bloch l'XI Tesi rappresenti un imperativo: l'invito a rimodulare il pensare filosofico stesso, perché si configuri come *rivoluzionario*. Le categorie scientifiche della modernità appaiono, per entrambi, soggette ad una deformazione, che le vincola ad un dualismo fra un soggetto da un lato, la cui funzione si riduce ad un'appropriazione sempre più specifica, in termini gnoseologici, del reale, e dall'altro l'oggetto, concepito come una dimensione autonoma da contemplare nella sua radicale alterità. [...] Una filosofia [...] che sia sforzo di concepire l'attualità, deve rielaborare questa distanza fra il polo soggettivo e quello oggettivo e riconoscere le modalità e la genesi storica della loro relazione. Soltanto in questa direzione, come si vorrebbe mostrare, è possibile per Lukács e Bloch comprendere il senso dell'XI Tesi marxiana.

Il cuore del problema è costituito dal nesso teoria-praxis, tra attività critica ed attività rivoluzionaria. E qui, con un'analisi perspicua, Chiara De Cosmo fa emergere le differenze tra le due impostazioni. Nel Lukács di *Storia e coscienza di classe* la chiave di volta è la comprensione della formazione, all'interno del modo di produzione capitalistico, del soggetto storico rivoluzionario, il proletariato. Questo rappresenta la "contraddizione intrinseca alla società capitalistica", la "materia dello sfruttamento" ed allo stesso tempo "il soggetto della sua reversibilità". In questo senso, si può parlare di critica immanente: il proletariato svolge attraverso la trasformazione rivoluzionaria una critica immanente della società capitalistica, dove in questo caso critica immanente significa precisamente il radicarsi della critica nel movimento reale della storia, nel presente. Ma è precisamente nel modo di intendere il presente che De Cosmo individua la specificità della posizione blochiana: il presente di Bloch è un presente complesso e stratificato, per la comprensione del quale è necessaria una "dialettica pluritemporale e plurispaziale". E su questa strada è possibile comprendere l'uso blochiano dell'utopia, che non è vagheggiamento di un astratto futuro, ma attraversamento della complessità di temporalità del presente capace di liberarne le energie rivoluzionarie. Come conclude De Cosmo:

Una conoscenza che non schiacci gli elementi frammentari o i residui è necessaria per aderire ad un presente che include, topologicamente, momenti non contemporanei, in parte regressivi, ma anche potenzialmente colmi, secondo Bloch, di energie rivoluzionarie. L'enfatizzazione della singolarità avviene, tuttavia, all'interno di un orizzonte di connessione strutturale, che solo permette di determinare una tendenza materiale concreta, sulla base della quale realizzare una trasformazione effettiva delle condizioni dell'attualità. La mediazione fra il frammento e il sistema avviene, nella prospettiva blochiana, sulla base di una totalità che non è, come per Lukács, emancipativa perché compresente, ma è una totalità che deve realizzarsi, un *totum concreto utopico*.

L'articolo di Nicola Lorenzetti "*La teoria critica della società tra materialismo e utopia*" prende avvio da un'analisi della critica della razionalità occidentale presente nel capolavoro di Adorno e Horkheimer *Dialettica dell'illuminismo*. Come scrive Lorenzetti:

L'intima struttura della razionalità occidentale si fonda [...] sull'*identità*, cioè sulla possibilità di rendere identico ciò che identico non è: pensiero e pensato, concetto e natura, posti in contrasto nella dualità irriducibile di soggetto e oggetto. Ciò che però sta alla base del pensiero dell'*identità*, così come della contrapposizione tra soggetto e oggetto, è [...] una condizione tutta sociale, quella cioè di una comunità fondata sullo *scambio*: l'attribuzione di un valore a partire dal tempo di lavoro socialmente necessario nasconde, dietro l'apparenza dell'uguaglianza, lo sfruttamento e il comando dei molti da parte di pochi. Questa essenza "corporea" di sfruttamento, fonda e si lega al dominio sulla natura, esterna ed interna all'uomo, la cui presenza l'*Aufklärung* continuamente rimuove, proclamando la superiorità del momento astratto e razionale.

Lorenzetti insiste sul nesso stabilito dai due autori tra dominio della natura e sfruttamento. L'enfasi adorniana sul non-identico ha allora la funzione "non solo di mettere l'accento sulla possibilità di una natura liberata dal dominio dell'uomo", ma anche di ricordare "quali sono i rapporti sociali reificati che stanno alla base del pensiero dell'*identità*". Questa la chiave per intendere l'idea adorniana, "assente-presente", di utopia.

Come nei saggi precedenti, anche in quello di Lorenzetti è centrale il concetto di critica immanente. Il materialismo adorniano, il materialismo del non-identico, non può porsi come semplice alternativa del pensiero dell'*identità*, ma deve accettarne il terreno, per passarla per così dire a contropelo. Di qui la specificità del suo concetto di utopia:

Il concetto di utopia che emerge nei testi adorniani non può quindi che essere caratterizzato che come "negazione immanente e determinata dell'esistente": essa non è un "totalmente altro", bensì la negazione determinata, dunque non assoluta, di una realtà contraddittoria, nella cui monoliticità è sempre possibile rinvenire delle linee di frattura. [...] È proprio la negazione determinata che la conduce a non rinnegare il reale ma neanche a renderlo eterno, profilando anzi quelle che sono *possibilità concrete*, emergenti da una specifica situazione: gli antagonismi di una realtà profondamente

contraddittoria prospettano infatti già, attraverso le lenti della teoria critica, alcune possibili linee di fuga. La logica dell'identità, e in ultima analisi la dialettica, contiene per Adorno la capacità di revisione razionale della razionalità, cioè la capacità di farsi *autocritica*. Ciò avviene nel momento in cui lo sguardo è capace di soffermarsi sul dolore, sulla sofferenza e sullo scarto: nel non-identico mutilato dal pensiero legato al dominio, sta un potenziale trasformativo ed utopico.

Il saggio di Raffaele Grandoni "*Eredità illuministe. Critica della ragione scientifica in Canguilhem, Horkheimer e Adorno*", prendendo spunto da uno degli ultimi scritti di Foucault, che proponeva un parallelo tra scuola di Francoforte ed epistemologia francese lette come differenti modalità di rispondere alla domanda "che cos'è l'Illuminismo?", accomunate, cioè, dalla critica ad una razionalità che "si pretende universale, unica e sovrana" e dal "tentativo di mostrarne la contingenza, la parzialità, il divenire storico e, soprattutto, i dogmatismi". Il confronto è svolto in particolare tra la *Dialettica dell'Illuminismo* e il pensiero di Canguilhem.

Per quanto riguarda la *Dialettica dell'illuminismo* Grandoni sottolinea la centralità della categoria di critica immanente:

La teoria critica [...] si prefigge di mostrare il condizionamento sociale e la parzialità teorica della scienza moderna, in quanto funzione particolare del dominio della natura, rivendicando così una realtà sempre più ricca e complessa rispetto alle conoscenze limitate che gli uomini costruiscono per padroneggiarla. La critica alla ragione illuminista potrebbe essere definita come una autoriflessione della scienza: non come un pensiero ad essa alternativo, ma come una sua critica immanente.

Un analogo movimento Grandoni trova in Canguilhem e nella sua epistemologia storica. Si tratta da un lato di concepire "la verità della scienza attuale come il traguardo provvisorio di un cammino attraversato da accidenti, ritardato o deviato da ostacoli, interrotto da crisi, ma soprattutto, come il risultato di un processo di continua rettifica degli errori". Dall'altro la storia delle scienze ha la funzione di determinare

quei casi in cui un concetto scientifico sia stato sovradeterminato da valori extrascientifici o influenzato da concezioni politiche, sociali ed economiche; [o anche] di riconoscere i casi in cui un concetto venga utilizzato per legittimare, sotto il vessillo della scienza, progetti politici, sociali o economici.

Anche in questo caso si potrebbe parlare, benché Grandoni non lo dica esplicitamente, di critica immanente nella misura in cui la filosofia funziona come una sorta di autoriflessione immanente alla sua storia.

L'articolo di Matteo Corsi "*Per una storia "contropelo": Benjamin e la critica dello storicismo*" si propone come una rilettura del pensiero benjaminiano alla luce di un singolare confronto con la concezione della storia di Schopenhauer. Come scrive l'autore, secondo Schopenhauer

la conoscenza storica non deve far altro che servire la filosofia dimostrando ciò che sempre è e mai diviene. Questa concezione proviene dalla consapevolezza che l'infinita varietà dei fatti del passato non lascia speranza al tentativo di ricostruirli nella loro interezza [...] Si apre così, di fronte allo storico, un abisso incalcolabile che separa il passato e la possibilità di conoscerlo. Quella di Schopenhauer appare come una soluzione dal colore malinconico che permette allo storico-filosofo di sfuggire all'aporia e riconciliarsi col proprio oggetto: è inutile affannarsi a conoscere i dettagli di tutti gli avvenimenti, questi ripeteranno sempre i medesimi segreti.

Certo, Schopenhauer ha come fondamentale bersaglio critico la filosofia hegeliana della storia, l'idea che vi sia un cammino progressivo dello spirito: per Schopenhauer la storia non ha senso e tuttavia nelle infinite trasformazioni della sua superficie si svela l'idea di una umanità unitaria. Come dice Corsi:

Nel modello di storia di Schopenhauer si può riscontrare un atteggiamento che il Nietzsche della *Seconda inattuale* avrebbe definito antiquario, quello che cerca di custodire il passato in modo compiacente e acritico verso ciò che l'umanità ha depresso sul letto del tempo. La storia antiquaria muove dal bisogno di ritrovare nel passato le radici della propria identità individuale o di quella del proprio popolo, e di conservarle per trasmetterle ai posteri. Il presupposto fondativo di questa attitudine è la continuità storica dell'identità: ciò che siamo è il nostro passato, esso ci parla di noi.

Citando Nietzsche, Corsi sottolinea come il culmine di questo atteggiamento storico sia raggiunto nel «diffondere un sentimento di piacere e di contentezza semplice e commovente riguardo le condizioni modeste, rozze e finanche misere, in cui può vivere un uomo o un popolo». In altre parole, l'eterno ritorno, l'eterna ripetizione, estrae dalla miseria di un periodo il suo valore intemporale. Proprio in contrapposizione con una tale concezione è la visione benjaminiana:

Il compito dello storico materialista è inverso: adottare un punto di vista sulla storia che riconosca la persistenza della miseria e della sofferenza e si serva della storia stessa per superarla. Per una storia simile l'elemento imperituro del divenire, ciò che rimane invariato al di là del garbuglio degli eventi, è il *sempre-uguale* dell'oppressione, della vittoria dei potenti e del sacrificio dei deboli.

Il materialista storico deve liberarsi del modello metafisico-antropologico della memoria e fare della storia una contro-memoria, secondo un modello di tempo del tutto diverso da quello continuista. Il materialista storico non preserva attraverso il suo sguardo, ma estrae i propri oggetti dalla successione storica per porli in relazione con il presente, fa del passato, della sofferenza degli oppressi, qualcosa di incompiuto che deve essere redento. Come conclude giustamente Corsi, il concetto di lotta di classe è "il principio politico che informa tutta la teoria della storia benjaminiana". In questo senso la storia non può essere coscienza di "una medesima umanità fintanto che vi saranno classi al potere e classi su cui il potere si esercita":

Una storia scritta in nome della tradizione degli oppressi non può riconoscere alcun universale che contenga dominatori e dominati, padroni e schiavi. [...] Quella di umanità è una categoria astratta dietro cui si cela lo spettro della classe dei vincitori, alla quale deve essere strappato il privilegio della narrazione storica. Il materialista è colui che ha ricevuto in eredità dal passato irredento il compito di togliere la maschera a questa universalità ideologica, a cui si tratta di sostituire una storia volutamente parziale.

Infine Fabrizio Arcuri propone, nel suo *“La merce e la vittima. Il capitalismo secondo il pensiero di René Girard”*, una esposizione dell’antropologia girardiana ed una critica all’alternativa che egli propone ad esso. In un primo tempo Arcuri ripercorre i cardini dell’antropologia mimetica e sacrificale di Girard, per poi mostrare come essa possa contribuire ad una comprensione della società capitalistica che vada oltre le analisi marxiane:

Nell’ottica girardiana, infatti, l’analisi di Marx non può che presentarsi come una *menzogna romantica*. Per Girard, essa, ponendo l’attenzione unicamente sulla funzione dell’oggetto, corrispondente alla giusta redistribuzione delle risorse materiali e alla conseguente dissoluzione delle differenze di classe, misconosce l’importanza delle interazioni fra mediatore e imitatore. Considerando il capitalismo un fenomeno alimentato dall’intensità della circolazione del desiderio, bisognerebbe, piuttosto, individuare e scandagliare la rete delle relazioni mimetiche tra i soggetti coinvolti, la maniera in cui si instaurano le rivalità imitative e si consolidano le differenze simboliche. Seguendo la riflessione dell’autore francese, si può sostenere, riprendendo in questo particolare punto la teoria di Marx, che lo scambio delle merci rappresenti il principale fenomeno di ordinamento dei rapporti economici e sociali. [...] il pensatore tedesco non coglie l’autentico valore della merce. Oltre al *valore d’uso*, corrispondente alla capacità del prodotto di soddisfare determinati bisogni sensibili, e al *valore di scambio*, equivalente al tempo di lavoro socialmente necessario per la produzione, oggettivato e congelato nella merce [...] attraverso la teoria di Girard, è possibile individuare nella merce un’altra caratteristica, la più importante, vale a dire il suo *valore mimetico*, da intendersi come la capacità di incanalare il desiderio imitativo, rendendola più appetibile rispetto ad altri prodotti.

La società capitalistica, secondo il modello girardiano, si presenta come proliferazione della competizione imitativa e metafisica, la cui disgregazione, nei momenti di crisi, può essere evitata solo dalla catarsi sacrale: il capro espiatorio nella società capitalistica è “l’intera classe dei lavoratori”, ma non solo.

Stessa sorte – scrive Arcuri – tocca a tutte quelle comunità e popolazioni con un diverso sistema culturale ed economico che vengono immolate in nome della competizione mimetico-simbolica del capitalismo occidentale. Lo sfogo delle tensioni collettive si attua, inoltre, a livello ambientale, con la depredazione delle risorse naturali e, all’interno dell’ambito dell’intrattenimento di massa, attraverso un’intera schiera di vittime simulate sulle quali ogni individuo può scaricare la propria violenza.

Proprio l'aspirazione della mimesi nel sistema capitalistico finirà, secondo Girard, per condurre l'umanità all'autodistruzione, all'apocalisse. Unica alternativa al capitalismo sacrificale è il cristianesimo, capace secondo l'antropologo francese di decostruire il meccanismo del capro espiatorio:

Limitatio Christi permette di rinunciare alla competizione simbolica e metafisica della religione capitalistica. In tal modo, si evita il ricorso al sacrificio. Soltanto il cristianesimo, nell'ottica girardiana, può tramutare il carattere sanguinario del capitale in un nuovo ordine sociale fondato sull'amore e la protezione degli indifesi.

Tuttavia la purezza di questa alternativa al capitalismo è messa a rischio da una parodia del cristianesimo, quella che Girard chiama "ultracristianesimo caricaturale", forma ai suoi occhi di neopaganesimo:

nuova forma di totalitarismo e, quindi, come principio del tutto anticristiano: «Il movimento anticristiano più forte è quello che fa sua e "radicalizza" la preoccupazione verso le vittime per paganizzarla». Un movimento, quindi, che sfrutta la difesa delle vittime per immolarne di nuove, ovvero per sacrificare tutti coloro che appaiono come persecutori, vale a dire che sono accusati di esercitare violenza sui più deboli. Girard identifica tale processo come «una caccia al capro espiatorio di secondo grado, una caccia ai cacciatori di capri espiatori».

Arcuri nella conclusione mette in luce i limiti dell'alternativa posta da Girard tra ultracristianesimo radicale e cristianesimo autentico, alternativa che definisce lo spazio della libertà umana:

Dati i fallimenti del passato, cosa garantisce il successo della rivelazione cristiana contro la violenza del capitale? Non si dovrebbe concludere, piuttosto, che l'essere umano sia impossibilitato a scegliere tra Dio e Mammona? E che, in conclusione, quella che è la proposta girardiana, il "ritorno" al cristianesimo, si riveli essere la matrice stessa del capitalismo? Se così fosse, ciò vorrebbe dire che, almeno nel pensiero di Girard, non esistono possibilità d'uscita dalla religione del capitale.

In conclusione, l'insieme dei saggi ci offre un intreccio di percorsi che dialogano talvolta sotterraneamente, talvolta esplicitamente, attorno ad alcuni concetti chiave della tradizione marxista, riattivandone la forza in termini di conoscenza del nostro presente. E se questa conoscenza non è e non può essere nell'immediato la costruzione di un'alternativa politica, certo rimane un contributo fondamentale in questa direzione.

Sogno del nuovo o critica del presente? Utopia concreta e critica dell'economia politica

Sebastiano Taccola

«“Dottor Van Helsing, siete impazzito?” [...] “Magari lo fossi – rispose – la pazzia sarebbe facile a sopportare a paragone di fatti reali come questo”»

(B. Stoker, *Dracula*)

È cosa nota che nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels contrappongono il loro socialismo scientifico al socialismo utopistico, vale a dire una forma di socialismo che, muovendosi sul piano della libertà astratta, non può essere in grado di comprendere e mutare i rapporti sociali che mantengono la classe lavoratrice in una posizione di subalternità rispetto alla borghesia. La scientificità del socialismo marx-engelsiano, però, nel *Manifesto* rimane ancora indefinita – questo testo è uno dei tanti segnava che scandiscono quella salita dall'astratto al concreto¹, che costituisce l'orizzonte di senso del ragionamento marxiano sulla *critica*². È col *Capitale* (il cui sot-

¹ Marx impiega l'immagine della salita dall'astratto al concreto nella famosa *Einleitung* del 1857; cfr., K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858), trad. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, I, pp. 3-40. Sulla questione della salita dall'astratto al concreto si veda inoltre C. Luporini, *Il circolo concreto-astratto-concreto* (1962), in F. Cassano (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia* (1958-1971). *I dibattiti e le inchieste su «Rinascita» e il «Contemporaneo»*, De Donato, Bari 1973, pp. 226-239.

² È possibile riconoscere nel concetto di “critica” il filo conduttore dell'intera opera marxiana. Sul piano interpretativo, però, una lettura semplicemente storico-progressiva dell'opera di Marx – a partire dagli scritti giovanili fino a quelli della maturità – non credo sia sufficientemente problematizzante per i temi che qui si propone di analizzare. Più produttiva sarebbe, invece, una lettura *concettuale* (e anti-storicista). Secondo questa lettura, è necessario partire dalla compiutezza della critica, cioè dal *Capitale*, giacché, anche semplicemente fermandosi al sottotitolo dell'opera, è qui che per la prima volta il termine “critica” si presenta senza alcuna forma di mediazione incline a sottolinearne il carattere ancora introduttivo, provvisorio, incompiuto. Procedendo in questo modo retrospettivo, dalla maturità della critica fino ai suoi primi germogli, credo sia possibile dare avvio a una lettura morfologica dell'opera di Marx. Una lettura che qui, per questioni tanto di merito quanto di spazio, non è mia intenzione presentare. Se vi ho fatto riferimento è solo per indicare la mia adesione a una prospettiva interpretativa che, pur rilevando delle discontinuità all'interno dell'opera marxiana, non ritiene che esse siano conoscibili in una cesura netta (alla maniera althusseriana) coincidente con

totitolo recita “critica dell’economia politica”) che Marx delinea la cornice sistematica all’interno della quale la mutabilità dei rapporti sociali esistenti è pensabile procedendo da una loro «esatta intuizione e deduzione»³, la quale è possibile solo seguendo il percorso di una critica che è «in pari tempo esposizione del sistema e critica dello stesso per mezzo dell’esposizione»⁴.

1. Vediamo, dunque, di enucleare brevemente almeno alcuni punti essenziali del criticismo marxiano, chiedendoci, innanzitutto, in che cosa consista tale criticismo. Per rispondere a questa domanda può essere utile fare riferimento a tre citazioni (importanti per il loro valore sintetico, ma si potrebbero trovare tanti altri passi che vanno nella stessa direzione) tratte dal *corpus* marxiano della critica dell’economia politica.

a) Si può, in prima battuta, ricorrere a un passo della già citata lettera a Lassalle. Qui Marx, che ha da poco cominciato a lavorare a quei manoscritti successivamente noti con il titolo di *Grundrisse*, descrive il proprio *work in progress* in questi termini: «il progetto di cui si tratta è la critica delle categorie economiche o, if you like, il sistema dell’economia borghese esposto criticamente. È in pari tempo esposizione del sistema e critica dello stesso per mezzo dell’esposizione»⁵. In base a questa citazione, la critica dell’economia politica sembra avere un duplice obiettivo: da un lato, essa è la critica delle reali condizioni politico-economiche per come sorgono dalle forme capitalistiche di produzione e distribuzione, e, dall’altro lato, è critica dell’economia politica in quanto scienza propriamente moderna (come diceva Hegel, l’economia politica è «una di quelle scienze che sono sorte nell’età moderna

un’opera o con un singolo passaggio della produzione marxiana. Un simile tipo di lettura dell’*opera omnia* di Marx è stata suggerita da: A. Schmidt, *Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie* (1968), trad. it. di S. Breda, *Sul concetto di conoscenza nella critica dell’economia politica*, in Idem, *Il concetto di natura in Marx*, a cura di R. Bellofiore, Edizioni Punto Rosso, Milano 2018, pp. 282-296; R. Bellofiore, *The Grundrisse after Capital or How to Re-read Marx Backwards*, in R. Bellofiore, G. Starosta, P. Thomas (eds.), *In Marx’s Laboratory. Critical interpretations of the Grundrisse*, Brill, Leiden – Boston 2013. A mio parere solo a partire dalla consapevolezza critica dischiusa da un simile tipo di lettura è poi possibile tentare di ricostruire in senso inverso, dagli anni giovanili fino alla maturità, una lettura più ‘continuista’ del criticismo marxiano. Un brillante tentativo in tal senso è compiuto in H. G. Backhaus, *Some Aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory*, in W. Bonefeld, K. Psychopedis (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Routledge, Oxford 2005, pp. 13-29. In effetti, alcuni di quelli che saranno i tratti caratteristici della critica dell’economia politica possono essere già evidenziati anche in opere giovanili come *La critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione, La questione ebraica*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, *Le tesi su Feuerbach*.

³ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, cit., II, p. 81.

⁴ Marx, *Lettera a Lassalle, 22 febbraio 1858*, in K. Marx – F. Engels, *Lettere sul Capitale*, a cura di G. Bedeschi, Laterza, Bari 1971, p. 20.

⁵ *Ibidem*.

come in loro terreno»⁶). L'accesso alla realtà del modo di produzione è mediato dalla critica del pensiero degli economisti politici, che di quel mondo rappresentano unicamente la superficie fenomenica dei rapporti. Mettere a sistema quanto evocato da questo duplice obiettivo è il problema metodologico che Marx affronta in tutti i suoi lavori preparatori del *Capitale*. Come ha messo bene in evidenza Alfred Schmidt, Marx ha chiaro che «la teoria e i suoi contenuti oggettivi rimangono reciprocamente correlati senza mai diventare una cosa sola»⁷. In questo senso, la critica marxiana può essere definita come una *critica immanente*. Un aspetto che è stato ben chiarito da Adorno in un seminario del 1962 dedicato a Marx. Per Marx, non si tratta – scrive qui Adorno – di «contrapporre, ad esempio, alla società capitalistica una società di diverso genere, ma chiedere se la società corrisponda alle proprie regole del gioco, se proceda secondo queste leggi che afferma essere le proprie»⁸.

b) Inoltre questa critica immanente sembra avvalersi del metodo dialettico. Marx non ha mai scritto un trattato sulla dialettica – per avere un'idea della sua dialettica si deve leggere *Il capitale*, cioè, si deve vedere il movimento specifico delle categorie della critica. Eppure, in uno dei testi metodologici più rilevanti dell'opera marxiana, il *Poscritto* alla seconda edizione del primo libro del *Capitale* (1873), Marx suggerisce i lineamenti di quella che potremmo chiamare una “dialettica di massima”, che struttura la sua esposizione critica. Eccoci, dunque, alla seconda citazione cui si faceva riferimento più sopra.

Dopo aver sottolineato di avere effettivamente impiegato il metodo dialettico, Marx scrive:

⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma – Bari 2010, § 189, n., p. 160. Come ha scritto Tommaso Redolfi Riva: «la storicità del sapere dell'economia, il suo sorgere come sapere autonomo, come il sapere della società moderna, deve essere quindi ricondotto al presentarsi dei rapporti materiali di esistenza come sfera autonoma della società. La scienza che deve indagare le origini e le cause della ricchezza può nascere soltanto nel momento in cui la produzione della ricchezza, la sfera dei “rapporti materiali di esistenza”, si sgancia dai vincoli politici e etici che caratterizzano le forme economiche precapitalistiche. L'economia politica come scienza può, quindi, nascere solo laddove il suo oggetto ha assunto una sua discretezza e una sua specifica autonomia» (T. Redolfi Riva, *A partire dal sottotitolo del Capitale: Critica e metodo nella critica dell'economia politica*, in R. Bellofiore, C. M. Fabiani (a cura di), *Marx Inattuale*, Efestò, Roma 2019, pp. 93-110, p. 95).

⁷ Schmidt, *Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica*, cit., p. 287.

⁸ La relazione di Adorno è stata trascritta (in forma di appunti) da H. G. Backhaus e recentemente tradotta in italiano; cfr., Backhaus, *Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Aus einer Seminarschrift im Sommersemester 1962* (1997), trad. it. di G. Sgrò, *Theodor W. Adorno su Marx e sui concetti fondamentali della teoria sociologica. Appunti di un seminario del semestre estivo 1962*, in «La società degli individui», XXI (2018), 3, pp. 107-120, p. 113.

Certo, il modo d'esposizione [*Darstellungsweise*] deve distinguersi formalmente dal modo di ricerca [*Forschungsweise*]. La ricerca deve appropriarsi della materia nei particolari, deve analizzare le sue diverse forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento effettuale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce e se la vita della materia si rispecchia ora idealmente, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori⁹.

Il che significa: 1) che la critica dell'economia politica prevede sia un'indagine storica sulla nascita di questa scienza (un'indagine accompagnata dalla raccolta di una mole sterminata di dati e materiali storici, economici, sociologici, ecc. – questo è il *Forschungsweise*), sia un'esposizione logicamente guidata dall'«esatta intuizione e deduzione»¹⁰ dei rapporti sociali capitalistici (questo è il *Darstellungsweise*);

2) che l'esposizione logica non può che essere l'inverso di quella storica. La struttura logica che sorregge il *Darstellungsweise*, pur non essendo impermeabile alla dimensione storica, non si presta a essere schiacciata storicisticamente sulla cronologia o a essere 'tradotta' immediatamente in termini storici; piuttosto, la teoria marxiana, attraverso il movimento autonomo delle sue categorie, dischiude la storicità specifica del modo di produzione capitalistico. In questa prospettiva, la dimensione storica non è più traducibile in una sequenza invertebrata di eventi, ma, articolandosi secondo un originale intreccio (dialettico) tra sincronia e diacronia (o, se si preferisce, *genesì delle forme e genesì storica*) si fa *storia del capitale*¹¹. Pertanto, lo *Standpunkt* della critica è quello della logica specifica del modo di produzione specifico, che porta anche all'individuazione del soggetto fondamentale del modo di produzione capitalistico: la merce¹². La struttura logica del sistema della critica, dunque, non ripercorre storicisticamente la storia del suo oggetto.

⁹ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I* (1867-1883), trad. it. a cura di R. Fineschi, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, La città del Sole, Napoli 2011, p. 21.

¹⁰ Idem, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., II, p. 81.

¹¹ Cfr., Luporini, *Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo*, in «Critica marxista», V (1966), 1, pp. 56-109; Idem, *Marx secondo Marx*, in «Critica marxista», XI (1972), 2-3, pp. 48-118 e 291-295.

¹² Come scrive Luporini, quando Marx definisce la società capitalistica come società delle merci ed esamina, attraverso l'analisi della forma merce, l'azione sociale che porta alla genesi di un equivalente generale necessario ai fini dello scambio economico capitalistico, viene da chiedersi: «chi è infatti il soggetto di tale "azione sociale"? Ebbene, è l'unico che può esserci ormai, l'unico che rimane dopo che gli uomini (persone) si sono rivelati essere semplici tramite istintuali, nel loro operare come possessori di merci, dell'agire delle leggi della "natura di merce". E cioè la merce stessa» (C. Luporini, *La logica specifica dell'oggetto specifico. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, Quaderni di Critica Marxista, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-37, p.25).

Tutto ciò significa che le categorie fondamentali del modo di produzione capitalistico (merce, denaro, capitale, forza-lavoro, ecc.) sono un risultato storico; esse, però, all'interno dell'esposizione marxiana, che intende seguire la logica di riproduzione e di allargamento dei rapporti capitalistici, vengono assunte come presupposti storici (categorie già sussunte dalla società capitalistica)¹³. Il capitale, dunque, pone processualmente i propri presupposti. È in questo senso che si può dire che il movimento delle categorie diventa il movimento della società capitalistica; esso, pur essendo un movimento delle forme, non è affatto statico, ma definisce leggi e tendenze di natura storica che condizionano l'evoluzione stessa del capitale, il quale finirà anche per avere ritmi riproduttivi differenti rispetto a quelli delle società pre-capitalistiche. Come ha scritto Riccardo Bellofiore, «i rapporti di produzione, una volta nati, formano un sistema spiegabile pienamente a partire da se stesso»¹⁴. La dialettica tra logica e storia è, dunque, il fattore essenziale che innerva il movimento progressivo-regressivo (cioè, la struttura di quell'esposizione che considera le categorie come presupposti e come posti del capitale) della critica immanente di Marx.

c) «Il movimento di mediazione scompare senza lasciare tracce dietro di sé»¹⁵. È questa la terza e ultima citazione che ci permette di individuare un altro aspetto essenziale del criticismo marxiano. Nella società capitalistica la realtà fenomenica e superficiale (quella a cui si fermano gli economisti) è illusoria, dominata da astrazioni che assumono il ruolo di soggetti attivi riducendo gli esseri umani a mere cose (per questo si diceva che la merce è soggetto). Astrazioni in quanto risultati, che però cancellano il proprio processo genetico. Esse sembrano spuntare dal nulla come forme autonome, per una pura magia. Eppure questa parvenza è tanto illusoria, quanto necessaria e reale – senza di essa il capitale non sussiste. Si tratta, in poche parole, di quel carattere di feticcio del capitale, che la critica dell'economia politica intende disvelare riconducendo i risultati alla loro genesi (in questo senso, si può dire, con Adorno e Sohn-Rethel, che la critica marxiana è «anamne-

¹³ Un punto su cui Marx si esprime già nei *Grundrisse*: «il capitale presuppone 1) il processo di produzione in generale, proprio di tutte le situazioni sociali, quindi senza carattere storico, umano if you please; 2) la circolazione che già in ciascuno dei suoi momenti, e ancor di più nella sua totalità, è un determinato prodotto storico; 3) il capitale come unità determinata di entrambi. In che misura poi il processo di produzione in generale viene a sua volta storicamente modificato non appena si presenta ormai come elemento del capitale, ciò deve risultare attraverso lo sviluppo del processo di produzione stesso; così come è dalla semplice comprensione delle differenze specifiche del capitale che devono risultare in generale i suoi presupposti storici» (Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., I, p. 311).

¹⁴ Bellofiore, *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macromonetaria della produzione capitalistica*, Milano – Udine 2018, p. 24.

¹⁵ Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 105.

si dellagenesi»¹⁶). Fin qui, dunque, abbiamo chiarito alcune caratteristiche fondamentali del criticismo marxiano sviluppandole a partire da tre parole-chiave:

- 1) *critica*, nel senso di criticaimmanente;
- 2) *dialettica*, nel senso di interrelazione dialettica tra logico e storico, in cui il logico è l'inversione dello storico inteso come vuoto scorrerediacronico;
- 3) *anamnesi della genesi*, in quanto critica del carattere di feticcio del capitale e di quel feticismo che residua nella naturalizzazione dei rapporti sociali capitalistici operata dagli economistipolitici.

2. È questa dialettica tra storia, logica e storicità specifica che fonda la dimensione concreta della critica. Un aspetto che emerge chiaramente nella sezione quarta del primo libro del *Capitale*, dedicata alla “produzione del plusvalore relativo”. Qui Marx, approfondendo quelle distinzioni tra processo lavorativo in generale e processo di valorizzazione già delineate nel capitolo quinto, individua le forme storiche concrete in cui tali distinzioni si trasformano in effettive differenze specifiche tra il modo di produzione capitalistico e gli altri modi di produzione che lo hanno preceduto. Nelle pagine dedicate, infatti, alla cooperazione e alla divisione del lavoro questa dialettica tra universalità e particolarità della forma acquista una determinazione storica-specifica, che permette di individuare i confini logici della riproducibilità dei rapporti capitalistici, oltre che di tratteggiare le leggi tendenziali di sviluppo del modo di produzione a essi corrispondente. Si sciogliono, pertanto, alcuni presupposti storici del capitale assunti nei capitoli precedenti ed entra in gioco l'impulso fondamentale determinato dallo sviluppo delle forze produttive. Qui la dinamica evolutiva del capitale acquista una sua concretezza storica, si fa legge di natura della riproduzione sociale: il modo di produzione capitalistico diviene, a questo punto, un sistema interamente spiegabile a partire da se stesso, un soggetto auto-moventesi che sussume le relazioni sociali trasformandole in sue specifiche funzioni. La stessa storicità specifica di questo sistema appare dispiegarsi in una retta pensabile in termini progressivi, secondo scansioni e temporalità determinate. In questo senso, il progresso di cui può parlare Marx non è quello di una generica filosofia della storia,

¹⁶ T. W. Adorno – A. Sohn-Rethel, Notizien von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965, in A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, VCH, Weinheim 1989, p. 223. È nello stesso senso che Adorno scrive nel suo corso Einleitung in die Soziologie: ««ogni reificazione è un dimenticare», e la critica ha lo stesso significato del riportare alla memoria» (Adorno, Einleitung in die Soziologie, Surkhamp, Frankfurt am Main 2003, p. 242 [la traduzione è mia]). Per un approfondimento dell'impiego adorniano del concetto di “anamnesi della genesi” e del suo legame con la marxiana critica dell'economia politica, cfr.: H. Reichelt, Oggettività sociale e critica dell'economia politica: Adorno e Marx, AA.VV., Theodor W. Adorno: il maestro ritrovato, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 223-241; T. Redolfi Riva, Teoria critica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx, in «Consecutio Temporum», 5 (2013).

ma un processo reale, la cui essenzialità alla riproduzione del sistema capitalistico su scala sempre più allargata è dedotta dall'analisi critica dei rapporti capitalistici stessi¹⁷.

La sussunzione reale del lavoro al capitale (esito della necessità di quest'ultimo di produrre plusvalore relativo) rende effettivo il comando del capitale che «si sviluppa in esigenza per l'esecuzione del processo lavorativo stesso, cioè in condizione effettiva della produzione»¹⁸. Figure semplici e figure più evolute del processo lavorativo si affiancano le une alle altre quali espressioni di un montaggio che rispecchia le più profonde esigenze strutturali del capitale¹⁹.

Il vampiro descritto da Marx nel capitolo ottavo²⁰ può soddisfare la sua sete di plusvalore solo evolvendosi in «un mostro meccanico che riempie del suo corpo intere fabbriche e la cui forza demoniaca, dapprima celata dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplose poi nella folle e febbrile turbinosa danza dei suoi innumerevoli organi di lavoro veri e propri»²¹. Ma, a differenza dei mostri della letteratura gotica, l'accrescersi dei poteri dispotici del capitale sulla società è direttamente proporzionale alla difficoltà di mantenere quell'equilibrio che garantisce la riproduzione dei suoi specifici rapporti sociali: la «bronzea necessità»²² del-

¹⁷ Cfr., G. M. Cazzaniga, *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*, Liguori, Napoli 1981.

¹⁸ Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 362.

¹⁹ Sulla dialettica tra forme e figure nell'esposizione della critica dell'economia politica cfr., R. Fineschi, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA2)*, Carocci, Roma 2008, pp.145-156.

²⁰ Marx scrive infatti: «il capitale è lavoro morto che si ravviva, come un vampiro, soltanto succhiando lavoro vivo, e più vive quanto più ne succhia» (Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 253). Il primo libro del *Capitale* di Marx è imbevuto d'immagini gotiche. Su questa base, alcuni teorici della letteratura, lavorando anche sul ruolo che queste immagini hanno nell'esposizione di Marx, hanno tentato un'interpretazione del romanzo gotico attraverso le categorie marxiane. In generale, la critica letteraria rileva il carattere metaforico delle immagini gotiche impiegate da Marx. Personalmente, credo che esse siano, invece, qualcosa di più di semplici metafore. Infatti, se interpretati alla luce della teoria del feticismo, i riferimenti gotici di Marx possono diventare delle vere e proprie figure, la cui presa effettiva sulla realtà è ben più forte di quella di una metafora. Per Marx il mondo capitalistico, questa realtà invertita e fantasmagorica, è realmente popolato da mostri. Marx, nell'impianto della sua critica, non può certo condividere le forme di trascendenza su cui poggia il moralismo del gotico tradizionale, la cui opposizione fondamentale è Bene vs. Male. Per Marx, invece, in questione non è tanto il conflitto tra Bene e Male, ma quello tra Morto e Vivo. Il sistema di produzione capitalistico si fonda sulla natura vampiresca del capitale che, succhiando plusvalore, trasforma il lavoro vivo in lavoro morto, il quale, realizzatosi nella forma merce, diventa il perno fondamentale di tutto il sistema. Nel capitale, il morto domina sul vivo. Questa è la sua realtà invertita: il mostro esiste davvero. Su questi temi cfr.: F. Moretti, *Dialectic of Fear*, in Idem, *Signs for taken wonders*, Verso, London - New York 1988, pp. 83-108; M. Neocleous, *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, University of Wales Press, Cardiff 2005, pp.36-71.

²¹ Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 416.

²² *Ivi*, p. 10.

le sue tendenze evolutive si scontra «con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge di natura che urta ovunque contro ostacoli»²³. Ostacoli che sono espressioni dei limiti immanenti al modo di produzione capitalistico e che rischiano di diventare per il capitale stesso dei confini invalicabili, oltre i quali esso sente risuonare il suo *knell to its doom* – la sua campana a morte, simbolo della transizione ad un modo di produzione post-capitalistico²⁴.

Con il passaggio alla grande industria, infatti, il capitale pone il continuo rivoluzionamento delle sue basi tecnologiche come un fattore necessario per il mantenimento delle sue dinamiche di accumulazione, le quali dipendono – com'è ovvio – dalla riproduzione dei rapporti sociali. Si instaura così quella contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive del lavoro e la permanenza e riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici che costituisce il più generale limite immanente del modo di produzione capitalistico. Il movimento del capitale, a questo punto, assume la forma di una spirale, che rischia continuamente di uscire fuori dall'orbita descritta dalla sua ultima volta²⁵. Espansione e crisi finiscono per essere avviluppati in un unico vortice, in cui si nutrono, vicendevolmente, l'unadell'altra:

L'enorme capacità di espandersi a balzi che possiede il sistema di fabbrica e la sua dipendenza dal mercato mondiale generano di necessità una produzione febbrile e un conseguente sovraccarico dei mercati, con la contrazione dei quali sopravviene la paralisi. La vita dell'industria si trasforma in una serie di periodi di vitalità media, di prosperità, di sovrapproduzione, di crisi e stagnazione²⁶.

La critica dell'economia politica riesce a vedere chiaro nel «policromo zibaldone»²⁷ delle figure particolari (e spesso anche contingenti) assunte dal montaggio capitalistico delle più diverse tecniche di produzione, per cogliere, infine, la forma specifica, l'essenza, di ciò che sta alle loro spalle. In questo aspetto possiamo cogliere il valore rivoluzionario della critica dell'economia politica, il quale consiste nell'elaborazione di un modello sincronico, ma non statico, in cui le categorie sono esposte nella loro «compresente e solidale contraddittorietà»²⁸; e il punto di vista della contraddizione è quello da cui la critica parte per rifondare la scienza. Non si tratta, però, come talvolta si

²³ *Ivi*, p. 531.

²⁴ Cfr., L. Calabi, *Su «barriera» e «limite» nel concetto del capitale*, in «Critica marxista», XIV (1975), 2-3, pp. 55-69.

²⁵ Il movimento a spirale impazzita del capitale è stato recentemente messo in rilievo da D. Harvey, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, Profile Books, London 2017, pp. XI-23.

²⁶ Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 494.

²⁷ *Ivi*, p. 516.

²⁸ Calabi, *Forze produttive, scienze, composizione di classe. Appunti per una discussione*, in AA. VV., *Il marxismo degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Istituto Gramsci – Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 455-470, p. 464.

è voluto credere, di un punto di vista parziale e arbitrario, ma obiettivo e conforme all'oggetto stesso della critica, la cui natura contraddittoria ha radici molto profonde e risiede, al suo livello più astratto, in quel conflitto del capitale con se stesso, secondo cui la contraddizione auto-moventesi e auto-superantesi costituisce la determinazione formale del capitale²⁹.

La critica dell'economia politica, dunque, è innanzitutto scienza; essa non significa *immediatamente* coscienza di classe, ma si limita, per così dire, a individuare le leggi fondamentali e specifiche dello sviluppo capitalistico, da cui procede, poi, anche quella «coscienza enorme che è essa stessa un prodotto del modo di produzione basato sul capitale, e al tempo stesso il suo *Knell to its doom*, al pari della coscienza dello schiavo di non poter più essere proprietà di un terzo, la sua coscienza di essere una persona, la coscienza che la schiavitù ormai continua a vegetare soltanto come una esistenza artificiosa e non può più essere la base dell'aproduzione»³⁰.

All'interno di questi margini teorici si pone di conseguenza il problema dell'eterogeneità relativa della critica dell'economia politica rispetto alla critica della politica e delle condizioni di possibilità per una fondazione scientifica della seconda.

3. Come si è visto, l'esposizione critica di Marx intende prendere in considerazione la società capitalistica come un tutto organico, di cui si devono ripensare i processi globali e le forme effettivamente conflittuali a partire da un'astrazione determinata, cioè da un'astrazione che permetta di sviscerare i nessi interni e sistematici del capitale per via deduttiva. Quest'astrazione, per Marx, è la merce: la società capitalistica è la società delle merci, e solo un'analisi microscopica della merce ci può permettere di decifrare l'arcano dietro cui si celano i rapporti sociali e politici, gli antagonismi e le forme specifiche di conflittualità, della formazione sociale capitalistica. Secondo Marx, dunque, la critica della politica non può che presupporre un'indagine delle dinamiche processuali dei rapporti sociali di produzione; di quei rapporti, cioè, che garantiscono la riproduzione capitalistica su scalaglobale.

È la necessità di comprendere la logica e la dinamica specifiche della forma capitalistica della società che prevede un'analisi tutt'altro che lineare, ma dialettica, in grado di identificare gli aspetti contraddittori e conflittuali che fondano le relazioni sociali. Come suggerito anche da Adorno nei suoi scritti

²⁹ «Dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo e perciò idealmente lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato *realmente*, e poiché ciascuno di tali ostacoli contraddice la sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni continuamente superate ma altrettanto continuamente poste. E c'è di più. L'universalità verso la quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che ad un certo livello del suo sviluppo faranno riconoscere nel capitale stesso l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono alla sua soppressione attraverso se stesso» (Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., II, p.12).

³⁰ *Ivi*, p. 84,

sociologici, una teoria dialettica della società deve essere in grado di comprendere il processo di autonomizzazione della società stessa e, allo stesso tempo, spiegare la genesi di questa autonomizzazione; tenere insieme, insomma, il lato oggettivo e soggettivo dell'analisi e spiegare così perché le leggi storico-sociali, che sono appunto risultati storici, si affermano con la stessa necessità di una legge naturale (si fanno "seconda natura")³¹. In questo senso, il contributo marxiano è estremamente profondo. Esso ci permette di vedere che, per quanto tutte le strutture della società siano prodotte dagli individui, non si possono spiegare le strutture a partire da questi, ma, al contrario, è necessario spiegare le azioni individuali in base alla logica delle strutture. Strutture che non vengono assunte in maniera astratta ed esteriore rispetto alla società, ma comprese dall'interno della società, seguendo le logiche costitutive che ne regolano la riproduzione.

Se l'economia politica rappresenta la società come una realtà eterna e pacificata (o, quanto meno, pacificabile), la critica dell'economia politica comprende, invece, che «il processo di socializzazione non si compie al di là dei conflitti e degli antagonismi, o malgrado essi. Suo mezzo e terreno sono gli antagonismi che lacerano la società»³². Antagonismi e conflitti sociali che rappresentano l'espressione più concreta del fatto che nella società capitalistica sono delle astrazioni immateriali ma oggettive (*in primis*, il valore), degli universali sociali, che governano l'agire sociale degli uomini. Si tratta di un'acquisizione teorica che permette alla critica marxiana di muoversi al di là di quella rete feticistica in cui, volenti o nolenti, rimangono impigliati gli economisti politici. Seguendo questa via, la critica dell'economia politica riesce a disvelare le reali ineguaglianze sociali e i rapporti di sfruttamento che si celano alle spalle di quelle relazioni (garantite dalle forme del diritto liberale moderno) tra i soggetti *apparentemente* liberi e uguali che abitano «il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame le Terre*, come caratteri sociali e insieme come pure e semplici cose»³³.

Il sapere che si ferma alla superficie non fa altro che riprodurre sul piano ideologico la reificazione già presente nei rapporti posti dal capitale. Esso significa fare *descrizione*, invece che *critica*. E la critica è il presupposto necessario di ogni reale prassi rivoluzionaria, di cui rappresenta anche la scientifica

³¹ Come ha notato Adorno: «l'oggettività della vita storica è quella della storia naturale. Marx lo ha riconosciuto contro Hegel e però in modo rigoroso in connessione con l'universale che si realizza sulle teste dei soggetti. [...] Hegel se la cavava ancora con un soggetto trascendentale, al quale però il soggetto già sfugge. Marx denuncia non soltanto la trasfigurazione hegeliana, ma il rapporto di cose che ne è l'oggetto» (Adorno, *Negative Dialektik* (1966), trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petruccianni, Einaudi, Torino 2004, pp.317-319).

³² Idem, *Gesellschaft* (1966), trad. it. di A. Marietti Solmi, in AA. VV., *La scuola di Francoforte*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. 316-327, p. 322.

³³ Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band III (1894), trad. it. di M. L. Boggeri, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro terzo, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 943.

definizione delle condizioni di possibilità. Senza di essa non può che esserci astratto moralismo, volontarismo, soggettivismo od over-essere.

4. Analogamente a quanto avviene per la storicità specifica, la logica specifica del modo di produzione capitalistico permette di dischiudere anche la dimensione della politicità specifica della società borghese. In essa il ruolo dello Stato e delle istituzioni politiche, così come dei soggetti socio-politici (le classi), non può essere presupposto come un dato di fatto, ma ricompreso a partire dalla deduzione del ruolo che tali strutture giocano nella riproduzione generale dei rapporti di forza politico-sociali che governano la società capitalistica. Delle classi e dello Stato borghese si deve ricostruire la genesi formale, prima ancora che quella storica. Ciò spiega il motivo per cui queste forme, invece che all'inizio, intervengono nei punti più avanzati dell'esposizionemarxiana³⁴.

Muovendosi su un piano ancora più astratto, si potrebbe dire che la stessa separazione tra "economico" e "politico" – su cui tanto ancora oggi si continua a dibattere – non può che rappresentare per Marx una questione che, posta nei termini in cui solitamente si pone, non significa niente. Postulare, infatti, questa separazione partendo dalla mera registrazione di fatti o di idee conduce alla naturalizzazione di una scissione che, invece di essere assunta acriticamente, dovrebbe essere dedotta e spiegata materialisticamente come *risultato* storicamente specifico della società capitalistica. La critica dell'economia politica è dunque anche critica di quella separazione e delle sue espressioni ideologiche e tautologiche – cioè, di quelle espressioni che assumono il "politico" e l'"economico" come se si riferissero *ab origine* a due ordini di realtà autonomi. L'analisi critica, invece, rintraccia la genesi di questa separazione riformulando la definizione del "politico" come mezzo adeguato alla preservazione, alla riproduzione e ricomposizione degli antagonismi caratteristici dei rapporti sociali di produzione capitalistici. A questo punto, la separazione tra "economico" e "politico" è spiegabile come risultato (e non come presupposto) delle contraddizioni e degli antagonismi immanenti alla societàcapitalistica³⁵.

³⁴ Ad esempio, lo Stato nel capitolo ottavo sulla giornata lavorativa e, soprattutto, nel ventiquattresimo dedicato alla "cosiddetta accumulazione originaria". In questo contesto, lo Stato rappresenta il mezzo che, attraverso una forma di violenza extra-economica, permette il perpetuarsi della forma impersonale assunta dal potere nel modo di produzione capitalistico; una forma avvolta dal velo feticistico che rimuove le forme di sfruttamento su cui si fonda la riproduzione stessa del capitale, reificandole in relazioni tra persone libere e uguali. Alla deduzione delle classi, invece, Marx ha dedicato l'ultimo capitolo (rimasto purtroppo incompiuto) del terzo libro.

³⁵ Cfr. E. Meiksins Wood, *The separation of the 'Economic' and the 'Political' in Capitalism* (1981), in *Eadem, Democracy against capitalism. Renewing Historical Materialism*, Verso, London – New York 2016, pp. 19-48.

Ben al di là delle infatuazioni oniriche di certe forme di immediatismo politico, la critica marxiana mette in evidenza un aspetto essenziale per il darsi di una reale prassi rivoluzionaria: la società, lo Stato, le classi, l'economia, ecc., non sono entità che possono essere assunte acriticamente, per come si presentano alla superficie della società, quali presupposti del nostro agire; al contrario, è proprio la loro costituzione che deve essere oggetto di indagine critica. In questo consiste la scientificità di quella critica immanente, che considera ogni dato sociale come un rapporto risultante da un processo, che essa aspira a spiegare su base sistematica. In questo consiste, se si vuole, il suo intimo valore rivoluzionario.

Contrariamente a quanto spesso si sostiene, una simile interpretazione della critica dell'economia politica è tutt'altro che a-politica. Anzi, essa, in forza del criticismo da cui prende le mosse, invita a riflettere sulle condizioni di possibilità per una trasformazione concreta della società chiedendosi: «che cosa significa veramente dire “no” in una società che è governata da astrazioni reali?»³⁶.

Credo che nello spazio di questo pensiero che coglie i nessi determinanti la logica e la storicità specifiche della società presente sia possibile ricontestualizzare decisamente anche l'idea di un'utopia in quanto utopia concreta, figurazione di un non-luogo la cui alterità rispetto al presente non è prodotto di una fantasia volontaristica e astratta, ma possibilità reale che si dischiude a partire dalla critica storicamente determinata della *jetzige Gesellschaft*.

³⁶ W. Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy. On Subversion and Negative Reason*, Bloomsbury Academic, London – Oxford – New York 2014, p. 12 (la traduzione è mia).

Per una dialettica della contraddizione reale Lukács e Bloch sull'XI Tesi

Chiara A. De Cosmo

Das Neue fügt nicht dem Alten sich hinzu
sondern bleibt die Not des Alten, seine Bedürftigkeit,
wie sie durch dessendenkende Bestimmung,
seine unabdingbare Konfrontation mit
Allgemeinem im Alten selber
als immanenter Widerspruch aktuell wird.

Adorno, *Reflexionen zur Klassentheorie*

Le *Tesi su Feuerbach*, scritte da Marx nel 1845, ma pubblicate soltanto nel 1888 da Engels in appendice a *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* in forma lievemente modificata, sono state oggetto di differenti interpretazioni da parte di alcuni noti pensatori marxisti, fra quali, per esempio, Gramsci e Althusser. Quest'ultimo, in particolare modo, ne ha rilevato il segno di quella *coupure epistemologique*, interna all'opera marxiana, che segna il passaggio da una visione ancora legata a presupposti umanistici e filosofici ad una prospettiva più propriamente scientifica¹.

Questo intervento si propone di analizzare l'interpretazione di Lukács e Bloch delle *Tesi*, ma non nel senso di una descrizione analitica della loro posizione ermeneutica, anche perché, nell'opera di Lukács, non vi è un'analisi esplicita di queste formulazioni. Lo scopo, qui, è piuttosto quello di riconoscere una tendenza, che avvicina un'opera come *Storia e coscienza di classe* al capitolo blochiano dal titolo *Trasformazione del mondo ovvero le "Undici Tesi su Feuerbach"*² e che concerne la maniera in cui questi autori ripensano la riflessione di Marx.

Si potrebbe sostenere, infatti, che per Lukács e Bloch l'XI Tesi rappresenti un imperativo: l'invito a rimodulare il pensare filosofico stesso, perché si configuri come *rivoluzionario*. Le categorie scientifiche della moderni-

¹ Cfr. in particolare modo, L. Althusser, *Pour Marx* (1965), trad. it. di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972.

² E. Bloch, *Weltveränderung - Die elf Thesen von Marx über Feuerbach*, trad. it., *Trasformazione del mondo ovvero le "Undici tesi su Feuerbach" di Marx*, in E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I (1954-59), trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Roma 1994.

tà appaiono, per entrambi, soggette ad una deformazione, che le vincola ad un dualismo fra un soggetto da un lato, la cui funzione si riduce ad un'appropriazione sempre più specifica, in termini gnoseologici, del reale, e dall'altro l'oggetto, concepito come una dimensione autonoma da contemplare nella sua radicale alterità. La similitudine del paesaggio, a cui il filosofo ungherese si riferisce in *Storia e coscienza di classe*, rileva come tale atteggiamento conoscitivo sia assimilabile all'immediatezza espressiva dell'oggetto dell'opera d'arte; tuttavia, se «l'interna perfezione dell'opera d'arte può occultare l'abisso che qui si schiude, in quanto dalla sua perfetta immediatezza non emerge il problema dell'impossibilità della mediazione dal punto di vista contemplativo», allora «il presente come problema della storia, come problema non differibile per la *praxis*, esige imperiosamente questa mediazione»³. Una filosofia, dunque, che si sforza di concepire l'attualità, deve elaborare questa distanza fra il polo soggettivo e quello oggettivo e riconoscere le modalità e la genesi storica della loro relazione. Soltanto in questa direzione, come si vorrebbe mostrare, è possibile per Lukács e Bloch comprendere il senso dell'XI Tesi marxiana.

1. *Genesi e filosofia della prassi*

L'espressione «filosofia della prassi» riassume in sé i tratti della novità della concezione marxiana della scienza per come essa emerge, appunto, nelle *Tesi*. La fecondità di queste concise ed epigrafiche formulazioni si muove su differenti piani, coinvolgendo almeno gli ambiti epistemologico, politico ed antropologico. Questi ultimi, tuttavia, subiscono una torsione rispetto al modo tradizionale di intenderli, alla luce di quello che si potrebbe definire un «insieme coerente, una struttura significativa globale»⁴, che innerva le *Tesi* nella loro interezza. Quello che interessa qui, tuttavia, è solo un aspetto specifico di un quadro che si presenta come estremamente complesso e ricco di sfumature, ed è quello che riguarda il nuovo modo di intendere la conoscenza, che viene qui proposto da Marx.

L'XI Tesi, che Bloch ha definito la “parola d'ordine” (*Losungswort*)⁵ della filosofia marxiana, sembra porre in questione la stessa sussistenza del pensiero filosofico o, quantomeno, manifesta l'esigenza di trascenderlo per poter produrre un cambiamento reale. Nella versione marxiana, essa recita:

³ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923), trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973, p. 209.

⁴ M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* (1970), trad. it. Di A. Marazzi, *Il giovane Marx*, Massari Editore, Bolsena 2001, p. 184.

⁵ Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 323.

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.

La versione edita da Engels opera un leggero cambiamento, inserendo un “aber” che accentua la contrapposizione fra le due parti della frase. Nella versione engelsiana, a cui sia Lukács che Bloch fanno riferimento⁶, il contrasto fra il pensiero filosofico, inteso come sforzo di concepire il reale, e l'esigenza della sua trasformazione appare, in questo senso, confermare l'idea che la riflessione vada superata in favore di un'azione, che si eserciti nella materialità stessa delle cose. Tuttavia, se si accettasse questa prospettiva, si finirebbe, inevitabilmente, per muoversi all'interno dell'orizzonte dicotomico proprio della riflessione moderna, nel quale viene contrapposto il momento teorico, spirituale e soggettivo ad un orizzonte pratico, sensibile e oggettivo⁷. Una visione dalla quale, tuttavia, a partire dalla I Tesi, Marx dichiara di volersi discostare, per fondare quello che nella X Tesi viene definito un «neue Materialismus».

Per comprendere il senso di questa relazione, non puramente dualistica, è necessario riflettere sul senso della trasformazione rivoluzionaria⁸, implicata nell'uso del verbo *verändern*, che si ricollega al più ampio lessico delle Tesi relativo alla sfera della *praxis* e dell'azione (*Tätigkeit*). La chiusa della I Tesi sottolinea come Feuerbach non sia stato in grado di comprendere (*begreifen*) il significato di un'attività rivoluzionaria, pratico-critica (*der “revolutionären”, der “praktisch-kritischen” Tätigkeit*). Essa è «rivoluzionaria perché trasforma la natura e la società, e [...] essa è *critico-pratica* in tre sensi: in quanto pratica orientata da una teoria critica, in quanto critica orientata verso la pratica e in quanto pratica che “critica” (nega) lo stato di cose esistenti⁹. Da questa definizione emerge come la concezione di *praxis* implicata nelle Tesi sia strettamente connessa ad una precisa idea di *critica*, nella sua duplice valenza

⁶ Per Bloch, tuttavia, questa contrapposizione ha esplicitamente il senso di «un ampliamento» (*Das Prinzip Hoffnung*, cit., p.327), come si proverà a mostrare in seguito.

⁷ Altrettanto fuorviante mi appare la direzione di Goldmann, il quale sostiene che l'XI Tesi invita a «prendere coscienza del carattere pratico, rivoluzionario e progressista o conservatore e reazionario [...] di ogni filosofia» e a scegliere di conseguenza, un atteggiamento teorico corrispondente ad una pratica rivoluzionaria, cfr. L. Goldmann, *L'idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach* (1968), trad. it. di N. De Vito, *L'ideologia tedesca e le Tesi su Feuerbach*, Samonà e Savelli, Roma 1969, p. 50.

⁸ «La parola d'ordine di questa nuova filosofia è “praxis” [...]. Il significato del termine *praxis* oscilla fra due estremi, la *sinnliche Tätigkeit* e la *revolutionäre Tätigkeit*: da una parte dunque un materialismo dell'attività sensibile [...] capace di mostrare come lo sdoppiamento (*Verdoppelung*) prodotto dall'alienazione religiosa abbia le sue origini nell'auto-contraddittorietà (*Sichselbstwidersprechen*) del fondamento mondano (*weltliche Grundlage*); dall'altro un materialismo dell'attività rivoluzionaria capace di criticare e di manifestare questo fondamento stesso. Che queste due “attività” siano una sola e medesima praxis, è la scommessa marxiana che fonda la problematica delle Tesi», V. Morfino, *La sesta tesi fra Gramsci e Althusser*, “Consecutio Rerum”, 1, I, p.54.

⁹ Löwy, *op. cit.*, p. 177.

semantica. Nel primo senso, essa esprime una peculiare forma di radicalità¹⁰, realizzabile soltanto nel rapporto inscindibile fra teoria e prassi. Nel suo confronto con gli economisti politici Marx mostra di contrapporre, ad una critica astratta ed immanente alle leggi economiche, ad una “critica volgare”, un modo diverso di interpretazione delle categorie, una comprensione filosofica che si determina come “presentazione genetica” della loro costituzione¹¹. La «metafisica dell’economia politica»¹² analizza il decorso delle funzioni economiche all’interno del loro movimento puro ed astratto, mettendo da parte la loro origine nelle interazioni fra gli uomini. Comprendere la necessità e la genesi degli oggetti economici si pone, inevitabilmente, su un piano differente, non solo espungendo questa forma di astrazione, ma individuandone la matrice nelle stesse oggettivazioni ed interazionisociali.

Nel secondo senso, essa indica un particolare modo di intendere la negazione dello stato di cose presenti. Nell’analizzare in senso diacronico il percorso che condusse alla redazione dell’*Ideologia tedesca*, testo più o meno coevo alla *Tesi*¹³, Cesare Luporini nota che, in questa fase, Marx sviluppa un aspetto della propria riflessione che rimarrà costante in tutto il suo pensiero successivo: una «dialettica della negatività o della contraddizione reale»¹⁴. Tale dialettica si fonda sul riconoscimento degli antagonismi come materiali, come interni alla società e non pure forme contrastive della sua sussunzione nel pensiero.

I due sensi della critica, che qui si è cercato di delineare brevemente, convergono naturalmente l’uno nell’altro. Le ritroviamo nella nota formulazione di poco anteriore di una lettera di Marx a Ruge:

¹⁰ Come sostiene Labica «La Th. 11 ne veut sans doute rien dire d’autre que cette radicalité critique. D’où la difficulté à en prendre la juste mesure», cfr. G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, Paris 1987, p.127. Dove per radicalità si intende, anche, come Marx afferma nella nota *Einleitung alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel*, «cogliere le cose alla radice», trad. it. di A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in A. Ruge- K. Marx, *Deutsch-französische Jahrbücher* (1944), trad. it. di G. M. Bravo, *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo, Milano 1965, p. 134.

¹¹ Cfr. H.-G. Backhaus, *Some aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his economic-philosophical Theory*, in AA.VV., *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, ed. by W. Bonefeld and K. Psychopedis, Routledge, Oxford 2005, pp. 13-29.

¹² Cfr. il titolo della seconda parte della *Misère de la philosophie (Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon)* (1847), trad. it. di F. Rodano, *Miseria della filosofia. Risposta alla “Filosofia della miseria” di Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1950, p.64).

¹³ Le *Tesi* si inseriscono fra la stesura dei *Manoscritti del 1844* e il lavoro intrapreso con Engels di redazione dell’*Ideologia tedesca*, entrambe le opere pubblicate postume.

¹⁴ Nel suo confronto con il pensiero hegeliano dei *Manoscritti*, Marx mostra, secondo Luporini, di far propria «una concezione della dialettica non dialogica, come quella riproposta da Feuerbach, bensì oggettiva, intesa come dialettica della negatività», C. Luporini, *Introduzione*, in K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, trad. it. di F. Codino, *L’ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p.LXXXIV.

Noi non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo. [...] Se non è affar nostro la costruzione del futuro e l'invenzione di una formula perennemente attuale, è tanto più evidente ciò che dobbiamo attuare nel presente, e cioè la *critica radicale di tutto ciò che esiste*, radicale nel senso che la critica non si spaventa né di fronte ai risultati ai quali perviene né di fronte al conflitto con le forze esistenti¹⁵.

La radicalità di una critica che non rifiuti astrattamente il presente, sulla base di una costruzione immaginaria del futuro, ma ne riconosca le contraddizioni materiali e delinei, sulla base di esse, le tendenze potenziali, è possibile soltanto dove questa critica sia attività di comprensione storica. In altri termini, soltanto una scienza che restituisca il dinamismo e la genesi reale agli oggetti¹⁶ è in grado di porsi come ermeneutica pratica, unificando dialetticamente i piani della teoria e della prassi e, di conseguenza, di porsi sul piano della trasformazione, piuttosto che su quello della contemplazione.

2. Dialettica erivoluzione

Che cos'è il marxismo ortodosso, il saggio che apre *Storia e coscienza di classe*, può essere inteso come un commento all'XI Tesi proprio perché muove dal tentativo di esplorare «quei momenti e quelle determinazioni che rendono la teoria, il metodo dialettico, veicolo della rivoluzione»¹⁷. Fin dalle

¹⁵ Marx a Ruge, Kreuznach, settembre 1843, in A. Ruge- K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 80.

¹⁶ Non si parla, dunque, di oggetto nel senso del tedesco *Objekt*, ma nel senso di *Gegenstand*, che include in sé il momento soggettivo dell'attività umana. In questa direzione, è possibile apprezzare la distanza di Marx rispetto al significato tradizionale di conoscenza: l'uomo, che è parte della natura, si confronta con quest'ultima primariamente in senso pratico e la concezione di un soggetto puramente contemplativo di un esterno oggettivo è connessa all'evolversi della società e del pensiero nella modernità. La natura rimane qualcosa di estraneo all'uomo, come sottolinea Alfred Schmidt, anche in una società in cui i rapporti di dominio protrattisi nella storia siano spezzati (A. Schimdt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* [1962], trad. it. *Il concetto di natura in Marx*, a cura di R. Bellofiore, PuntoRosso, Milano 2017). Tuttavia, la sua, per utilizzare un termine adorniano, "non-identità" sussiste sempre nel rapporto con il soggetto. Non è data, secondo Marx, la possibilità di avere accesso alla natura al di là di questo rapporto. «Né la natura, oggettivamente, né la natura soggettivamente, è immediatamente presente all'essere umano in forma adeguata. E come tutto ciò che è naturale deve avere un'origine, così anche l'uomo ha il suo atto d'origine, la storia [...]», K. Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trad. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004, p. 165. In questo senso, una critica-pratica e rivoluzionaria si compie come riscoperta della genesi, in un orizzonte necessariamente storico. E, come afferma Tomba, «il materialista storico considera la storia come l'archeologo considera le diverse stratificazioni di uno scavo e il geologo i diversi strati rocciosi. [...] Il passato è presente allo stesso titolo del presente più attuale», M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, JacaBook, Milano 2011, p.56.

¹⁷ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 2.

prime battute di questo saggio è evidente come, per Lukács, la teoria possa esplicare la sua funzione rivoluzionaria soltanto se si identifica con una forma di conoscenza dialettica. Come sostiene Alberto Burgio, «per Lukács la dimensione dialettica della teoria eccede di gran lunga lo schema illuministico della critica come rischiaramento. A suo giudizio la distruzione dialettica dell'oggettualità reificata opera di per sé una trasformazione reale dei termini del conflitto ed è per questo che la dialettica è il veicolo del "principio rivoluzionario" nella scienza»¹⁸. La scienza, intesa come conoscenza critico-pratica del movimento reale, è connessa alla logica dialettica, innanzitutto in un senso storico. Accogliendo l'invito marxiano ad individuare la conformazione specifica delle forme sovrastrutturali, Lukács ritiene che il metodo dialettico sia connesso alla configurazione totalizzante che la società capitalista ha messo in atto. Esso riproduce, infatti, nella sua prospettiva, i nessi antagonisti immanenti alla struttura sociale, o, in altri termini, quella totalità apparentemente chiusa e sistematica che sorge dalle dinamiche economiche stesse¹⁹. Ma, al contempo, il metodo dialettico è in grado di fluidificare queste medesime contraddizioni, riconoscendone le mediazioni stratificate in senso sia sincronico che diacronico.

«La dialettica materialistica è», secondo Lukács, «una dialettica rivoluzionaria»²⁰ proprio perché riconosce le mediazioni temporali che hanno condotto a determinate categorie o istituzioni sociali. Il metodo dialettico, dunque, in tale prospettiva, è legato alla storicità in questi due sensi specifici, di essere esso stesso storico e di essere in grado di concepire la storia. Se, tuttavia, tale pensabilità del divenire umano deve tradursi essa stessa in una forza attiva e trasformativa, non può identificarsi, nella prospettiva lukácsiana, come appropriazione delle esperienze storiche empiriche, poiché questo determinerebbe il rimanere ancorati a quell'orizzonte contemplativo proprio della modernità.

Finché l'uomo si comporta in modo *intuitivo-contemplativo*, egli può riferirsi al suo proprio pensiero e agli oggetti che lo circondano solo in modo immediato. [...] La soluzione che Marx indica nelle sue tesi su Feuerbach è la *conversione della filosofia nella prassi*²¹.

¹⁸ A. Burgio, *Dialettica, prassi e rivoluzione. Figure del marxismo critico nei primi anni venti*, "Filosofia politica", 3, 2016, pp. 435-450, pp. 440-441.

¹⁹ Sul duplice senso con il quale Lukács utilizza la nozione di totalità, come indicazione dell'universo statico capitalistico e come possibilità emancipativa, cfr. T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, DedaloLibri, Bari 1968; F. Cerutti, *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo "Storia e coscienza di classe"*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

²⁰ *Ivi*, p. 20.

²¹ Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 267. Come afferma Laura Boella, tale conversione, «la scoperta della dimensione della praxis nella sua essenza di modificazione del reale, è la vera chiave dell'elaborazione lukácsiana del marxismo» (*Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica. 1907-1929*, De Donato, Bari 1977, p. 201).

Su questo piano, a parer mio, si snoda l'interpretazione particolare di Lukács del concetto di *trasformazione* espresso nell'XI Tesi. L'oltrepassamento di questa "immediatezza" si realizza soltanto nella comprensione della *genesì*²², che si caratterizza, in prima istanza, come conoscenza del presente, in quanto «indicazione della sua necessità»²³. La teoria rivoluzionaria, dunque, si traduce in una nuova forma storiografica, in cui è possibile «concepire gli elementi "atemporalì" (sistematici) nella temporalità e gli elementi temporali come fattori sistematici»²⁴, ossia comprendere l'interazione strutturale fra le dimensioni storiche.

La praticità inerente al movimento conoscitivo, tuttavia, si innesta anche su un piano ulteriore.

La riflessione hegeliana, che, secondo il filosofo ungherese, si è avvicinata maggiormente alla comprensione sistematica dei nessi storici, si arena in una fluidificazione che si traduce in statica, poiché il suo movimento termina non nella concrezione, ma nel culmine astrattivo dello spirito assoluto²⁵. Nella prospettiva, invece, del riconoscimento delle forze storiche nella loro immanenza, è evidente, per Lukács, come la genesi logica della totalità sociale presente non sia da ritrovarsi che nel conflitto, materiale, fra le classi²⁶. L'espressione marxiana della *Einleitung* alla *Critica alla filosofia del diritto* di Hegel, secondo la quale, «non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere essa stessa verso il pensiero»²⁷, viene interpretata da Lukács in que-

²² Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p.205.

²³ Ivi, p. 210. In questo senso, il presente non è inteso nel senso della mera attualità, di uno spazio inserito fra il passato e il futuro, ma nella sua funzione rispetto al complesso dialettico generato dall'interconnessione delle dimensioni temporali. Come afferma Luporini, in Marx «il presente è tale non perché sia un punto sulla linea unidirezionale del tempo [...], ma perché costituisce sistema. Questo è il vero concetto fondamentale del materialismo storico, che sconvolge ogni preesistente storiografia e teoria critica dell'economia politica. La ricerca perciò non è storica, anche se i presupposti sono storici (il costituirsi del sistema del presente), bensì sistematica, e questa è anche la condizione perché ciò che è chiamato *storia* (in senso umano-sociale) diventi in qualche misura intelligibile e significante», C. Luporini, *La logica specifica dell'oggetto specifico. Sulla discussione di Marx con Hegel*, in AA.VV., *Problemi teorici del marxismo*, "Critica Marxista", Editori Riuniti, Roma 1976, p.18.

²⁴ I. Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, The Merlin Press, London 1972, p. 73, trad. it. mia.

²⁵ «La storia diventa così un movimento che deve svolgersi bensì come processo nella realtà, ma che solo nella filosofia [...] raggiunge il suo vero compimento, il quale compimento, secondo la concezione hegeliana, è fin dall'inizio la sua meta immanente, l'in sé presente in esso fin dall'inizio», G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, trad. it. di R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960, p.756.

²⁶ Recentemente Tomba ha rilevato come la comprensione della storia sulla base della lotta fra le classi conduca ad una differente visione della temporalità, rispetto alla linearità tipica di un certo tipo di concezioni moderne. «A questa temporalità storica di una storia senza lotta di classe Marx contrappone la storiografia altrà delle lotte di classe con le loro temporalità sincopate», Tomba, *op.cit.*, p.120.

²⁷ Marx, *Critica alla filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 136.

sta specifica direzione, cioè che gli antagonismi del sistema sociale delineano delle tendenze, su un piano sia soggettivo che oggettivo.

È stato sostenuto che *Storia e coscienza di classe* sia una «ricostruzione del processo di formazione del soggetto storico: il proletario rivoluzionario»²⁸ e che il marxismo lukácsiano possa essere definito un «marxismo della soggettività»²⁹; è una prospettiva che mi sembra persuasiva e che rende ragione della peculiarità dell'interpretazione di Lukács del materialismo marxiano. La materia, per il filosofo ungherese, è in prima istanza la negatività reale dello sfruttamento del proletariato, che, in questo sistema, appare come oggetto di un processo produttivo che si nutre delle sue energie soggettive. Nell'universo capitalistico, «il valore e il denaro non si accrescono per partegenesi ideale, ma solo perché, in quanto lavoro morto, riescono a includere 'materialmente' dentro di sé, e a comandare dentro una particolare forma della messa al lavoro, quella alterità che è la forza-lavoro umana, 'appiccicata' ai lavoratori in carne ed ossa. [...] La totalità del capitale esiste solo nella misura in cui si costituisce uno specifico rapporto sociale di produzione, che non può essere dato per riprodotto meccanicamente dalla totalità stessa ma che anzi la 'apre', in una certa misura la 'rompe'»³⁰. Il movimento dialettico del capitale, in altri termini, si nutre della forza-lavoro che consuma, ma quest'ultima è una merce peculiare, che nell'atto del suo utilizzo produce plusvalore e contribuisce al moto di perpetuazione del proprio rapporto di sfruttamento. Ciò che alla coscienza borghese appare come svilupparsi indipendente di una crescente esigenza di produttività e di profitto, per la coscienza dei lavoratori è materiale deprivazione dei caratteri umani della propria attività.

Il proletariato, perciò, è in grado di porsi secondo Lukács come soggetto trainante di un cambiamento rivoluzionario, proprio perché collocato peculiarmente all'interno di questa totalità negativa; egli, infatti, è presente in essa sia come oggetto, in quanto merce costretta a vendersi al capitale perché sprossessata dei mezzi di produzione, che come soggetto, ossia come lavoro vivo e come coscienza, in grado quindi di portare alla luce le mediazioni celate nella sua imposta reificazione. In questo senso, si potrebbe sostenere, quel nuovo materialismo auspicato da Marx nelle Tesi diviene qualcosa di molto particolare, una filosofia della prassi che concepisce la materialità né come natura esterna spogliata dall'attività umana né come semplicemente oggetto poetico, risultato di un processo manipolativo esercitato dall'uomo, ma come nesso pratico e come negatività immanente al sistema stesso. La

²⁸ F. Cerutti, *Hegel Lukács Korsch. Sul significato emancipativo della dialettica nel marxismo critico*, "Quaderni piacentini", XI, 47, p.90.

²⁹ M. Löwy, *Lukács: un marxisme de la subjectivité révolutionnaire*, "Revue Nouvelles Fondations", n.3-4, partie 2, Dossier Intellectuelles et communisme, 2006.

³⁰ R. Bellofiore, *La farfalla e il vampiro. Sulla teoria marxiana del valore e della crisi*, "Alternative per il socialismo", 1, 2007, p. 5.

classe proletaria, come contraddizione intrinseca alla società capitalistica, è la materia dello sfruttamento e il soggetto della sua reversibilità. Lukács coglie, dunque, in questa maniera peculiare, i due poli della nozione di critica marxiana: la riappropriazione dell'origine umana e della genesi storica delle oggettivazioni sociali, intesa come auto-conoscenza del presente, e la dialettica della contraddizione reale.

3. Filosofia eutopia

Il contrasto fra il momento interpretativo e il momento trasformativo, che emerge dall'XI Tesi, è, come si è già accennato, concepito da Bloch nel senso di un ampliamento. Il pensiero filosofico, secondo la sua prospettiva, deve connotarsi di una specifica apertura, perché la verità non sia «soltanto un rapporto interno alla teoria, ma [...] in tutto e per tutto un rapporto teoria-prassi»³¹. Essa si realizza, per Bloch, come per Lukács, quando la riflessione si fa carico della logica della storia, nella sua razionalità non impersonale e nelle sue tendenze³². Questo, cioè l'interazione fra dimensione strutturale e dimensione diacronica, significa in prima istanza porsi il problema del presente, in una visione, affine a quella marxiana, in cui la teoria si configura come una «forza storica reale».

Su questo piano, tuttavia, si colloca una prima forma di distanza rispetto alla prospettiva del filosofo ungherese; in *Aktualität und Utopie*, la recensione di Bloch a *Storia e coscienza di classe*, si sostiene che «attualità e utopia non sono opposti, ma il momento attuale è finalmente l'unico tema dell'utopia, sempre che la si intenda come la costante aspirazione allo smascheramento delle ideologie, delle mitologie del cammino, come aspirazione alla tendenza che agisce tanto nel momento attuale quanto la unicità nascosta, l'adeguazione del processo»³³. Si assiste, dunque, ad una torsione rispetto alla prospettiva lukácsiana, poiché il rapporto teoria-prassi si innesta sulla comprensione genetica delle categorie e della oggettivazioni sociali, ed inerisce, quindi, alla

³¹ Bloch, *Trasformazione del mondo ovvero le "Undici tesi su Feuerbach" di Marx*, in Il principio speranza, cit., p. 316.

³² «[...] la filosofia blochiana vuol essere sia conoscenza intenzionale e anticipante del futuro, sia mediazione storico- materiale che impedisce a tale conoscenza di rimanere utopia astratta. La filosofia blochiana del futuro si precisa marxianamente come "scienza della tendenza", così come il materialismo storico-dialettico viene ricondotto nell'ambito della tensione utopica verso il futuro», G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976, pp. 9-10.

³³ E. Bloch, *Aktualität und utopie. Zu Lukács „Geschichte und Klassenbewusstsein" (1923)*, trad. it. di L. Boella, *Attualità e utopia. "Storia e coscienza di classe" di Lukács*, in AA.VV., *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-1924*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, p. 166.

storicità stessa del presente, come per Lukács, ma questo stesso presente ha un senso differente, ed in un certo senso temporalmente più ampio. Il marxismo, per Bloch, è «il nostro tempo appreso in pensieri³⁴, di un tempo che contemporaneamente *crea, eredita e realizza*»³⁵. Un pensare trasformativo è, dunque, un pensare dialettico, ma nel senso di una «dialettica pluritemporale e plurispaziale»³⁶, che modifica le nozioni sia di realtà che di storia. Esso, in questo senso, deve farsi carico della complessità materiale della realtà, con le sue ombre e le sue latenze, poiché è in questo modo che può risvegliare la sua energia attiva e modificatrice della realtà³⁷. Allora, il momento teorico deve incarnarsi in una sistematica aperta, «raffigurante il mondo come “parabola di lancio” invece che come cerchio», «che corrisponde, nella sua struttura, alla non chiusura della stessa realtà[...]»³⁸.

La costruzione di un sistema aperto non si basa su una mediazione semplice, ma sorge da una connessione peculiare che Bloch assimila al *montaggio*. In *Eredità di questo tempo*, che si presenta come una disamina quasi fenomenologica degli elementi progressivi e regressivi della società tedesca ai tempi della Repubblica di Weimar e dell'ascesa del nazismo e assume, come sua stessa costruzione metodologica, una movenza dialettica a molteplici livelli, Bloch delinea i tratti di un «montaggio senza sfruttamento», che «prende dei frammenti della superficie decomposta, senza però reinserirli in nuove totalità chiuse, bensì trasformandoli in particelle di un altro linguaggio, di altre informazioni, nella figura provvisoria di una realtà aperta»³⁹. Una conoscenza che non schiacci gli elementi frammentari o i residui è necessaria per aderire ad un presente che include, topologicamente, momenti non contemporanei, in parte regressivi, ma anche potenzialmente colmi, secondo Bloch, di energie rivoluzionarie. L'enfaticizzazione della singolarità avviene, tuttavia, all'interno di un orizzonte di connessione strutturale, che solo permette di determinare una tendenza materiale concreta, sulla base della quale realizzare una trasformazione effettiva delle condizioni dell'attualità. La mediazione fra il frammento e il sistema avviene, nella prospettiva blochiana, sulla base di

³⁴ Ripresa della notissima espressione dell'Introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2000, p.15).

³⁵ E. Bloch, *Karl Marx e l'umanità: di che cosa è fatta la speranza*, in *Il principio speranza*, III, cit., p. 1575, corsivo mio.

³⁶ «Contro il modello della dialettica fondato sulla contraddizione semplice, Bloch propone una “dialettica pluritemporale e plurispaziale”, che tenga conto di poliritmia e contrappunto», V. Morfino, *Sul non contemporaneo: Marx, Bloch, Althusser*, in AA.VV., *Tempora multa. Il governo del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 140.

³⁷ Su questo, cfr. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1982.

³⁸ Cunico *op.cit.*, p. 20.

³⁹ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (1935), trad. it. di L. Boella, *Eredità di questo tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 281. Su questo, cfr., L. Boella, *Ernst Bloch: Trame della speranza*, JacaBook, Milano 1987, in particolare p. 15ss.

una totalità che non è, come per Lukács, emancipativa perché compresente, ma è una totalità che deve realizzarsi, un *totum concreto utopico*⁴⁰.

[...] Il marxismo non sarebbe affatto una trasformazione nel senso vero se prima di essa e in essa non ci fosse un *prìus* teorico-pratico della *vera filosofia*. Della filosofia che con un lungo respiro, con piena eredità culturale, non da ultimo si intende di luce ultravioletta, cioè delle qualità della realtà che sono portatrici del futuro⁴¹.

Una filosofia che sia comprensione genetica, dunque, non è soltanto interpretazione solida delle mediazioni fra il presente e il passato, ma anche discernimento di ciò che, nel passato, può essere ancora attuale⁴². Per Bloch le *Tesi* «esprimono l'idea cruciale che la *realtà* (sociale) in quanto tale è “mutabile” (*veränderbar*), poiché la sua nozione completa non indica solo situazioni *date* o relazioni derivanti da un processo compiuto [...], ma implica anche già sempre l'oggettiva *possibilità di un futuro* o una novità (*novum*), cosa che né il materialismo classico né l'idealismo hanno mai ammesso»⁴³. L'idea di una teoria-prassi trasformativa dunque è, per Bloch, connessa ad una critica che si innesta sulla comprensione concreta del futuro, nella sua storicità. Questa dimensione temporale non appare come vagheggiamento astratto, bensì come possibilità reale e, in questo senso, ha una forza non solo teoretica, ma anche politica. La non astrattezza del *novum* è connessa al fatto che esso appare implicato dialetticamente nelle trame dell'attualità, nella forma di una negatività materiale che per Bloch, come per Lukács, è la miseria reale dei soggetti sfruttati⁴⁴. Così, nella prospettiva blochiana, Marx «vede non solo la miseria, al modo di tutti gli astratti uomini compassionevoli e anche degli astratti utopisti, bensì ciò che indigna nella miseria diventa ora

⁴⁰ Come sostiene Bodei, «il passaggio alla società senza classi potrà essenzialmente essere, per Lukács, il risultato della *collaborazione fra presente e futuro*, mentre per Bloch di quella fra *passato e futuro*», op.cit., p. 53.

⁴¹ Bloch, *Trasformazione del mondo ovvero le “Undici tesi su Feuerbach” di Marx*, in *Il principio speranza*, cit., p. 330.

⁴² «Non bisogna [...] dimenticare che nella storia circolano cose che non possono essere nuove in assoluto e il cui valore consiste proprio nel non essere e nel non agire come nuove», E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), trad.it. di S. Zecchi, *Thomas Münzer come teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 103.

⁴³ E. Balibar, *Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta Tesi di Marx su Feuerbach?*, “Noéma”, 6-1, 2015, p. 37.

⁴⁴ Sebbene, per Bloch, tale miseria si faccia erede, nel suo tentativo di riscatto, dell'indigenza di tutti gli oppressi di un divenire storico costruito sulla lotta fra dominanti e dominati. «Tutto ciò che esiste è ancora costruito intorno alla negazione, che lascia affamati. [...] La dialettica stessa, nel mondo costruito dagli uomini, è rapporto soggetto-oggetto, nient'altro; è soggettività da elaborare, che supera e tende sempre di nuovo a far scoppiare quell'oggettivazione che è per essa divenuta e l'oggettività. In fondo, è sempre il soggetto indigente, in quanto trova se stesso e il proprio lavoro non adeguatamente oggettivati, *colui che dà la spinta* alle contraddizioni che sorgono storicamente», E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (1949), trad. it. di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 536-537.

veramente qualcosa, cioè forza attiva dell'indignazione contro ciò che ne è la causa. Così la miseria, non appena in chiaro sulle sue cause, diventa essa stessa una *leva rivoluzionaria*⁴⁵. In questo senso, per Bloch, la contraddizione dialettica è una forza storica reale, che nello scoprire la propria archeologia genetica, schiude elementi aperti e non regressivi della non contemporaneità, divenendo energia attiva e soggettiva del cambiamento.

Nell'XI Tesi Lukács e Bloch vedono, in conclusione, l'indizio di una nuova impostazione teorica, critico-pratica, che sia differente dalla tradizionale idea di conoscenza. Differente nella misura in cui significa rapporto particolare con i tempi e con la storia, ma anche impostazione teorica che si fa carico di una negatività reale, concependo il momento contraddittorio come risultato di ben precise forze storiche e sociali. La radicalità dell'espressione marxiana, per cui non ci si può limitare ad interpretare il mondo, ma è necessario trasformarlo, risiede dunque, per questi autori, in questa particolare non astrattezza del pensiero.

⁴⁵ Bloch, *Karl Marx e l'umanità: di che cosa è fatta la speranza*, in *Il principio speranza*, III, cit., p. 1567, corsivo mio.

La teoria critica della società tra materialismo e utopia

Nicola Lorenzetti

Take note, ye prudent and pious souls,
Of the cross-currents in life
Which bring honor to the dead,
who lived in shame.

(E.L. Masters, *Spoon River Anthology*)

1. Rischiamento e natura

Durante l'esilio statunitense, Adorno e Horkheimer scrivono, in stretta collaborazione, un libro che ambisce a comprendere la barbarie in cui l'occidente capitalista sembra essere definitivamente precipitato. Non solo l'esperienza del nazionalsocialismo, ma anche quella degli apparentemente democratici "Statisticci Uniti", come Adorno apostrofava gli USA, li spinge alla stesura di un'opera tanto importante quanto fraintesa. La *Dialettica dell'illuminismo*¹ è infatti una autocritica della razionalità occidentale, come giustamente la definisce Stefano Petrucciani², dove con illuminismo si intende il continuo progredire del pensiero, in senso ampio, per come storicamente si è dato nella storia dell'occidente. Pur essendo l'opera dedicata alla comprensione delle peggiori esperienze del secolo breve, i due autori fanno infatti riferimento non solo alla Grecia antica, ma anche alle cosiddette società primitive, in quanto prime testimonianze del manifestarsi di pratiche volte alla comprensione e, si vedrà, al dominio, della natura ostile.

Il processo di *Aufklärung* ha, per i due studiosi, condotto l'umanità verso l'emancipazione dal timore nei confronti del caos e dei fenomeni naturali; seguendo lo stesso principio di razionalità si sarebbe poi giunti all'illuminismo storico, e da lì fino ai colossali progressi tecnici raggiunti nel '900. Da questi ultimi è possibile, però, ricavare un dato ulteriore: anziché mettere il pensiero razionale e la tecnica che vi si accompagna al servizio dell'uomo, il rischiamento si è sempre accompagnato al *dominio*, al persistere di una so-

¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente* (1947), trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

² S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma 1984.

cietà iniqua, che procede autonomamente e al di sopra di quelli che ne sono in effetti gli attori. L'illuminismo è divenuto una *seconda natura*, un eterno ripetersi dello sfruttamento dei dominanti sui dominati, anche se nella apparentemente neutra forma dello scambio di equivalenti. E proprio quest'ultimo è la chiave per comprendere l'intero progetto della *Dialettica*, e, senza il quale, si rischia di fraintenderla completamente.

L'intima struttura della razionalità occidentale si fonda per Adorno e Horkheimer sull'*identità*, cioè sulla possibilità di rendere identico ciò che identico non è: pensiero e pensato, concetto e natura, posti in contrasto nella dualità irriducibile di soggetto e oggetto. Ciò che però sta alla base del pensiero dell'identità, così come della contrapposizione tra soggetto e oggetto, è per i due filosofi una condizione tutta sociale, quella cioè di una comunità fondata sullo *scambio*: l'attribuzione di un valore a partire dal tempo di lavoro socialmente necessario nasconde, dietro l'apparenza dell'uguaglianza, lo sfruttamento e il comando dei molti da parte di pochi. Questa essenza "corporea" di sfruttamento, fonda e si lega al dominio sulla natura, esterna ed interna all'uomo, la cui presenza l'*Aufklärung* continuamente rimuove, proclamando la superiorità del momento astratto e razionale. "L'universalità delle idee, sviluppata dalla logica discorsiva, il dominio nella sfera del concetto, si eleva sulla base del dominio reale"³.

La dialettica dell'illuminismo si compone quindi di un momento emancipativo, che deve necessariamente tradursi in un tentativo di dominio della natura, finalizzato al superamento dell'ancestrale terrore suscitato dal caos e dall'incompreso, e di uno che la conduce però nuovamente a una legalità uniforme, di tipo secondo-naturale, dipendente dal fatto che l'emancipazione portava fin dall'inizio con sé la macchia di fondarsi sullo sfruttamento degli uomini da parte dei loro simili. Nel progetto di autocritica della ragione di stampo adorniano è allora contenuta la critica del rapporto uomo-natura fondato sul dominio, e così della falsa autosufficienza della quale il concetto si ammanta: quest'ultima si rivela infatti come ideologia necessaria ai dominatori per giustificare la loro posizione, raggiunta, in ultima analisi, con la violenza. Il dominio della natura dimentica invece che anche l'uomo è natura: questa, una volta soppressa, torna a presentarsi come un rimosso doloroso, cicatrice del rigido dualismo di soggetto e oggetto⁴. "L'estraniamento degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli

³ Horkheimer, Adorno, *op. cit.*, p. 22.

⁴ Dualismo in cui il secondo polo gode però di una "priorità" [*Vorrang*], dovuta al fatto che nessun soggetto può esistere senza un sostrato materiale, corporeo. Ciò avviene però soltanto nella inevitabile relazione con il soggetto che lo pensa, e senza il quale esso non esisterebbe (se non come forma astratta e, paradossalmente, soggettiva). Cfr. M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non-identico. Ragione, progresso, redenzione*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 173 ss.

uomini, anche quelli di ognuno con se stesso”⁵. La ricerca indirizzata verso ciò che il concetto sussume, ma che continua ad esistere e resistere nella forma del *non-identico*, ha in Adorno non solo la funzione di mettere l’accento sulla possibilità di una natura liberata dal dominio, ma anche (e soprattutto) quella di ricordare quali sono i rapporti sociali reificati che stanno alla base del pensiero dell’identità. La sua è insomma una “ascesa verso il materialismo”, come la definisce Lauro⁶, che ricerca, hegelianamente, un concreto che sta ben più in “alto” dell’astrazione che si genera all’interno della società dominata dallo scambio.

Riconoscimento del dominio esercitato dal concetto e della crudeltà dello sfruttamento che sostiene lo scambio di equivalenti, questi i punti cardine su cui Adorno non smetterà di lavorare, dagli anni ’40 sino alle opere della fine degli anni ’60. In queste ultime però, verrà maggiormente chiarito il senso del *materialismo* che si accompagna al progetto di autocritica della ragione. Ciò aiuta a rendere maggiormente chiari anche i, rari, passaggi riguardanti l’utopia presenti nel libro scritto a quattro mani con Horkheimer.

2. Il materialismo di Adorno

A differenza di come alcuni interpreti, specialmente italiani⁷, hanno letto la *Dialettica dell’illuminismo*, essa non dovrebbe essere intesa come un manifesto contro la tecnica. Non vi si auspica, cioè, un romantico “ritorno alla natura”, che si trasformerebbe immediatamente nell’utopia di reazionari prigionieri della società di massa: per Adorno il problema “non è la tecnica, ma il suo intreccio con i rapporti sociali, di cui è prigioniera”. Cercheremo allora di fare chiarezza sul peculiare materialismo di Adorno, capace di muoversi tra critica della conoscenza e critica della società e in grado di gettare luce sull’idea, assente-presente nel teorico critico francofortese, di utopia.

All’interno dei volumi che raccolgono le belle lezioni tenute da Adorno all’Università di Francoforte tra il 1962 e il 1963 e intitolate *Terminologia filosofica*, si può trovare una chiara e interessante spiegazione di che cosa *ma-*

⁵ Horkheimer, Adorno, *op. cit.*, p. 35.

⁶ P. Lauro, *Adorno, l’ascesa verso il materialismo*, in «Intrasformazione. Rivista di storia delle idee» 4/1, 2015, pp. 107-113.

⁷ Ci si riferisce soprattutto a G. Della Volpe e L. Colletti che, nel momento in cui il libro venne tradotto in italiano, non risparmiarono stroncature e forti critiche. Si veda, per una ricca ricostruzione delle alterne vicende degli scritti adorniani in Italia, R. D’Alessandro, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, Manifestolibri, Roma 2003, in particolare pp. 116 ss.

⁸ T.W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* (1968), trad. it. di A. Marietti Solmi, *Tardo capitalismo o società industriale?*, in Idem, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, p. 322.

terialismo significhi, almeno in una prima accezione, all'interno della cornice teorica adorniana.

Il binomio spiritualismo-materialismo è proposto assieme ad altre coppie come idealismo- realismo o razionalismo-empirismo, le cui interne opposizioni vengono da Adorno dissolte con rigore teorico unito a rara profondità intellettuale; egli mostra infatti la necessità della mediazione che esiste tra i due pretesi opposti "poli", il suo passare per entrambi gli estremi senza perdere neanche un po' di determinatezza, sciogliendoli infine nella logica stessa del concetto, che conduce a superare ladicotomia.

Torneranno all'attenzione anche le tematiche emerse ne *L'attualità della filosofia*⁹ e poi nella *Dialettica dell'illuminismo*, cioè quelle dello "scarto" e del marginale come rappresentanti del materiale e del corporeo, che resiste al processo con cui il pensiero tenta di sussumerlo. Tali considerazioni emergono però soltanto in seguito all'esigenza dello svolgimento della mediazione, che mostra come ogni concetto passi per il suo opposto: e in questo Adorno rimane certamente un buon discepolo di Hegel.

Il materialismo sarebbe la filosofia che accoglie il sé la coscienza non decurtata, non sublimata della morte; la filosofia, si potrebbe dire, che vieta di dare espressione alla speranza, e che forse proprio in questo divieto vede l'ultimo rifugio dellasperanza¹⁰.

Dalla fine della lezione dell'8 Gennaio 1963, Adorno introduce la trattazione del materialismo, che si protrarrà, passando in rassegna l'intera storia della filosofia, per una decina di lezioni. Pur con le dovute e rilevanti differenziazioni, egli intende evidenziare un tratto comune a ogni materialismo, che coincide proprio con quel rifiuto di distogliere lo sguardo davanti al dolore di cui si è detto, e che Adorno definisce "aroma materialistico"¹¹ per richiamare il suo valore corporeo, sensoriale e fisiologico. Questo non sollevarsi al di sopra della miseria (ma neanche al di sopra del piacere), rimane un tratto caratteristico della filosofia di Adorno in ogni sua declinazione. È in questo senso che il materialismo può essere considerato dal francofortese un "correttivo", una critica dello stesso pensiero filosofico e del suo "rimosso", la natura. Il materialismo ricorda al concetto la suagenesi.

In questa funzione di "portavoce degli oppressi della natura"¹² il materialismo è avvicicabile all'arte, quell'arte che per Adorno ha infatti il compito di esprimere una realtà dissonante e frammentaria. Nell'esplicare questo nesso,

⁹ Idem, *Aktualität der Philosophie* (1973), trad. it. di M. Farina, *L'attualità della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Si tratta della prolusione tenuta da Adorno nel 1931 all'Università di Francoforte.

¹⁰ Idem, *Philosophische Terminologie* (1973), trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2010, p. 378.

¹¹ *Ivi*, p. 367.

¹² *Ivi*, p. 380.

Adorno cita un autore e grande intellettuale che egli certo non amò, la cui amicizia con Benjamin cercò di dissuadere in più occasioni, ma che questa volta viene preso a esempio di arte materialistica. *Gegen Verführung*, composta da Bertolt Brecht nel 1918, ben rappresenta in effetti quanto sino ad ora si è cercato di esprimere riguardo l'elemento di "protesta" del materialismo di Adorno. Si riporta qui la stessa ultima strofa citata da Adorno durante la lezione:

Laßt euch nicht verführen! Zu Fron und Ausgezehr!
Was kann euch Angst noch rühren? Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher¹³.

Parlando di Democrito e Leucippo, Adorno presenta poi la tendenza al determinismo della filosofie materialistiche. In effetti, legando il frammento alla naturalità, si rischia di riproporre una "liberazione" dalla coazione della dialettica dell'illuminismo per tornare alla coazione originaria, cioè quella della natura ostile e caotica. In realtà, e qui c'è di nuovo un ritorno delle tematiche degli anni '20 e '30, l'identificazione della storia con la natura (seconda) e la successiva opposizione della natura (prima) alla storia, hanno funzione critica. Vorrebbero essere un passo in direzione del superamento di quella condizione di costrizione che la natura è, cioè un passo verso il "regno della libertà", e non l'ultima parola del materialismo su una qualche astorica "verità".

Il materialismo volgare, metafisico, cioè quello che pone come principio (cioè una categoria astratta) la materia (che vorrebbe richiamare ciò che è opposto all'astrazione), è ovviamente l'altra faccia dell'idealismo, in quanto sviluppo di una categoria posta dal soggetto. Il tentativo di Adorno è proprio quello di distruggere alla base ogni "filosofia del principio", ogni sistema teorico che va in cerca di una verità residuale, che rimane dopo aver tolto tutto il resto.

La ricerca dell'unità e poi del principio è, però, propria della stessa filosofia; essa è infatti, in quanto ragione, l'omogeneità del generale contro la multiformità del particolare, la comprensione contro il caos, la legge contro la natura. Un certo "momento antifilosofico"¹⁴ è allora caratteristico di ogni filosofia critica, e in particolare di quella marxiana: una autocritica delle categorie, che ne rintracci l'origine senza ipostatizzare un principio e, al tempo stesso, considerando soltanto gli uomini e i loro processi sociali come attori in questo processo.

Il carattere "antisistemico" che Adorno attribuirà alla sua Dialettica negativa è riscontrato già in Marx, il quale, seguendo un materialismo non

¹³ B. Brecht, *Gegen Verführung*, in Idem, *Poesie politiche*, Einaudi, Torino 2014, p. 106.

¹⁴ Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 450.

metafisico, che si oppone al dominio e all'autosufficienza dello spirito, non può "per principio" costruire un sistema in senso stretto.

Il sistema filosofico non può ammettere la divergenza fra una materia da ordinarsi e un principio ordinatore. Poiché in questo caso il momento materiale, questa realtà che deve essere ordinata e che segue dallo stesso principio, in certo modo gli sfuggirebbe e contraddirebbe alla pretesa sistematica¹⁵.

Si vede poi come la critica alla filosofia del principio rimandi direttamente ad Hegel, del cui sistema Adorno mostra una certa compatibilità con quello marxiano presente nel Capitale. Marx applicherebbe quello che Adorno riporta come un motivo hegeliano, cioè l'impiego della dialettica per appropriarsi della forza dell'avversario e utilizzarla contro di lui¹⁶: la messa a confronto, cioè, della società borghese con il suo stesso concetto.

Il materialismo di Adorno incorpora la categoria hegeliana di mediazione, evitando le secche dell'ipostasi di una base inconcussa e mettendo, tuttavia, al centro la società.

Il materialismo non deve essere necessariamente empiristico; al contrario, il materialismo di Marx comprende delle categorie come quella di sistema, di processo complessivo, che corrisponde al concetto hegeliano della totalità [...] Ma il materialismo non è neanche realistico; non ritiene che la realtà si identifichi con il fatto immediato, ma la considera come intrinsecamente mediata, come mediata dalla società¹⁷.

La "materia" non è quindi un fondamento, come si è detto, ma ciò che consente, in quanto non-identico, di "passare a contropelo" il pensiero dell'identità, dal quale tuttavia non si prescinde. È lo spunto critico, il negativo da assumere come correttivo di fronte a una società che tende all'autodistruzione¹⁸. Di conseguenza, in essa si trova racchiusa tutta la barbarie della società capitalistica, in quanto il materialismo è capace di mostrare la contemporanea verità e falsità dello scambio di equivalenti, e in ultima analisi lo sfruttamento che lo sostanzia. È la filosofia che realmente tenta di penetrare nel contenuto, senza preformarlo nell'opposizione di soggetto e oggetto, ma lasciando invece che esso parli anche attraverso la violenza inflittagli dal pensiero che tende a rendere tutto identico a se stesso. Un simile compito non può che spettare però a quella stessa razionalità di cui si è svolta la critica¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, p. 458. Alla stessa pagina il sistema marxiano è definito "ironico e incompleto", nel senso di messa in discussione dell'autonomia dello spirito e del suo porsi come fondamento del reale.

¹⁶ *Ivi*, p. 455.

¹⁷ *Ivi*, p. 473.

¹⁸ Perciò la funzione che il materialismo ha da svolgere è nulla più che quella di un correttivo del pensiero dell'identità. È una posizione da assumere in seconda riflessione, per fare ritornare in sé una ragione sfrenata e abbandonata a se stessa" (Lauro, art. cit., p. 113).

¹⁹ "Ma se l'illuminismo ha ragione contro ogni ipostasi dell'utopia e proclama impassibile il dominio come scissione, la frattura tra soggetto e oggetto, che esso vieta di colmare,

Il balenare della trascendenza deriva al materiale, a ciò che sta in basso, proprio dal suo essere pura immanenza. Dall'assenza di speranza di una società che riproduce se stessa soltanto grazie all'aumento della disuguaglianza, è possibile, negativamente, ottenere l'immagine di una società finalmente parte della storia: in essa il progresso tecnico, non più asservito al profitto, è finalmente orientato verso il superamento dell'indigenza, e così proiettato oltre il mero bisogno. Il compimento del materialismo sarebbe cioè la sua fine, ovvero la liberazione, seppure parziale, dalla crudeltà dei bisogni materiali in direzione dello spirito²⁰. Solo nel non-identico è racchiusa la possibilità concreta di una razionalità finalmente razionale.

È anche da un altro punto di vista che il materialismo si configura come prospettiva rivolta verso il fuori, e in certo senso come prospettiva utopica. Per Adorno la società capitalistica è animata da una particolare astrazione, quella cioè dell'identità di ogni lavoro nella forma di tempo di lavoro socialmente necessario. Questa, in quanto astrazione reale²¹, genera l'autonomizzarsi del processo sociale dagli uomini che lo animano, e così il procedere della storia come dinamica cieca, che riproduce continuamente dominio e disuguaglianza. Il ritorno al concreto consente per il teorico critico lo schiudersi di orizzonti realmente diversi rispetto a ciò che è dato, evitando la naturalizzazione di scenari tutt'altro che eterni. Comprendere le dinamiche di astrazione tipiche dello scambio di equivalenti è dunque propedeutico alla costruzione di un'alternativa, anche politica, fondata sulle possibilità concrete che possono essere colte in quella totalità antagonistica che è la società capitalistica.

Il materialismo di Adorno punta esattamente alla soppressione dell'eterno circolo di sofferenza che la storia è stata sino ad ora, denunciando i peculiari rapporti sociali di sfruttamento che sono responsabili di una tale dinamica-statica astratta: così facendo, il suo intento è quello di aprire alla possibilità di superamento di ciò che è ancora preistoria, e questo non può che essere fatto occupandosi finalmente del concreto. Materialistica è, quindi, la filosofia capace di vedere la storia come un cumulo di rovine: come l'angelo di Benjamin però, essa non è in grado di scorgere ciò che sarà dopo, almeno sinché persisteranno le condizioni per l'accrescersi delle macerie.

diventa l'index della falsità propria e della verità" (Adorno, Horkheimer, op. cit., p. 47).

²⁰ Cfr. Maurizi, op. cit., pp. 187 ss.

²¹ Da intendere nel senso di astrazione sociale generata dal concreto agire degli uomini, divenire astratto (quindi separato) di un processo attraverso determinati comportamenti umani. È merito di Alfred Sohn-Rethel quello di aver introdotto nel dibattito marxista la categoria di astrazione reale, a parere di chi scrive fondamentale anche per la comprensione della teoria adorniana della società. Cfr. R. Bellofiore, *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macro-monetaria della produzione capitalistica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 79, n. 5.

3. *Utopia è critica*

Come è noto, Adorno non è mai stato un pensatore dell'utopia, così come non lo è stato della rassegnazione. Tuttavia, sono molti i luoghi delle sue opere in cui è possibile trovare riferimenti alla società emancipata o alla fine della preistoria; di più, sembra che tali elementi siano in qualche modo il sottotesto della sua intera produzione. A parere di chi scrive, è in effetti la trasformazione della società ciò a cui tende tutto l'impianto della teoria critica. Su quest'ultimo punto torneremo più avanti, mentre ora cercheremo di comprendere le ragioni che conducono Adorno a considerare "illegittima" la domanda riguardo "il fine della società emancipata"²².

In Aldous Huxley e l'utopia, contenuto in *Prismi*, Adorno svolge una critica del celebre affresco, profondamente distopico, che Huxley offrì di una società ormai orientata verso una razionalità tecnica sempre più pervasiva. Nel romanzo non è difficile trovare una forte critica, da parte dell'autore, nei confronti delle tendenze che portano la società verso il modello dell'efficienza, che comporterebbero un impoverimento nel lato "spirituale" dell'uomo. Ne *Il mondo nuovo* Adorno legge la denuncia di un modello di progresso, fondato sulla soddisfazione dei bisogni e su uno sviluppo lineare della tecnica come mezzo per farlo, abbinata all'opposta indicazione dell'autore verso una qualche forma di "elevazione culturale", capace di sollevarsi, in certo senso, dalla bassezza del mero bisogno. Il nerbo della critica che il filosofo francofortese muove ad Huxley consiste nella eccessiva separazione, che il primo rimprovera al secondo, tra spiritualità ed esistenza, processo produttivo della società e coscienza.

Però, poiché ogni spirito presuppone per definizione il processo vitale reale della società, specialmente la divisione del lavoro, poiché la spiritualità sta in rapporto con l'esistenza come con la propria attuazione ed è implicitamente anche un'indicazione impartita alla prassi, porre in rapporto di opposizione incondizionata ed atemporale lo spirito e i bisogni materiali significa perpetuare ideologicamente la situazione di divisione del lavoro e di lacerazione. Nulla di spirituale, neanche il sogno più irrealista di evasione dal mondo fu mai concepito che non comprendesse oggettivamente nel suo contenuto la modificazione della realtà materiale. [...] L'ignominia di oggi non sta nella preponderanza della cosiddetta cultura materiale sulla spirituale [...] Piuttosto è da mettere sotto accusa la separazione socialmente imposta della coscienza dalla sua attuazione sociale, nella quale dovrebbe avere la sua sostanza²³.

Pensiero ed essere, compreso quel pensiero che vorrebbe elevarsi oltre, immaginando mondi altri (migliori o peggiori che siano), risultano inevita-

²² Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 184.

²³ Idem, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (1955), trad. it. di E. Zolla, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018, pp. 96-97.

bilmente intrecciati. C'è però da anteporre alla sfera del bisogno quella della produzione, ponendo, seppur senza ipostasi, i rapporti sociali prima della coscienza. Allo stesso modo, la tecnica non è in sé problematica, ma lo diventa nella misura in cui vive in rapporti sociali che la asserviscono al profitto: il trascurare questo elemento conduce infatti Huxley a criticare un presunto soggetto complessivo e privo di antagonismi, dal quale tenta di separarsi ricadendo nell'irrazionalismo. Materialistico è per Adorno anche il ricondurre alla società, e il collocare temporalmente, le rappresentazioni che gli uomini producono su ipotetiche società altre, riconducendo cioè il "mondo dello spirito" alle ben più complesse modalità con le quali gli uomini vivono, si aggregano e immaginano, in un determinato luogo e tempo.

Huxley, rimanendo impigliato nella statica che caratterizza il suo presente (che è quello caratterizzato dall'avvento di ciò che Adorno chiamò tardo-capitalismo, sorto dalle ceneri del capitalismo "liberale", della concorrenza, ormai scomparso) e separando nettamente natura e spirito, lavora paradossalmente contro l'utopia, in quanto accetta come eterno l'orizzonte di quella stessa società contro cui pure vorrebbe scagliarsi; egli accetta cioè la non-scelta, sottrarsi alla quale Adorno considera l'unica possibilità, vedremo, di pensare nel modo della speranza.

Pensare l'utopia non è d'altra parte possibile, come si è già detto, neanche allontanandosi del tutto dall'essere, rifiutando cioè, astrattamente, di pensare in maniera socialmente determinata, producendo un inservibile dover-essere. Il concetto di utopia che emerge nei testi adorniani non può quindi che essere caratterizzato che come "negazione immanente e determinata dell'esistente"²⁴: essa non è un "totalmente altro", bensì la negazione determinata, dunque non assoluta, di una realtà contraddittoria, nella cui monoliticità è sempre possibile rinvenire delle linee di frattura.

La logica propria della società dove il principio di scambio domina incontrastato, la società capitalistica, è per Adorno la dialettica: lo stesso spirito hegeliano è per il pensatore francofortese la traduzione del lavoro sociale, ciò che consente, concretamente, alla società di riprodursi nell'apparente appiannamento di ogni differenza²⁵. Si capisce dunque come, per Adorno, esista un nesso forte tra oggettività sociale e forma pensiero.

La dialettica negativa resta una "ontologia dello stato falso [die Ontologie des falschen Zustandes]"²⁶, tuttavia conduce oltre se stessa nel momento in cui non pone come definitivo, ma anzi in condizione di essere modificato, quello stato di cose che l'ha condotta ad assumere la sua attuale configura-

²⁴ Maurizi, op. cit., p. 83.

²⁵ T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, trad. it. di F. Serra, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 55 ss.

²⁶ Idem, *Negative Dialektik* (1966), trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 12. Utilizzo però, per Zustand, la vecchia traduzione di Donolo, anziché quella di Lauro, che traduce invece con "condizione").

zione²⁷. È proprio la negazione determinata che la conduce a non rinnegare il reale ma neanche a renderlo eterno, profilando anzi quelle che sono possibilità concrete, emergenti da una specifica situazione: gli antagonismi di una realtà profondamente contraddittoria prospettano infatti già, attraverso le lenti della teoria critica, alcune possibili linee di fuga. La logica dell'identità, e in ultima analisi la dialettica, contiene per Adorno la capacità di revisione razionale della razionalità, cioè la capacità di farsi autocritica. Ciò avviene nel momento in cui lo sguardo è capace di soffermarsi sul dolore, sulla sofferenza e sullo scarto: nel non-identico mutilato dal pensiero legato al dominio, sta un potenziale trasformativo ed utopico.

Ciò non significa però che nel non-identico, nel frammento, stia già tutta la verità: esso anzi ci si presenta come tale in quanto deformato dalla logica dell'identità. Solo negativamente questi "residui"²⁸ rimandano alla vera conciliazione, ancora da venire. Utopia e materialismo si congiungono quindi sì, quando, mediante l'autocritica della ragione, si giunge a cogliere ciò che la dialettica dell'illuminismo ha cercato di sopraffare e che porta il segno di tale violenza, ma comunque all'interno di un impianto teorico di stampo marxiano, che fa uso del concetto di totalità e che non smette di porsi come immanente alla società. Ciò che si sottrae al processo di *Aufklärung* è rilevante perché in esso si sedimentano le tracce della violenza sociale e dello sfruttamento che sostanzia la società, ma non rappresenta di per sé un' "alternativa".

6L'utopia, se rettamente intesa, gode inoltre di un'ulteriore giustificazione teorica nella cornice del pensiero adorniano. Essa, infatti, è certamente falsa nella misura in cui, prescindendo parzialmente dallo stato di cose attuale, si orienta verso un non-ancora che risulta in qualche modo socialmente "infondato"; d'altra parte, la stessa società capitalistica è falsa, è un "tutto falso", una contraddizione continua mascherata da "scambio equo". Il rifiuto di un tale stato di cose, di una simile realtà materiale, è falso, in quanto essa esiste e determina il pensiero, ma è vero nella misura in cui funge da correttivo e denuncia nei confronti di qualcosa che è comunque menzogna. Fondamentale è quindi ancora una volta il non credere eterno il dominio del materialismo: esso spinge infatti in Adorno verso la sua stessa soppressione, verso la fine di una società in cui il mondo spirituale resta epifenomeno di una riproduzione sociale incosciente e priva di storia.

²⁷ "È insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in se stessa, come se fosse totale; questa è la sua figura di speranza" (*Ivi*, p. 364).

²⁸ Interessante a riguardo è la recensione di Adorno al libro *Tracce* di Ernst Bloch, contenuta in T.W. Adorno, *Noten zur Literatur II* (1961), trad. it. di E. De Angelis et al., *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 220-237.

Eredità illuministe

Critica della ragione scientifica in Canguilhem, Horkheimer e Adorno

Raffaele Grandoni

La filosofia è la cosa più seriaditutte,
ma non lo è poi nemmeno tanto.

(T. W. Adorno, 1966)

Nell'Aprile del 1984, pochi mesi prima della sua morte, Michel Foucault affidò alla «Revue de métaphysique et de morale» il proprio contributo per un numero dedicato al suo “vecchio maestro”¹, Georges Canguilhem². Il testo, in realtà, è una revisione della prefazione all'edizione americana de *Il normale e il patologico* del 1978, ma costituisce, insieme ad altri brevi interventi³, uno dei luoghi principali in cui Foucault si confronta con la domanda: “che cos'è l'*Aufklärung*?”. Ai suoi occhi, tale questione rappresenta il momento storico in cui la filosofia moderna ha messo al cuore della sua stessa costituzione l'interrogativo «circa la sua forma presente ed il rapporto al suo contesto»⁴, non semplicemente chiedendosi quale fosse il condizionamento che la propria epoca esercitava su di lei, ma soprattutto problematizzando la propria attività discorsiva, interrogando l'attualità come un evento di cui rivelare il senso e in cui trovare il proprio senso – tanto che la filosofia moderna potrebbe essere definita, per Foucault, come il tentativo di trovare risposta a questa domanda tanto imprudentemente lanciata⁵.

¹ «La vie: l'expérience et la science», est sans doute l'un des plus importants et des plus pertinents commentaires qui aient été consacrés à la pensée de celui que, dans la conversation, Foucault appelait à l'occasion, sans ironie aucune, et alors qu'il était avare de ce type d'épanchement, “notre vieux maître”, P. Macherey, “Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault”, *La philosophie au sens large*, [https://philolarge.hypotheses.org/1750 Data ultima consultazione 20 Aprile 2018].

² M. Foucault, *La vie: l'expérience et la science* (1985), trad. it. di S. Loriga, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in A. Pandolfi (a cura di), *Archivio Foucault*, vol. 3, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 318-329.

³ Cfr. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* (1978), in «Bulletin de la société française de philosophie», 84-2, Aprile-Giugno 1990; *Idem*, *What is Enlightenment?* (1984), trad. it. *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault*, vol. 3, cit., pp. 217-232.

⁴ Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, cit., p. 319.

⁵ «Da Hegel a Horkheimer o a Habermas, passando per Nietzsche o Max Weber, non vi è una sola filosofia che non abbia dovuto confrontarsi, direttamente o indirettamente, con questa domanda: in che cosa consiste, dunque, questo evento che chiamiamo *Aufklärung*

La questione ha assunto forme diverse nelle varie tradizioni del pensiero europeo: nella filosofia tedesca, essa ha trovato il suo luogo in una riflessione storica e politica sulla società, mentre in quella francese ha preso corpo nella storia delle scienze. Più specificamente, Foucault propone un parallelo tra l'epistemologia francese – una corrente difficilmente determinabile che raccoglie autori come Bachelard, Cavaillès, Koyré e Canguilhem⁶ – e la scuola di Francoforte sulla base della comune critica ad una razionalità che si pretende universale, unica e sovrana e del comune tentativo di mostrarne la contingenza, la parzialità, il divenire storico e, soprattutto, i dogmatismi. A partire da questa suggestione foucaultiana, ci proponiamo qui di mostrare come questi tratti siano presenti tanto nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, sulla cui critica alla razionalità occidentale sono già state scritte molte pagine, quanto nella filosofia e nella storia delle scienze di Canguilhem, sicuramente meno nota sotto questa prospettiva.

1. *Finalità tradite*

Sembrirebbe quasi ovvio affermare che Adorno e Horkheimer, con la loro *Dialettica dell'illuminismo*, rilancino la domanda sull'*Aufklärung*. Lo è forse di meno sostenere che con ciò non va intesa tanto un'indagine, sicuramente presente, sugli elementi caratterizzanti il pensiero illuministico, quanto la riproposizione di un «*ethos* filosofico che potrebbe essere caratterizzato come critica permanente del nostro essere storico»⁷. Cercheremo quindi di mostrare, restituendo nei suoi caratteri essenziali ciò che l'illuminismo rappresenta per i due autori, non solo come questo atteggiamento sia presente, ma che esso derivi proprio dall'assunzione, attraverso una critica immanente, del *telos* stesso che anima l'*Aufklärung*.

Come viene chiarito fin dalle prime righe dell'opera, Adorno e Horkheimer non circoscrivono l'*Aufklärung* a quel movimento filosofico comunemente collocato tra gli ultimi decenni del XVII e la fine del XVIII secolo; piuttosto, essi intendono l'illuminismo «nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso»⁸, coincidente in ultima analisi con il pensiero borghese.

e che ha determinato, almeno in parte, ciò che siamo, ciò che pensiamo e ciò che facciamo oggi?», Idem, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 217.

⁶ Tra i vari contributi sul tema, fondamentale è D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Maspero, Paris 1972. Vd. anche H. Schmidgen, P. Schöttler, J.-F. Braunstein (a cura di), *Epistemology and history: From Bachelard and Canguilhem to today's history of science*, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, Berlin 2012; AA. VV., *L'epistemologia francese e il problema del "trascendentale storico"*, Quodlibet, Macerata «Discipline filosofiche», 2006, XVI anno, n. 2.

⁷ Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 226.

⁸ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 11.

«La *Aufklärung* – sintetizza Petrucciani – è, per loro, la traduzione sul piano intellettuale del progrediente dominio sulla natura da un lato, dell'acrescente demitizzazione e razionalizzazione delle credenze e dei comportamenti dall'altro. È la coerente apologia di questo processo, culminante nella tesi per cui la ragione scientifica, dominante la natura, è l'unico mezzo capace di emancipare gli uomini dall'errore e dalla servitù»⁹.

Cerchiamo quindi di esplicitare, per quanto possibile, gli elementi richiamati in questo passo. Il pensiero illuminista, al fine di liberare l'uomo dalla paura e dall'ignoranza, si propone innanzitutto come una critica del mito, della superstizione e di tutti quegli elementi irrazionali posti come radicalmente altri rispetto alla ragione, la causa dei quali non sarebbe altro che «la proiezione del soggettivo nella natura»¹⁰. Eppure, la stessa proiezione di questi elementi al di là della ragione si rivela essere un mito: è infatti solo perché è insito in lei, come tentativo teoretico di spiegare l'origine dei fenomeni naturali o sociali, che il mito può essere fissato dalla ragione come propria alterità.

Ciononostante, contro l'irrazionalità del pensiero mitico l'illuminismo propugna una razionalità analitica, quella della scienza moderna, che permette di dominare la materia al di là di qualsiasi ricorso a forze superiori ed occulte. Piuttosto che immedesimandosi con la natura sulla quale cerca di agire, al modo della magia, la scienza se ne distacca per assumerla come pura oggettività; in questo modo, però, «gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano»¹¹. Per gli autori è proprio nella capacità di manipolare i processi naturali che si rivela il fondo, sempre celato, sul quale si staglia l'illuminismo: «nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio»¹². Il privilegio attribuito, da Bacone in poi, alle scienze naturali e al loro metodo indica in fondo che il carattere fondamentale della ragione illuminista è la strumentalità e che il suo fine è il dominio della natura.

L'idea fondamentale dell'opera di Horkheimer e Adorno è che la genealogia del pensiero illuministico coincida con quella della costituzione della coscienza e dell'individuo borghese, ossia «con la società borghese nel suo complesso»¹³. Come tentano di dimostrare l'analisi dell'*Odisea* e i vari rimandi agli studi etno-antropologici delle civiltà primitive, il processo di costituzione della soggettività borghese trova le sue origini nella divisione

⁹ S. Petrucciani, *Ragione e dominio. Lautocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno editrice, Roma 1984, p. 38.

¹⁰ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 14.

¹¹ *Ivi*, p. 17; «Al posto dell'adesione organica all'altro, del mimetismo propriamente detto, la civiltà ha introdotto dapprima, nella fase magica, l'uso regolato della mimesi, e poi, nella fase storica, la prassi razionale, il lavoro», *ivi*, p. 195.

¹² *Ivi*, p. 17.

¹³ *Ivi*, p. 6.

primordiale del lavoro mentale da quello fisico, quindi ben prima della rivoluzione industriale a cui si è soliti ricondurre la nascita della borghesia. Questa divisione sociale, sostengono gli autori, determina una distinzione tra soggetti dominanti e soggetti dominati¹⁴, dove i primi assumono il compito di garantire l'ordine normativo che regola il ricambio organico uomo-natura, mentre ai secondi è affidata non solo la riproduzione della loro vita attraverso il lavoro, ma anche della vita dei dominanti per mezzo del pluslavoro e, di conseguenza, la riproduzione dello stesso dominio sociale¹⁵. Il meccanismo all'opera in questa dinamica è la «originaria traslazione della dipendenza dell'uomo dalla natura in dipendenza infrasociale di alcuni uomini da altri uomini, e di ogni singolo dal tutto sociale»¹⁶, sulla quale si fonda quel feticismo che attribuisce alla struttura sociale un carattere quasi-naturale e la pone, perciò, fuori dalla portata di una possibile azione trasformatrice da parte dei soggetti dominati.

Ora, a partire da questa breve sintesi dei tratti essenziali del pensiero illuministico, cercheremo di mostrare essi trovino piena espressione nella scienza positivista e come questa costituisca il tradimento delle pretese fondamentali dell'illuminismo stesso.

Bisogna notare, innanzitutto, che la critica mossa alla scienza si fonda, da un lato, sull'accusa al suo procedimento astrattivo che, matematizzandola, uccide una realtà in continuo divenire; dall'altro, sulla coscienza del suo carattere essenzialmente strumentale e del condizionamento che il sociale esercita su di essa. La critica vera e propria, però, si rivolge contro l'estraneazione e il senso di impotenza che una simile scienza produce nell'uomo. Infatti, il suo procedimento astrattivo, classificatorio e schematizzante separa completamente il soggetto dall'oggetto creando un ordine immutabile e intemporale, insensibile alle differenze qualitative che compongono la natura, costringendo così il soggetto all'interno di una realtà, ridotta a ciò che esiste di fatto¹⁷, che è l'eterna ripetizione di se stessa e sulla quale un'azione trasformatrice non ha alcuna possibilità.

Ciononostante, questa critica non mira a negare il valore conoscitivo della scienza, quanto piuttosto a negarne la forma che ha assunto nella modernità. La scienza, in quanto fondata sul dominio della natura, non può essere assolutizzata nel suo stato attuale: il suo sapere si trova sempre all'interno di uno stadio determinato della produzione sociale che determina il grado di mediazione tra soggetto e oggetto – mediazione costituita tanto dagli strumenti tecnici quanto dall'apparato categoriale con cui i soggetti fanno esperienza del mondo. La prassi sociale definisce, cioè, sia i limiti che la validità del sapere scientifico moderno. Al contrario, la pretesa di assolutizzare i risultati

¹⁴ *Ivi*, pp. 28-29.

¹⁵ Petrucciani, *op. cit.*, p. 210.

¹⁶ *Ivi*, p. 212.

¹⁷ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 35.

della scienza moderna è propria della struttura della coscienza borghese che, in quanto autonoma, separata dalla natura e a pretesa universale, non riconosce l'attività scientifica come un momento della prassi sociale, ma la intende ideologicamente come un'attività di libera conoscenza¹⁸.

La teoria critica, dal suo canto, si prefigge di mostrare il condizionamento sociale e la parzialità teoretica della scienza moderna, in quanto funzione particolare del dominio della natura, rivendicando così una realtà sempre più ricca e complessa rispetto alle conoscenze limitate che gli uomini costruiscono per padroneggiarla. La critica alla ragione illuminista potrebbe essere definita come una autoriflessione della scienza: non come un pensiero ad essa alternativo, ma come una sua critica immanente. Proponendosi come un'indagine critica sui nessi sociali che fondano e legittimano l'attività scientifica moderna – nessi che questa considera come quasi naturali e, perciò, esenti da un'indagine critica – l'opera di Horkheimer e Adorno vuole essere più scientifica della scienza stessa. La finalità di questa autoriflessione della scienza non è però semplicemente epistemologica. Essa intende, attraverso l'analisi dell'apparato tecnico-scientifico proprio della forma assunta dal capitalismo nella società contemporanea, condurre alla critica immanente della stessa ragione moderna al fine di riscattarne l'intento emancipatorio.

Per gli autori della *Dialettica*, il pensiero illuminista ha affidato al crescente dominio sulla natura il compito di emancipare l'essere umano dai vincoli naturali. Tuttavia, il XX secolo ha visto crollare la fede in questo progetto, quando il compimento della ragione come dominio non ha portato alla scomparsa della penuria, ma alla più radicale negazione dell'autonomia umana. L'autocritica della razionalità occidentale si è fatta così non solo possibile, ma necessaria. Nella misura in cui la ragione strumentale è pur sempre una ragione, non può arrestarsi al dominio del particolare; deve pretendere la realizzazione dell'universale: non l'emancipazione di alcuni, ma di tutti. Perciò, la teoria critica si pone come autocritica della ragione strumentale proprio perché la chiama a realizzare quell'emancipazione che da sempre la anima, ma che nella forma del dominio ha realizzato solo in maniera distorta.

In ultima analisi, la critica immanente delle attuali forme di razionalità e delle contraddizioni da cui sono attraversate è un momento interno e necessario del processo di emancipazione dell'uomo dalla soggezione alla natura. La teoria critica rappresenta, perciò, il momento in cui l'illuminismo stesso prepara il terreno per una pratica rivoluzionaria che, revocando «il principio del cieco dominio»¹⁹, dia la possibilità agli uomini di emanciparsi dallo stato di minorità e diventare soggetti attivi nella costituzione e nel controllo del processo sociale.

¹⁸ Petrucciani, *op. cit.*, pp. 318-319.

¹⁹ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 49.

2. Critica vitalista

2.1. Una «filosofia dei possibili»

Sebbene meno conosciuta della teoria critica francofortese, la cosiddetta epistemologia francese non è meno critica nei confronti della pretesa universalistica della razionalità moderna. Dato, però, che questa corrente accoglie al suo interno riflessioni filosofiche diverse (storiche ed epistemologiche) su discipline scientifiche differenti (dalla matematica alla biologia, dalla chimica alla fisica) risulta difficile comporre una definizione conclusa dei suoi caratteri essenziali. È per questo motivo che l'attenzione verrà ora concentrata solamente sull'opera di Georges Canguilhem, della quale mostreremo la concezione critica del pensiero scientifico ed alcuni possibili punti di contatto con la teoria di Horkheimer e Adorno. Prima, però, getteremo una luce sul «Canguilhem perduto»²⁰, vale a dire sugli scritti precedenti l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* del 1943, per ritrovare il fondo inespresso sul quale si staglia la sua produzione matura.

Il maggiore bersaglio polemico del giovane Canguilhem è certamente «l'adorazione del fatto», ovvero qualsiasi concezione che, riducendo il reale a ciò che esiste qui e ora, attribuisce al fatto un valore intrinseco che il pensiero umano deve semplicemente scoprire. Per Canguilhem, al contrario, il reale non è tanto la somma dell'esistente, quanto l'insieme che comprende allo stesso modo tutte le possibilità, realizzate o meno; e se la parola «valore» designa ciò che è contrario al fatto, allora la stessa realtà è un valore. Di conseguenza, pensare significa «mettere in questione un presunto ordine del mondo»²¹, dato che

il fatto non ha alcun valore per sé. E poi, dal momento che esiste come fatto, esso porta con sé le sue condizioni. Le condizioni, chi le conosce le cambia. Perciò il fatto non traduce ciò che si fa, ma ciò che non si fa²².

La denuncia ad una visione riduzionista del reale assume fin da subito una connotazione etica: se la realtà non è ridotta ad un insieme di fatti, la possibilità di azione e di rivolta è sempre aperta, mentre

«un'azione puramente conservatrice di un dato stato di cose è moralmente nulla»²³. Potremmo quindi già ritrovare un'eco della critica francofortese alla feticizzazione della struttura sociale, posta dal pensiero illuminista come

²⁰ Secondo l'ormai diffusa formula di Braunstein. Vd. Braunstein, *À la découverte d'un «Canguilhem perdu»*, in G. Canguilhem, *Œuvres complètes*, vol. I, Vrin, Paris 2011, pp. 101-137.

²¹ *Ivi*, p. 114.

²² Canguilhem, *La mobilisation des intellectuels – Protestations d'Étudiants*, in *ivi*, pp. 162-167.

²³ Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale*, cit., p. 906.

il riflesso di un ordine naturale immutabile. Similmente, al centro della critica canguilhemiana viene posta l'«ideologia scientifica»²⁴ del determinismo biologico e psicologico di inizio Novecento, che riduce l'individuo ad un prodotto dell'ambiente.

Mentre, come vedremo, nei lavori maturi l'accusa al determinismo è sottesa alle ricerche di storia epistemologica, negli anni di gioventù essa sfocia in una «filosofia della rivolta»²⁵ tale da portare Canguilhem ad opporsi in prima persona all'occupazione nazista della Francia, fondando e partecipando al movimento *Libération-Sud* insieme all'amico e collega Jean Cavaillès²⁶. Si può a buon diritto sostenere, con Esposito, che «nulla della sua filosofia [è] comprensibile fuori da questo impegno militante»²⁷: la stessa storia delle scienze, che come si è detto porta avanti una critica al determinismo biologico, può essere letta come una critica della ragione scientifica appropriata dai regimifascisti.

Per comprendere il pensiero di Canguilhem non ci si può però esimere dal ripercorrere le tesi della sua opera più conosciuta: , dove viene elaborato il vitalismo che caratterizzerà tutte le sue opere successive. «La vita – scrive Canguilhem – non è indifferente alle condizioni nelle quali essa è possibile, [...] la vita è polarità e proprio per questo istituzione inconscia di valore; in breve, [...] la vita è di fatto un'attività normativa»²⁸. La normatività vitale consiste tanto nella creazione di costanti che regolano l'equilibrio omeostatico tra organismo e milieu, quanto nell'istituzione di norme, di giudizi di valore sul proprio andamento in relazione all'ambiente. È in questo senso che Canguilhem definisce la vita come una «polarità dinamica»²⁹: «[v]ivere significa, anche per un ameba, preferire ed escludere»³⁰. La vita non si riduce, perciò, a «quell'insieme di funzioni che resistono alla morte», secondo la celebre definizione di Bichat³¹, ma consiste anche in un'attività creatrice e creativa che fa fronte a ciò che la nega dall'interno, la morte, producendo

²⁴ Il termine va qui inteso nella seconda accezione fornita da Canguilhem, ossia come la trasposizione di risultati scientifici in altri campi culturali “a scopo pratico”, quindi per giustificare una situazione sociale esistente. Vd. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977), trad. it. di P. Jarvis, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 35-37.

²⁵ Braunstein, *Canguilhem avant Canguilhem*, in «Revue d'histoire des sciences», 53 (1), 2000, pp. 9-26, p. 13.

²⁶ Per una dettagliata ricostruzione dell'impegno di Canguilhem nella Resistenza, vd. almeno C. Limoges, *Introduction*, in Canguilhem, *Œuvres complètes*, vol. IV, Vrin, Paris 2015, pp. 7-49.

²⁷ R. Esposito, *Bios: biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 207.

²⁸ Canguilhem, *Le normal et le pathologique* (1966), trad. it. di D. Buzzolan, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 96.

²⁹ *Ivi*, pp. 97-98.

³⁰ *Ivi*, p. 105.

³¹ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), V. Masson, Paris 1852, p. 1.

nuovi sistemi in equilibrio con l'ambiente. È quindi un sforzo contro la morte in due sensi: sforzo per rimanere in vita, per non perire, ma anche sforzo per aumentare le proprie *chance* grazie alla creazione di nuove possibilità.

Questo sforzo assume forme diverse nelle varie specie viventi. La tecnica, ad esempio, è una delle forme in cui si realizza l'attività creatrice del vivente umano, mentre la conoscenza scientifica consiste nella «ricerca di sicurezza mediante la riduzione degli ostacoli», in «un metodo generale di risoluzione diretta o indiretta delle tensioni insorgenti tra l'uomo e il suo ambiente»³². Notiamo fin da subito che, nonostante denunci la strumentalizzazione della scienza al fine di sottomettere la natura e gli uomini a degli scopi particolari – denuncia che, parzialmente, è possibile riscontrare anche nell'opera di Horkheimer e Adorno, ma che viene avanzata soprattutto da Marcuse –, Canguilhem non ne ritrova al fondo l'estrinsecazione del dominio primigenio sulla natura in dominio fra gli uomini, ed in questo è sicuramente lontano dall'idea di Horkheimer e Adorno.

Ad ogni modo, è anche grazie alla storia che egli rende ragione di questo vitalismo, in particolare nelle scienze biomediche. Cercheremo quindi di definire i caratteri che rendono la storia delle scienze un'attività di interesse per una simile filosofia.

2.2. *Vitalismo e storia*

Va innanzitutto precisato che la storia delle scienze non dev'essere pensata come la ricostruzione cronologica di teorie e concetti susseguentesi in maniera progressiva e continua, e rinunciare, così all'idea che lo storico presenti «le cose come sono realmente accadute»³³. Egli, piuttosto, individuando un concetto nello stato attuale di una scienza, delimita l'oggetto della propria ricerca alla storia dei discorsi che lo hanno costituito, così da restituire al presente il percorso di errori e rettifiche sul quale si fonda³⁴ e da rendere intellegibile le condizioni di possibilità del concetto, ossia l'insieme di problemi, scientifici o meno, rispetto al quale esso si offre come soluzione.

La prima utilità della storia delle scienze, per Canguilhem, è quella di «rivelare la storia nella scienza. La storia che vuol dire [...] il senso della

³² Canguilhem, *La connaissance de la vie* (1952), trad. it di F. Bassani, *La conoscenza della vita*, il Mulino, Bologna 1976, p. 34. Sebbene nel passo citato ci si riferisca alla conoscenza *tout court*, Canguilhem pone altrove l'equivalenza tra le due: «Una conoscenza che non è scientifica non è una conoscenza. Sosterrei che "conoscenza vera" è un pleonasma; che "conoscenza scientifica" anche; "scienza e verità" anche; [...] A mio parere, c'è un solo dominio in cui si possa parlare di verità, ed è quello della scienza.», Idem, *Philosophie et science* (1965), in *Œuvres complètes*, vol. IV, cit., pp. 1098-1111, p. 1100.

³³ Idem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, cit., p. 3.

³⁴ Cfr. Idem, *Études d'histoire et philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1983, pp. 13-ss.

possibilità»³⁵. Essa, cioè, mostra la verità della scienza attuale come il traguardo provvisorio di un cammino attraversato da accidenti, ritardato o deviato da ostacoli, interrotto da crisi³⁶, ma, soprattutto, come il risultato di un processo di continua rettifica degli errori. La prima utilità è quindi quella di mostrare l'intrinseca storicità della scienza. Il che non vuol dire, però, affermare una pura contingenza o relatività delle sue verità, perché il percorso della scienza consiste nell'«effettuazione di un progetto internamente normato»³⁷, o meglio nella «successione esplicita di enunciati più o meno sistematici a pretesa di verità»³⁸. Per Canguilhem, infatti, la scienza è una delle forme che assume la vita dell'essere umano nella sua relazione con l'ambiente ed è regolata, in quanto attività normativa, dal valore della verità. Ciò non significa che la scienza è un progresso verso la verità, ma che, semplicemente, il detto del dire scientifico, la verità, è il risultato provvisorio di una messa in questione permanente secondo un processo dinamico che caratterizza la vita stessa³⁹.

In questo senso, la storia delle scienze si fa critica della esaltazione positivista della scienza, senza però negare a questa il suo valore di verità. Se, infatti, essa mostra una scienza che non procede per accumulazione di verità, ma attraverso la rettifica degli errori della tecnica, la messa alla prova delle conoscenze presenti, l'incontro e lo scambio tra ambiti teorici differenti; se nega, insomma, la fiducia nel progresso e la fede cieca nel cammino della scienza, allo stesso tempo mette in luce il sistema normativo che regola la pertinenza di un'enunciato rispetto ad un particolare ambito scientifico, il travaglio che un concetto deve subire per potere essere accettato da una comunità scientifica⁴⁰.

Ad ogni modo, la storia delle scienze svolta da Canguilhem possiede una seconda utilità, che emerge principalmente dai suoi lavori sulle ideologie scientifiche e che consiste nel mettere in rapporto la scienza con il suo fuori, l'insieme dei valori e delle attività non scientifiche, delineando un altro punto di contatto con l'opera di Horkheimer e Adorno.

Se la conoscenza scientifica è *una* delle attività con le quali il vivente umano intrattiene e modifica la relazione con il proprio ambiente, allora non può essere isolata dal contesto storico e culturale del suo tempo e dalle altre attività che lo informano, quali l'industria, la politica o la morale. Pertanto, il campo dal quale emerge un concetto scientifico non è necessariamente ristretto

³⁵ Idem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 78, trad. modificata.

³⁶ Idem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., p. 17.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Idem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, cit., p. 9.

³⁹ L. Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, p. 33.

⁴⁰ Cfr. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et XVIII^e siècle*, PUF, 1955, pp. 3-7.

alle difficoltà teoriche della disciplina alla quale poi apparterrà, ma può a buon diritto comprendere problemi propri a delle attività extra-scientifiche.

Un esempio può essere tratto da un testo del 1937, dove Canguilhem, richiamandosi alla *Dioptrique* di Descartes, evidenzia come furono le difficoltà nella messa a punto della lente di ingrandimento che spinsero Cartesio a formulare le leggi della rifrazione della luce, così da poter, finalmente, realizzare un telescopio perfettamente funzionante. La conclusione generale che Canguilhem ne trae è che il motore della conoscenza scientifica stia negli errori in cui l'attività tecnica incappa nella realizzazione dei propri scopi, dato che la resistenza che l'attività umana incontra nella manipolazione della materia diventa l'occasione per formulare una legge o un concetto scientifico con i quali eliminare l'ostacolo tecnico⁴¹. D'altro canto, però, questo non implica che i concetti scientifici si riducano interamente al contesto politico, sociale o tecnico in cui sorgono per la prima volta. La scienza è infatti un'attività discorsiva normata da un valore proprio, quello della verità, e strutturata secondo un linguaggio e una razionalità peculiari. In termini più specifici, una scienza è un sistema di enunciati fondamentali che formano un campo di stabilizzazione e costituiscono le condizioni di verità per quegli enunciati che pretendono alla scientificità⁴². Si potrebbe quindi dire che i concetti scientifici possiedono una certa «viscosità»⁴³ rispetto alle altre attività umane: sebbene possano nascere per fornire una soluzione a problemi non scientifici, la loro formulazione sottostà pur sempre alle norme di verifica di un discorso scientifico; essi, perciò, mantengono una relativa autonomia rispetto alle altre attività umane. Se così non fosse, si domanda Canguilhem in polemica con una certa epistemologia marxista⁴⁴, se i concetti scientifici fossero riducibili in ultima istanza ai fattori economici, sociali o politici del loro tempo, si potrebbe ancora chiamare “scienza” un'attività che non ha come valori il vero ed il falso, ma la «conformità e deviazione rispetto a una “linea”»⁴⁵?

La seconda funzione della storia delle scienze è quindi, da un lato, quella di ritrovare, al di là della naturale circolazione delle idee, quei casi in cui un concetto scientifico sia stato sovradeterminato da valori extra-scientifici o influenzato da concezioni politiche, sociali ed economiche⁴⁶; dall'altro lato, quella di riconoscere i casi in cui un concetto venga utilizzato per legittima-

⁴¹ Cfr. Idem, *Descartes et la technique*, in *Œuvres complètes*, I, cit., pp. 490-498.

⁴² Cfr. Paltrinieri, *op. cit.*, pp. 28-29, dove l'accostamento alla prospettiva wittgensteiniana è sicuramente utile per comprendere la visione della scienza di Canguilhem.

⁴³ Cfr. E. Castelli Gattinara, *The Relationship between History and Epistemology in Georges Canguilhem and Gaston Bachelard*, in «Transversal: International Journal for the Historiography of Science», n. 4, 2018, pp. 14-26.

⁴⁴ Il riferimento è all'interpretazione storico-materialista dell'epistemologia bachelardiana avanzata da Althusser ed alcuni suoi allievi, tra cui Lecourt.

⁴⁵ Canguilhem, *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, cit., p. 21.

⁴⁶ Cfr. Idem, *La Teoria cellulare*, in *La conoscenza della vita*, cit., pp. 73-121.

re, sotto il vessillo della scienza, progetti politici, sociali o economici⁴⁷. Per adempiere questa funzione discriminatoria, la storia delle scienze non può fare a meno della filosofia, «una riflessione per cui ogni materia estranea è buona»⁴⁸, che prende come oggetto la scienza non per darle un fondamento, «la scienza si fonda da sola», né per giudicare come vere o false le verità scientifiche, «non c'è verità della verità»⁴⁹; la filosofia, piuttosto, confrontando la scienza e i valori extra-scientifici «a ciò che resta sostanzialmente e fondamentalmente ingenuo nell'esperienza vissuta»⁵⁰, mette in questione la scienza stessa, interrogandola sulla finalità delle verità da essa formulate.

Anchenell'operacanguilhemianaèquindipossibiliritrovareunacriticaall'assolutizzazione della scienza e al suo ruolo nel processo di dominazione dell'essere umano e della natura, critica che abbiamo già evidenziato in *Dialettica dell'illuminismo*. In questo caso, però, l'intento non è quello di rivendicare un *telos* immanente al progetto scientifico che, nella storia della società borghese, è stato tradito e solo ideologicamente realizzato, quanto piuttosto di affermare la presenza di un'attività normativa irriducibile alle conoscenze, necessariamente parziali, che la scienza elabora su di essa. È la vita come potenza creatrice «ciò che resta sostanzialmente e fondamentalmente ingenuo nell'esperienza vissuta» e che fonda, al contempo, l'attività scientifica e una epistemologia vitalista che ne rivendica l'inesauribilità rispetto ai tentativi, teorici quanto pratici, di sottometterla a delle rigide leggi.

In definitiva, la storia delle scienze è da intendersi come un'articolazione del vitalismo propugnato da Canguilhem, all'interno del quale essa ha il compito di rivelare che le forme assunte dalla vita nel nostro presente (in particolare la ragione scientifica moderna) sono delle possibilità realizzate, delle configurazioni storiche, piuttosto che delle necessità fattuali. La rivendicazione di una realtà come insieme di possibilità contro «l'adorazione del fatto», che troviamo negli scritti giovanili, sembra in ultima analisi persistere come il fondo, più o meno espresso, della storia delle scienze di Canguilhem.

In conclusione, si è cercato di mostrare come in alcuni punti l'opera di Horkheimer e Adorno e quella di Canguilhem sembrino incontrarsi, senza poter nascondere le evidenti distanze che le diversità prospettiche e metodologiche comportano. La parzialità del confronto da noi proposto è innegabile: abbiamo limitato il pensiero degli autori francofortesi ad un'unica opera, che non rappresenta né un punto di arrivo né di partenza per il loro percorso intellettuale; abbiamo, inoltre, volutamente evitato un riferimento eccessivo alla specificità delle scienze biomediche, oggetto della storia epistemologica

⁴⁷ Cfr. Idem, *Milieu et normes de l'homme au travail*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», vol. 3, 1947, pp. 120-136.

⁴⁸ Idem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 9.

⁴⁹ Idem, *Philosophie et vérité*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, cit., pp. 1121-1138, p. 1126.

⁵⁰ *Ivi*, p. 1223.

di Canguilhem⁵¹. Ad ogni modo, quello che abbiamo proposto è un esperimento concettuale con cui mettere alla prova l'ipotesi avanzata da Foucault che, almeno fin qui, si è dimostrata non del tutto priva di fondamento.

⁵¹ Non riteniamo, però, che si tratti di una generalizzazione impropria. Se infatti «si deve comprendere la materia nella vita e la scienza della materia nell'attività dell'essere vivente», gli effetti dell'opera canguilhemiana posso andare ben oltre le discipline prese in esame dall'autore stesso. La citazione è tratta da *Aspetti del vitalismo*, in Idem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 141.

Per una storia «contropelo»: Benjamin e la critica dello storicismo

Matteo Corsi

Guai se potesse vedere se stesso,
come sarà un giorno, là dove la strada finisce,
fermo sulla riva del mare di piombo,
sotto un cielo grigio e uniforme, e intorno
né una casa né un uomo né un albero,
neanche un filo d'erba, tutto così da immemorabile tempo.

Dino Buzzati, *Il deserto dei tartari*.

Introduzione

In questo saggio analizzerò la critica di Benjamin allo storicismo e il correlativo ripensamento del metodo storico materialista. Per mettere in luce i tratti salienti della sua riflessione cercherò di costruire un dialogo tra il *Passagenwerk*, le *Tesi sul concetto di storia* e la sezione sulla storia presente nei supplementi al *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer. Questinon è un palese bersaglio critico di Benjamin, né un teorico dello storicismo o uno storiografo; tuttavia, nella concezione che propone della storia, è possibile trovare uno spunto funzionale ad un'analisi di alcune nozioni tipiche della prospettiva storicista. A parer mio da questa via si può comprendere meglio il tentativo benjaminiano di ristrutturare teoricamente la storiografia materialista. Al termine dell'analisi vorrei far emergere la differenza tra un metodo storico che si presume neutrale e un metodo esplicitamente militante.

1. Tra Schopenhauer e il metodo antiquario

Nell'incipit del secondo *exposé* del *Passagenwerk* viene reso noto quello che sarà l'oggetto dell'opera sui *passages*, l'idea secondo cui «per affermare l'essenza della storia è sufficiente comparare Erodoto alla stampa del mattino»¹. Ispirandosi ad un'immagine di Schopenhauer, Benjamin rappre-

¹ W. Benjamin, *Das Passagenwerk* (1982), trad. it. di E. Ganni, *I «passages» di Parigi*, vol. 9: *Opere complete*, Einaudi, Torino 2000, p.19. Nel corso del saggio le opere di Benjamin saranno abbreviate

senta così «la sensazione di vertigine caratteristica della concezione che il secolo scorso si faceva della storia»². Secondo Schopenhauer la conoscenza storica non deve far altro che servire la filosofia dimostrando ciò che sempre è e mai diviene. Questa concezione proviene dalla consapevolezza che l'infinita varietà dei fatti del passato non lascia speranza altentativo di ricostruirli nella loro interezza:

«Anche un solo sguardo fa venire le vertigini a uno spirito avido di sapere [...] egli sivede condannato all'ignoranza»³. Si apre così, di fronte allo storico, un abisso incolmabile che separa il passato e la possibilità di conoscerlo. Quella di Schopenhauer appare come una soluzione dal colore malinconico che permette allo storico-filosofo di sfuggire all'aporia e riconciliarsi col proprio oggetto: è inutile affannarsi a conoscere i dettagli di tutti gli avvenimenti, questi ripeteranno sempre i medesimi segreti.

A questo sguardo conciliatore delle differenze presenti nella storia, corrisponde per Benjamin un'«illusione [...] che compone il corso del mondo di una serie illimitata di fatti cristallizzati sottoforma di cose», trasfigurate in «ricchezze che si trovano così collezionate nell'aerarium della civilizzazione», «identificate per sempre»⁴. Il residuo di questa trasfigurazione ideologica è rappresentato dalla «“Storia della Civilizzazione”, che fa l'inventario delle forme di vita e delle creazioni dell'umanità punto per punto»⁵. In questa forma classica della continuità storica il passato entra sotto forma di una serie di souvenirs, un'insieme di ricordi che aspettano la propria catalogazione. Il *Pas-sagenwerk* intende essere un grande manifesto critico nei confronti di questo tipo di storicismo⁶, responsabile di un atteggiamento celebrativo rispetto a tutto ciò che rientra nella presunta evoluzione del genere umano: «la nostra inchiesta si propone di mostrare come a causa di questa rappresentazione co-sista (*chosiste*) della civilizzazione, le forme di vita nuova e le creazioni a base economica e tecnica che dobbiamo al secolo scorso entrino nell'universo di una fantasmagoria»⁷.

con OC seguito dal numero del volume (le trad. dei passi citati dal secondo *exposé* sono mie). Il riferimento a Erodoto è presente anche in Schopenhauer: «Uno che abbia letto Erodoto ha già studiato abbastanza la storia, almeno da un punto di vista filosofico» (A. Schopenhauer, *Die Weltals Wille und Vorstellung* (1819), trad.it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino 2013, pp. 572-73).

² *Ibidem*.

³ Schopenhauer, *op. cit.*, p. 566.

⁴ OC 9, p. 19.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Benjamin si rivolge ad una forma specifica di storicismo, che corrisponde, come vedremo, alla storia che empatizza col punto di vista dei vincitori. Vedi su questo Eli Friedlander, *Walter Benjamin, a Philosophical Portrait*, Harvard University Press, Cambridge 2012, pp. 158-166. Tuttavia precisato che l'idea di *storicismo* ha assunto nel tempo forme differenti. Per un'introduzione alla storia del concetto rimando a F. Tessitore, *Introduzione a "lo storicismo"*, Laterza, Bari 2009.

⁷ OC 9, p. 19. Sul concetto di fantasmagoria, per una breve introduzione si veda A. Pinotti

La responsabilità storica e filosofica della deriva della modernità non è certamente da ricercare in Schopenhauer. Tuttavia è utile approfondirne il punto di vista insistendo sull'immagine evocata da Benjamin. Per Schopenhauer:

La vera filosofia della storia consiste cioè nel rendersi conto che, in tutte queste infinite trasformazioni [...] deve dunque riconoscere l'identico in tutti gli accadimenti [...] scorgere dappertutto la medesima umanità [...] Un popolo che non conosca la propria storia [...] non comprende se stesso e il proprio stesso presente, poiché non è in grado di collegarlo al proprio passato e di spiegarlo per mezzo di esso [...]. Perciò ogni lacuna nella storia è come una lacuna nell'autocoscienza capace di memoria di un uomo [...] al pari di un sonnambulo che al mattino si renda conto di quel che ha fatto durante il sonno. In questo senso, dunque, la storia va considerata come la ragione o la coscienza riflessa del genere umano, così che solo grazie ad essa il genere umano diventa realmente un intero unitario: l'umanità.⁸

In questa caratterizzazione dell'idea di storia vengono impiegati concetti quali comprensione (*Verständnis*), intesa come fine ultimo della ricerca; memoria (*Erinnerung*), in un senso sostanzialmente conservativo (l'autocoscienza storica deve ridurre al minimo le lacune, cercare di trattenere *più passato* possibile); umanità (*Menschheit*), intesa come riconoscimento finale della conoscenza storica (l'essenza dell'uomo in quanto specie è la stessa dell'umanità). Il presupposto al contempo temporale e spaziale di queste tre nozioni è il concetto di *continuità*: da un lato essa garantisce la comprensibilità del presente per mezzo del passato, poiché il primo contiene tutto il secondo; dall'altro permette allo storico di livellare il soggetto destinatario della storia, universalizzato nella categoria di umanità a prescindere dalle differenze degli attori storici.

Supporre di far luce sul presente attraverso la conoscenza del passato può risultare un modo fiacco e astratto di pensare la ricerca storica. A questa non spetta che giocare al gioco del dotto e del curioso: illuminare le grandi costanti della storia spogliandosi di qualsiasi assiologia. Fare del passato un oggetto di contemplazione significa reificarlo nella forma del *già stato*, in un oggetto da collezione, unico e irripetibile. Dietro la presunta discrezione dello storico si cela uno sguardo di Medusa che pietrifica gli eventi per riporli nell'inventario delle ricchezze della civiltà, in cui le «Piramidi, i palazzi e i Templi dello Yucatàn»⁹ di cui parla Schopenhauer possono trovare la loro pace storica una volta per tutte.

C'è da rilevare che nonostante le divergenze entrambi i filosofi tedeschi

(a cura di), *Costellazioni, Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 55-58. Per approfondire invece rimando a Marc Berdet, *Fantasmagorie du capital, L'invention de la ville-merchandise*, Éditions La Découverte, Paris 2013, e Susa Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcad Project*, The MIT Press, Cambridge 1989, in particolare il capitolo *Dream World of Mass Culture*, pp. 253-286.

⁸ Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 572-574.

⁹ *Ivi*, p. 574.

condividono alcuni importanti bersagli critici: il primo è quello della rappresentazione hegeliana della storia, la quale assume il divenire come un che di reale e lo interpreta in termini di *sviluppo*, lasciando intendere che qualcosa deve sempre *ancora* avvenire¹⁰. Schopenhauer riflette da un punto di vista “platonico”, facendosi portavoce di un modello di storia che cerca di rintracciare le essenze al di là del divenire. È in nome di questo procedere che viene rifiutata l’idea di progresso: «il darsi da fare, l’agire, il soffrire e il destino del genere umano»¹¹ sono le uniche leggi che devono occupare lo storico. In secondo luogo cerca di dimostrare come la storia, per un difetto congenito, non possa mai risolversi in scienza: poiché «[...] ha a che fare con l’ambito di ciò che è assolutamente particolare e individuale, il quale è per sua natura inesauribile, tutto quello che sa, lo sa solo imperfettamente e a metà»¹². Un modello di storia inconciliabile con quello positivista di matrice comtiana¹³. Le direttrici critiche appena delineate intersecano, di fatto, la riflessione di Benjamin; tuttavia nell’esposizione della propria idea di storia Schopenhauer adotta una fraseologia che sottende presupposti inconciliabili con quelli del materialismo storico.

Nel modello di storia di Schopenhauer si può riscontrare un atteggiamento che il Nietzsche della *Seconda inattuale* avrebbe definito antiquario, quello che cerca di custodire il passato in modo compiacente e acritico verso ciò che l’umanità ha deposto sul letto del tempo. La storia antiquaria muove dal bisogno di ritrovare nel passato le radici della propria identità individuale o di quella del proprio popolo, e di conservarle per trasmetterle ai posteri. Il presupposto fondativo di questa attitudine è la continuità storica dell’identità: ciò che siamo è il nostro passato, esso ci parla di noi. Il più alto valore di questo atteggiamento storico è raggiunto per Nietzsche laddove esso «riesce a diffondere un sentimento di piacere e di contentezza semplice e commovente riguardo le condizioni modeste, rozze e finanche misere, in cui può vivere un uomo o un popolo»¹⁴. Queste parole dovrebbero mettere in allerta, poiché sono ciò che vi è di più distante dall’idea di storia benjaminiana. In questa disposizione storico-antiquaria risiede il rischio più grande dello storicismo:

¹⁰ Questo modello di storia sottende un’idea di progresso che Benjamin critica duramente sia nel *Passagenwerk* (cfr. OC 9, pp. 510-549), sia nelle Tesi sul concetto di storia (cfr. Tesi IX, di cui si tratterà nel seguito del saggio).

¹¹ Schopenhauer, *op. cit.*, p. 573.

¹² *Ivi*, p. 567.

¹³ Nel *Passagenwerk* si trova un riferimento al positivismo di Comte nell’appunto su Ernst Bernheim: «la storia della civiltà è sorta, secondo Bernheim, dal positivismo di Comte [...] la storiografia positivista “trascurò... lo stato e gli avvenimenti politici e vide, invece, nello sviluppo intellettuale totale della società l’unico contenuto della storia... L’elevazione... della storia della civiltà a unico oggetto degno della ricerca storica!» (OC 9, pp. 539-540).

¹⁴ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), trad. it. di S. Giametta, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita, Considerazioni inattuali*, II, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, Tomo I, Adelphi, Milano 1972, p. 281.

giustificare la *miseria* di cui parla Nietzsche. Lo storico antiquario dirà che questo è buon senso: in fondo commettere errori, persino ingiustizie, fa parte dell'esser uomini: al passato spetta di essere perdonato. La storia antiquaria non adotta una postura critica verso l'accaduto, bensì ritrova nella tradizione un palliativo per il presente, si consola nel proprio riconoscimento. Nei termini del *Passagenwerk* questo tipo di coscienza storica sarebbe definibile *mitica*, «mitica appunto perché non riflette»¹⁵, non mette in discussione il trascorso; qui il riferimento di Benjamin è all'idea dell'eterno ritorno, non alla storia antiquaria, ma la critica può essere trasposta sul piano dell'utilizzo della storia: infatti l'«idea dell'eterno ritorno estrae magicamente dalla miseria del periodo della rivoluzione industriale tedesca la fantasmagoria della felicità»¹⁶, operazione che converge *col più alto valore* della storia antiquaria.

Nella rivoluzione industriale il materialista storico non vede un traguardo della civilizzazione, ma l'ennesimo capitolo del dramma umano, a cui si tratta di porre fine una volta per tutte. Per Benjamin, che cita Schmitt, «la tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato d'eccezione” in cui viviamo è la regola», e che si deve perciò «giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo. Allora ci starà davanti, come nostro compito, di suscitare il vero stato d'eccezione»¹⁷. Una storia che soltanto raccoglie, senza distinguere, che conserva e mai distrugge, è quella tipica del cronista¹⁸; in essa può annidarsi un vizio ideologico: quello di una narrazione che assume il punto di vista dei vincitori annichilendo ogni iniziativa rivoluzionaria. Il compito dello storico materialista è inverso: adottare un punto di vista sulla storia che riconosca la persistenza della miseria e della sofferenza e si serva della storia stessa per superarla. Per una storia simile l'elemento imperituro del divenire, ciò che rimane invariato al di là del garbuglio degli eventi, è il *sempre-uguale* dell'oppressione, della vittoria dei potenti e del sacrificio dei deboli.

2. L'eredità dello storico materialista

Nietzsche è un punto di riferimento molto utile per comprendere il modello storiografico che Benjamin cerca di costruire, poiché entrambi gli autori portano avanti una riflessione di tipo assiale sulla storia. Dopo la nascita e lo

¹⁵ OC 9, p. 128.

¹⁶ *Ivi*, p. 126.

¹⁷ OC 7, p. 486.

¹⁸ Quella del cronista è una figura presente anche nelle Tesi sul concetto di storia, tuttavia è presa in considerazione da Benjamin non in quanto storiografo dei vincitori, ma come colui che prefigura il Giudizio Finale, l'apocatastasi storica con cui tutta la sofferenza passata sarà redenta. Sull'ambiguità della figura del cronista cfr. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»* (2001), trad. it. di M. Pezzella, *Segnalatore d'incendio, Una lettura delle tesi “Sul concetto di storia” di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 49-50.

sviluppo della storiografia moderna, nel corso del XIX secolo, per entrambi i filosofi si fece urgente pensarne le anomalie, le debolezze e i pericoli. Dopo aver scritto *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* Nietzsche avrebbe col tempo maturato un approccio genealogico alla storia, che ruota attorno al concetto di senso storico. Con esso venivano trasformate in modo sostanzialmente parodistico le tre principali forme di storia indagate nella *seconda inattuale*: la storia monumentale, quella antiquaria e quella critica. Il risultato di quest'inversione sarebbe stata una prospettiva storiografia che puntava a dissolvere l'illusione di un'identità storica (quindi di una continuità spaziale e temporale) e di un soggetto della conoscenza¹⁹. Per Benjamin invece si trattò di approfondire e perfezionare quello che era il metodo materialista di approccio alla storia. Entrambi gli autori muovevano verso gli stessi bersagli critici, ben messi in evidenza dall'analisi del metodo genealogico tracciata da Foucault:

Il senso storico comporta tre usi che si oppongono punto per punto alle tre modalità platoniche della storia. Uno è l'uso parodistico e distruttore di realtà, che si oppone al tema della storia-reminescenza o riconoscimento; l'altro è l'uso dissociativo e distruttore d'identità che si oppone alla storia-continuità o tradizione; il terzo è l'uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia-conoscenza. In ogni modo, si tratta di fare della storia un uso che la liberi per sempre dal modello, insieme metafisico ed antropologico, della memoria. Si tratta di fare della storia una contromemoria, - e di dispiegarvi di conseguenza una forma del tempo del tutto diversa²⁰.

Anche per Benjamin era necessaria una metamorfosi della prospettiva e del metodo della storiografia, ma a differenza della genealogia di Nietzsche, per la quale «si tratta di rischiare la distruzione del soggetto della conoscenza nella volontà, indefinitamente dispiegata, di sapere»²¹, per Benjamin si trattava di adottare un principio costruttivo e prospettico sul passato, il cui punto di vista era quello degli oppressi di tutta la storia. Si può dire che Benjamin rimanga legato ad un modello di storia critica, la quale chiama il passato a giudizio nel tribunale del presente:

La svolta copernicana nella visione storica è la seguente: si considerava il «passato» come un punto fisso e si assegnava al presente lo sforzo di far avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fermo. Ora questo rapporto deve capovolgersi e il passato deve ottenere la sua fissazione dialettica dalla sintesi che il risveglio compie con le sue antitetiche immagini di sogno. La politica consegue il primato sulla storia, cioè i «fatti» storici diventano qualcosa che ci è accaduto giusto in quell'istante; fissarli è compito del ricordo. E il risveglio rappresenta il caso esemplare del ricordare: quel

¹⁹ Qui mi baso sull'interpretazione foucaultiana del metodo genealogico. Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), trad. it. a cura di M. Bertani, *Nietzsche, la genealogia, la storia, in Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001.

²⁰ *Ivi*, p. 60.

²¹ *Ivi*, p. 64.

caso in cui riusciamo a ricordarci di ciò che è più prossimo, più a portata di mano (dell'io)²².

Con un linguaggio che richiama la psicanalisi Benjamin descrive una storia che deve porsi al servizio della politica. Non si tratta né di assumere un punto di vista sovrastorico in cui accogliere indiscriminatamente tutti i fatti, né di demolire qualsiasi forma di continuità. La storia benjaminiana si sa prospettica e assume intenzionalmente le parti di una delle forze storiche in gioco, consapevole che sottrarsi a questo gioco comporta il rischio di ritrovarsi agiti dalle forze mitiche che infestano ogni epoca²³.

Dal passo appena citato emergono almeno tre premesse metodologiche che testimoniano lo scarto della filosofia della storia di Benjamin da quella propria dello storicismo. Riferendomi soprattutto alle *Tesi sul concetto di storia* proverò a svolgere una breve analisi delle tre nozioni di *appropriazione*, *rammemorazione* e *discontinuità*, evidenziandone alcuni aspetti salienti. Inoltre metterò brevemente in luce come questo modello storico non faccia capo al concetto vuoto di *umanità*, in cui lo storico, seguendo Schopenhauer, dovrebbe riconoscersi, ma a quello di *lotta di classe*. Nel far valere queste quattro nozioni Benjamin si muove continuamente su due livelli differenti, a cui corrispondono due soggetti al contempo diversi e coincidenti: il livello storiografico, di pertinenza della storico; e quello della prassi, proprio del rivoluzionario. Il risultato di questo modo di procedere è quello di una filosofia della storia da un punto di vista pragmatico, che si propone di orientare tanto la scrittura del passato quanto l'azione politica presente.

Partiamo dalla nozione di *appropriazione*, la quale emerge chiaramente dall'affermazione per cui la storia non deve esser più *quel punto fisso* che il presente deve sforzarsi di comprendere, ma ciò che viene preso a prestito dalla storia in quanto funzionale ad essere accostato dialetticamente all'adeso dell'interprete²⁴. Appropriarsi della storia in questo senso significa citarla, cioè strapparla dal suo contesto originario per rinnovarne il valore critico in quello che Benjamin chiama *Jetztzeit*, il tempo dell'adesso:

²² OC 9, pp. 432-433.

²³ Benjamin elabora un concetto di mitico con cui intende tutte quelle forze che inchiodano l'uomo alla fatalità, rendendolo incapace di autodeterminarsi sul piano storico e politico. Nel saggio *Per la critica della violenza* sviluppa una critica della giustizia mitica dal punto di vista di quella divina e abilita «la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo» (OC 1, p. 488). Per un'introduzione al concetto di mito si veda A. Pinotti, *op. cit.*, pp. 115-118.

²⁴ Questo metodo dialettico consiste nella costruzione di quella che Benjamin definisce *immagine dialettica*. Non mi è possibile affrontare questo aspetto, per il quale rimando ad A. Pinotti, *op. cit.*, pp. 75-78, per una breve introduzione. Per approfondire rimando invece ad E. Friedlander, *op. cit.*; e al saggio di M. Pezzella, *L'immagine dialettica: saggio su Benjamin*, Edizioni ETS, Pisa 1982

La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'«adesso». Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di «adesso», che egli estraeva a forza dal «continuum» della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata. Essa citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi²⁵.

La «storiografia autentica» per Benjamin è quella che «estrae a forza dal decoro storico» i propri oggetti per porli in relazione col presente²⁶. Questa forma di *découpage* storiografico ha come risultato una rappresentazione a mosaico, in cui le tessere giustapposte parlano autonomamente, a nome dell'interprete. Esse non devono raccontare la propria storia, ma dispiegare la storia a venire mettendosi al servizio dell'interpretazione attuale. In questo senso «Scrivere storia significa, dunque, citare storia», cioè frammentarla e riattualizzarla. Nel gesto del citare è «implicito che l'oggetto storico venga strappato dal suo contesto»²⁷, è un'operazione che rompe con la necessità di salvaguardare il significato storico dell'oggetto alla luce del presunto *Zeitgeist* storicistico. Al contrario di ciò che *preserva*, il gesto della citazione sradica la storia per situarla in un sistema di forze differente. Abbiamo a che fare con una storia diversa da quella che cerca di avvicinarsi al passato empaticamente, calandosi nel sentimento del tempo²⁸. La storia di Benjamin non *ri-costruisce*, ma costruisce di nuovo, sicura di guadagnare in efficacia e «perspicuità»: «La prima tappa di questo cammino consisterà nell'adottare nella storia il principio del montaggio. Nell'erigere, insomma, le grandi costruzioni sulla base di minuscoli elementi costruttivi, ritagliati con nettezza e precisione»²⁹. Anche la *rammemorazione*, al pari della citazione, implica un momento distruttivo. La rammemorazione, che si distingue dalla memoria-conservazione, è il modo in cui avviene l'appropriazione del passato. Cercare di rivivere il passato così com'è stato, quindi proteggerlo nella sua specificità, lo rende inservibile al presente. Al contrario, strappare il passato dal suo contesto originario per porlo in rapporto dialettico col presente, interpretandolo in funzione dell'*ora*, è ciò a cui il metodo storico deve ambire. Catapultando il passato nel teatro del presente la rammemorazione lo trasforma in qualcosa che ci è appena capitato, in una ferita riaperta che torna a bruciare. Per il materialista si tratta in altre parole di accendere il pathos del presente facendo collassare la distanza storica che sta alla base della fredda comprensione³⁰.

²⁵ OC 7, p. 490.

²⁶ *Ivi*, p. 506.

²⁷ OC 9, p. 535.

²⁸ La critica dello storicismo che empatizza col passato dei vincitori si trova nella Tesi VII. Contro «il procedimento di immedesimazione emotiva» Benjamin fa valere l'idea di «spazzolare la storia contropelo» (OC 7, p. 486). Sul tema si veda anche il capitolo *Rescue* in E. Friedlander, *op. cit.*, pp. 157-89.

²⁹ OC 9, p. 515.

³⁰ A tal proposito Löwy ricorda il saggio di Benjamin su Fuchs, in cui «l'esperienza

Tra i rischi della memoria storicistica denunciati da Benjamin c'è quello di rimuovere in una sorta di inconscio storico la sofferenza e l'oppressione, le lotte infrantesi nella forza dei vincitori. La storia deve essere ricordo anche in un altro senso: quello di *salvataggio* del passato. È una storia scritta dal punto di vista della classe al potere che sottopone la storia dei vinti al pericolo costante di trasfigurazione, il quale «minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi a essere strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla»³¹. Adottando un linguaggio teologico, Benjamin sostiene che per il materialista il passato appare come qualcosa di incompiuto che si appella al presente in attesa di una *redenzione*³². Ad essa si può adempiere sul piano della narrazione storica, la quale ha il compito sottrarre la tradizione degli oppressi alla storia ufficiale mantenendone viva la memoria, e nella prassi rivoluzionaria, che può portare a compimento la speranza soppressa delle rivoluzioni fallite in una specie di apocatastasi che le riscatti tutte.

Il pericolo del conformismo storiografico rimanda alla questione della temporalità, punto metodologico centrale, e permette di trattare la terza categoria chiave della storia benjaminiana, quella di *discontinuità*. Sul piano storiografico il materialista è colui che cerca nella storia quei momenti in cui si manifesta il discontinuo, ciò che rompe la continuità della tradizione dei vincitori. A differenza dell'apologia, alla quale interessa «occultare i momenti rivoluzionari della storia» e produrre «una continuità», la storia materialista si serve delle «asprezze» e degli «spuntoni» offerti dal passato per saltare oltre la tradizione, per spezzarla³³. Questo balzo corrisponde all'atto rivoluzionario, che a sua volta riproduce lo schema della rottura ribaltando la subalternità della classe oppressa. Esempi emblematici di questa rottura sono agli occhi di Benjamin la Rivoluzione francese del 1789 e quella del luglio 1830:

La consapevolezza di scardinare il continuum della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario. [...] Nella Rivoluzione di Luglio è accaduto un episodio in cui questa coscienza si fece ancora valere.

Giunta la sera del primo giorno di scontri, avvenne che in più punti di Parigi, indipendentemente e contemporaneamente, si sparò contro gli orologi dei campanili³⁴.

unica del passato libera energie possenti che giacevano incatenate nel "C'era una volta dello storicismo"» (Cfr. M. Löwy, *op. cit.*, p. 113).

³¹ OC 7, p. 485.

³² Sull'idea di redenzione si veda la Tesi II.

³³ OC 9, p. 532.

³⁴ OC 7, p. 491.

L'introduzione di un nuovo calendario sta a simboleggiare la rottura rivoluzionaria della continuità, l'apertura di un nuovo tempo comune a partire da uno squarcio operato nel tempo precedente³⁵.

La continuità storica più dannosa per Benjamin è quella che risiede nell'idea di un presente che ha bisogno del proprio passato per comprendersi. Questo tipo di storia rischia infatti di assumere acriticamente che vi sia un progresso che presiede allo sviluppo dell'umanità. La critica più celebre all'idea di progresso si trova nella tesi IX, un'allegoria del processo storico ispirata dall'*Angelus Novus* di Paul Klee. Il progresso viene fatto qui corrispondere alla bufera che «spinge» l'angelo

«inarrestabilmente verso il futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui»³⁶. L'allegoria suggerisce che non c'è alcun filo rosso della storia, alcun principio costruttivo che la guidi. La storia non è altro che una catastrofe che assomma macerie ai piedi dell'angelo. Da questo punto di vista salvare la tradizione degli oppressi significa sottrarla alla

«celebrazione come patrimonio ereditario». - Essi [i fatti] sono salvati, mostrando la crepa che hanno in loro»³⁷. Quella che l'angelo non riesce a redimere perché spinto in avanti dalla bufera è una storia intrisa di sangue, in cui persino la cultura non è mai tale «senza essere insieme un documento della barbarie»³⁸. La forma di continuità dell'oppressione assume una funzione decostruttiva rispetto a quella ideologica di progresso.

La nozione di progresso non pertiene soltanto allo storicismo classico, ma intossica anche un certo marxismo. Su questo aspetto il bersaglio della critica di Benjamin è duplice: il marxismo che ammette l'idea di un'evoluzione necessaria delle forze produttive giustificando l'avvento della borghesia capitalistica (lo stesso *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels cede in parte a questa idea)³⁹; la visione attendista dei socialdemocratici, i quali sono convinti che la rivoluzione si realizzerà non appena la congiuntura storica-politica sarà matura: «L'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto. La critica all'idea di tale procedere deve costituire il fondamento della critica all'idea stessa di progresso»⁴⁰. A entrambe queste concezioni la storia benjaminiana sostituisce la necessità di pensare la rivoluzione come una possibilità sempre latente della trama storica. La portata utopica del-

³⁵ Cfr. J. Rancière, *Les temps modernes, Art, temps, politique*, La Fabrique éditions, Paris 2018, pp. 36-37.

³⁶ OC 7, p. 487.

³⁷ OC 9, p. 532-531.

³⁸ OC 7, p. 486.

³⁹ Cfr. OC 7, p. 497.

⁴⁰ *Ivi*, p. 490. Si veda anche p. 497: «Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno».

la storiografia materialista sta nel farla emergere portando ad esplodere la continuità dei supposti decorsi della storia: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell' "adesso". Dove il passato è carico di questo esplosivo, la ricerca materialistica accosta la miccia al "continuum della storia"»⁴¹.

Giungiamo all'ultimo concetto, quello di *lotta di classe*, che emerge chiaramente dal modello di storia che abbiamo fin qui cercato di delineare. Esso è il principio politico che informa tutta la teoria della storia benjaminiana, secondo cui la ricerca non può (e non *deve*) mai sfociare nella presa di coscienza di una medesima umanità fintanto che vi saranno classi al potere e classi su cui il potere si esercita. Una storia scritta in nome della tradizione degli oppressi non può riconoscere alcun universale che contenga dominatori e dominati, padroni e schiavi. In un passo degli appunti del *Passagenwerk* Benjamin cita due passi molto significativi dell'opera di Lotze, *Mikrokosmos* (1864):

«Non può esserci progresso che non sia una crescita di felicità e perfezione per quegli stessi animi che hanno sofferto una condizione manchevole»⁴², «com'è possibile, con simili presupposti parlare di un'unica storia dell'umanità?»⁴³. Quella di umanità è una categoria astratta dietro cui si cela lo spettro della classe dei vincitori, alla quale deve essere strappato il privilegio della narrazione storica. Il materialista è colui che ha ricevuto in eredità dal passato irredento il compito di togliere la maschera a questa universalità ideologica, a cui si tratta di sostituire una storia volutamente parziale. Ad una storia universale «reazionaria», che opera «senza principio costruttivo»⁴⁴, Benjamin cerca di sostituire una storia che conosce a partire da un soggetto politico esplicito: «il soggetto della conoscenza storica è di per sé la classe oppressa che lotta»⁴⁵.

⁴¹ *Ivi*, p. 514.

⁴² OC 9, p. 538.

⁴³ *Ivi*, p. 540.

⁴⁴ OC 7, p. 499.

⁴⁵ *Ivi*, p. 489.

La merce e la vittima

Il capitalismo secondo il pensiero di René Girard

Fabrizio Arcuri

Introduzione

Il presente articolo, in continuità con gli altri lavori del volume, mira a elaborare una prospettiva critica sulla società capitalistica. Tuttavia, esso non si concentrerà sull'opera di un filosofo politico, bensì su quella dell'antropologo francese René Girard. Si cercherà di capire, infatti, in che modo l'antropologia mimetica e sacrificale possa essere d'aiuto nell'analizzare le strutture del capitalismo e nel formulare una via di uscita da esso.

Il lavoro sarà diviso in tre parti.

Nella prima, si cercherà di delineare brevemente le idee principali del pensiero girardiano. In particolare, si porrà attenzione alle nozioni di *desiderio mimetico* e di *sacro*.

Nella seconda, ci si soffermerà sulle strutture mimetiche e sacrali del sistema capitalistico. Nell'ultima sezione, si tenterà di valutare quella che, per Girard, potrebbe rappresentare la soluzione più efficace alla violenza del capitalismo, vale a dire la *religione cristiana*.

1. Mimesipolitica

Secondo Girard, l'essenza dell'uomo corrisponde al desiderio. Tuttavia, quest'ultimo non viene inteso tradizionalmente, ovvero come una linea retta che unisce il soggetto desiderante all'oggetto. Per l'antropologo francese, infatti, l'individuo non dispone di volizioni personali. Qualsiasi forma di autonomia o di libertà viene tenacemente negata. Le volizioni del soggetto sono, piuttosto, determinate dagli altri, dalle alterità che lo circondano. Esse sono il frutto dell'*imitazione* delle brame altrui. Il desiderio è esclusivamente mimetico. La sua struttura corrisponde a quella del triangolo, i cui vertici sono indissolubilmente legati: il soggetto desiderante, l'alterità imitata e l'oggetto che la seconda, attraverso le sue preferenze, rende appetibile al primo.

L'alterità che influenza l'aspirazione dell'individuo, secondo Girard, incarna il *modello*, il *mediatore* del desiderio. Viceversa, l'emulatore corrisponde al suo *discepolo*. Il mediatore appare agli occhi dell'imitatore come un'entità dotata del massimo prestigio, vale a dire come una divinità da cui dipende il valore di ogni cosa. Ciò che anima il desiderio mimetico non è tanto la volontà di eguagliare materialmente, con il possesso dello stesso oggetto, il modello,

quanto l'intento di raggiungere il suo prestigio ontologico, il suo *essere*. In tal senso, per Girard, la mimesi corrisponde al *desiderio metafisico*: «L'oggetto non è che un mezzo per raggiungere il mediatore. È all'essere del mediatore che mira il desiderio»¹. Ad ogni modo, nella prospettiva girardiana, la dinamica del desiderio metafisico porta a gravi conseguenze. L'imitatore, infatti, nel tentativo di raggiungere lo stesso livello del modello, cerca di scarlo ed eliminarlo. La risposta del mediatore è altrettanto sanguinaria. I due pretendenti intraprendono una lotta per il prestigio metafisico. La sua esasperazione rischia di annientare entrambi. Secondo Girard, ogni comunità è dilaniata da numerosi conflitti metafisici che ledono la sua stabilità. A questo punto, la mimesi compie una trasformazione significativa. Essa, da *guerra di tutti contro tutti*, muta in *mimesi dell'antagonista*, ossia nell'ostilità di *tutti contro uno*. La comunità, infatti, rischierebbe di essere spazzata via se, in maniera immediata e irrazionale, non indirizzasse il carico di tensione accumulato da tutti i suoi membri verso un solo individuo. Costui viene precipitosamente designato come l'unico colpevole dell'escalation mimetica. Di conseguenza, per riportare la pace nel corpo sociale, esiste una sola soluzione: ucciderlo pubblicamente, sacrificarlo. Nella prospettiva dell'antropologo, la salvezza degli uomini dipende totalmente dall'istituzione del *sacrificio*:

Qui il sacrificio ha una sua funzione reale e il problema della sostituzione si pone al livello dell'intera collettività. La vittima non è sostituita a questo o quell'individuo particolarmente minacciato, non è offerta a questo o quell'altro individuo particolarmente sanguinario, ma è al tempo stesso sostituita e offerta a tutti i membri della società da tutti i membri della società. È l'intera comunità che il sacrificio protegge dalla sua stessa violenza, è l'intera comunità che esso volge verso vittime a lei esterne. Il sacrificio polarizza sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque e li dissipa proponendo loro un parziale appagamento².

Girard designa la vittima del sacrificio *capro espiatorio*, un'espressione ripresa da un antico rito giudaico. La violenza del sacrificio, ovvero del meccanismo del capro espiatorio, costituisce l'essenza stessa del sacro, la matrice di tutte le religioni:

Il sacro è tutto quel che domina l'uomo con tanta maggior sicurezza quanto più l'uomo si crede capace di dominarlo. [...] è anche e soprattutto, pur se in maniera più velata, la violenza degli uomini stessi, la violenza posta come esterna all'uomo e confusa ormai con tutte le altre forze che gravano sull'uomo dal di fuori. È la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro³.

¹ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), tr. di L. Verdi-Vighetti, *Menzogna romantica e verità romanesca*, Bompiani, Milano 1965, p. 49.

² R. Girard, *La violence et le sacré* (1972), tr. di O. Fatica e E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 2000, p. 22.

³ *Ibidem*, pp. 52-53.

Per l'antropologia di Girard, dunque, il sacro, in quanto empirismo religioso finalizzato alla gestione pratica della violenza comunitaria, fonda la civiltà umana. Il meccanismo del capro espiatorio struttura il linguaggio culturale e l'intelligenza sociale. I rapporti tra gli uomini sono regolati e mantenuti dalla fobia atavica e sotterranea, provata da ogni membro della comunità, di poter essere immolati nell'eventualità in cui non si rispettasse l'ordinamento sociopolitico vigente. Il sacro, pertanto, contiene e gestisce le ambizioni mimetiche degli individui.

L'origine della vita politica, per Girard, si deve esclusivamente all'irrazionalità del desiderio e ai suoi esiti sanguinari.

Quali sarebbero gli elementi mimetici e sacrificali della società capitalista?

2. Religione e capitale

Ritenere che il capitalismo sia determinato dall'antropologia mimetica e sacrificale implica il distaccarsi della teoria girardiana dalle prospettive critiche "tradizionali", in particolar modo da quella di Marx.

Nell'ottica girardiana, infatti, l'analisi di Marx non può che presentarsi come una *menzogna romantica*. Per Girard, essa, ponendo l'attenzione unicamente sulla funzione dell'oggetto, corrispondente alla giusta redistribuzione delle risorse materiali e alla conseguente dissoluzione delle differenze di classe, misconosce l'importanza delle interazioni fra mediatore e imitatore.

Considerando il capitalismo un fenomeno alimentato dall'intensità della circolazione del desiderio, bisognerebbe, piuttosto, individuare e scandagliare la rete delle relazioni mimetiche tra i soggetti coinvolti, la maniera in cui si instaurano le rivalità imitative e si consolidano le differenze simboliche.

Seguendo la riflessione dell'autore francese, si può sostenere, riprendendo in questo particolare punto la teoria di Marx, che lo scambio delle merci rappresenti il principale fenomeno di ordinamento dei rapporti economici e sociali. Ad ogni modo, secondo lo studioso girardiano Britton Johnston, il pensatore tedesco non coglie l'autentico valore della merce. Oltre al valore d'uso, corrispondente alla capacità del prodotto di soddisfare determinati bisogni sensibili, e al valore di scambio, equivalente al tempo di lavoro socialmente necessario per la produzione, oggettivato e congelato nella merce, per lo studioso, attraverso la teoria di Girard, è possibile individuare nella merce un'altra caratteristica, la più importante, vale a dire il suo valore mimetico, da intendersi come la capacità di incanalare il desiderio imitativo, rendendola più appetibile rispetto ad altri prodotti.

Il valore di una merce è per definizione mimetico. [...] Ma cosa crea questo valore di mercato o mimetico? Presumibilmente, ogni merce deve avere una qualche sorta di valore d'uso. [...] Senza dubbio il valore delle

merci deriva dal desiderio mimetico. Preferiamo l'aspirina Bayer perché altra gente la preferisce. Vogliamo farina di un tipo piuttosto che di un altro per ragioni mimetiche e non per ragioni nutrizionali. Ma dove ha avuto inizio la cosa? Presumibilmente, qualcuno ha voluto per primo farina bianca, e poi tutti gli altri lo hanno imitato⁴.

Ciò che si delinea nel capitalismo mimetico, dunque, non è lo scambio di meri beni materiali,

quanto, piuttosto, la transazione di merci dall'elevato valore simbolico, volte a comunicare il potere mimetico, ovvero metafisico e sociale, dei soggetti consumatori. Secondo Eric Gans, i beni di consumo corrispondono a dei *signi* inequivocabili di prestigio e di affermazione pubblica:

Come oggi sappiamo tutti, l'analisi di Marx, per quanto brillante, era semplicemente sbagliata. Il mercato non è vincolato dalla "legge ferrea dei salari" a tirare avanti con "una caduta del tasso di profitto": la comunità, benché frammentata e individualizzata, o piuttosto precisamente perché è frammentata e individualizzata, sviluppa una cultura simbolica nella quale i suoi membri partecipano dedicando parte del "surplus" all'estetico e alle attività relative, e, in particolare, alla comunicazione reciproca mediante quello che Jean Baudrillard chiama *sistema segnico del consumo*. La debolezza centrale della teoria del capitalismo di Marx è costituita dal suo fallimento nel predire e di conseguenza nell'analizzare la vasta espansione della funzione di scambio simbolico del mercato che dà origine a ciò che noi chiamiamo "società dei consumi"⁵.

In tale prospettiva, anche il *denaro* rappresenta una *merce-segno*. A differenza delle altre, essa non ha alcun valore d'uso. Ciò che la contraddistingue è, essenzialmente, il suo valore mimetico e il potere di regolare la circolazione del desiderio:

La moneta, il denaro, è un tipo speciale di merce. La moneta è una merce che non ha alcun valore d'uso, nel senso che non può essere consumata. Essa ha un valore sacro, e ovviamente ha un valore mimetico, ma non ha alcun valore in quanto bene di consumo. *Il valore d'uso di una merce precede il suo valore mimetico* - il valore mimetico si fonda sul valore d'uso della merce, sul suo valore in quanto bene di consumo. *Ma d'altro canto il valore mimetico della moneta precede il suo valore d'uso*. Il suo grande valore mimetico la rende utile per il commercio. Non ha assolutamente alcun valore come bene di consumo; ma ha un grandissimo valore come dono, come "medium di scambio". Il valore d'uso della moneta non sta nel suo consumo, ma nella sua circolazione. È per questo che si chiama "circolante". *Una merce è desiderata perché è utile; la moneta è utile perché è desiderata*⁶.

⁴ W. B. Johnston, *Temples of Debt: Capitalism as a sacred/sacrificial system*, tr. di F. Brotto, *Moneta di sangue. Il capitalismo come sistema sacro e sacrificale* [www.bibliosofia.net. Data ultima consultazione: 10/09/2019].

⁵ E. Gans, *The Market and Resentment*, tr. di F. Brotto, *Mercato e Risentimento*, [www.bibliosofia.net, Data ultima consultazione: 11/09/2019].

⁶ Johnston, *op. cit.*

Ritenere il denaro una merce-segno dallo spiccato valore mimetico consente di delineare i moventi dei soggetti economici della società capitalistica. Ciò, difatti, cui essi mirano non è tanto l'accumulo di ricchezza fine a sé stesso, quanto l'incremento della propria posizione simbolico-mimetica, garantito esclusivamente dal possesso della moneta. In breve, la ricchezza materiale funge da pretesto della competizione tra gli individui, non da fine. Essa corrisponde al terzo elemento del triangolo mimetico, ovvero al vertice marginale dell'oggetto posto in secondo piano. Nella prima parte, si è visto come, per l'antropologia girardiana, l'exasperazione della competizione mimetica porti soltanto a dei risvolti sanguinari, ossia al sacrificio. Se, pertanto, la società capitalistica si configura come proliferazione della competizione imitativa e metafisica, bisogna dedurne che, nei momenti di crisi, vale a dire di escalation mimetica, soltanto la catarsi sacrale può evitarne la disgregazione. Di primo acchito, l'ottimismo imperante legato all'idea di progresso tecnologico e materiale propugnata dal capitalismo lascerebbe pensare che, all'interno dei movimenti di mercato, grazie all'ingente produzione di beni materiali, la violenza non raggiunga mai l'apice e, di conseguenza, non ci siano vittime. Ma una tale concezione è generata da quella forma di misconoscimento mitico che per lo studioso francese detiene la funzione, all'interno del meccanismo sacrale, di occultare le colpe della comunità immolatrice: «Lei mi potrebbe dire che nel mercato non esistono vittime, esistono solo beneficiari: la gente fa soldi, la gente consuma e scambia e così via ma questo non è necessariamente sacrificale. Per prima cosa questo è discutibile: vi sono molti *perdenti*, molte vittime»⁷.

Pertanto, secondo Girard, per via del suo processo di vittimizzazione, il capitalismo deve essere inteso come una vera e propria religione sacrificale: «Così, il mercato può essere considerato una religione, direi una religione sostitutiva»⁸.

Ma in che senso bisogna considerare l'istituzione sacrificale capitalistica? Quali sono le sue tecniche di esecuzione? Su chi vengono impiegate? Per l'antropologo francese, interpretando ancora una volta il pensiero di Marx, si può sostenere che l'intera classe dei lavoratori appartenga al novero degli individui sacrificabili, in quanto vittima espiatoria dell'ambizione dei capitalisti. Stessa sorte tocca a tutte quelle comunità e popolazioni con un diverso sistema culturale ed economico che vengono immolate in nome della competizione mimetico-simbolica del capitalismo occidentale. Lo sfogo delle tensioni collettive si attua, inoltre, a livello ambientale, con la depredazione delle risorse naturali e, all'interno dell'ambito dell'intrattenimento di massa, attraverso un'intera schiera di vittime simulate sulle quali ogni individuo può

⁷ M. Müller, *Intervista con René Girard*, in *Anthrophoetics II*, no. 1 (giugno 1996), Department of French, UCLA, tr. di F. Brotto, www.bibliosofia.net. Data ultima consultazione: 10/09/2019].

⁸ *Ibidem*.

scaricare la propria violenza.

Britton Johnston classifica le vittime in due macro-gruppi, quello dei *poveri* e quello dei non *partecipati*:

I poveri sono coloro che partecipano al sistema ricevendone meno forza vitale di quanta ne apportano. Essi sono una categoria di vittime sacrificali del sistema capitalistico sacro, perché sono i più portati a fare esperienza del proprio lavoro come forma di auto-sacrificio piuttosto che come forma di auto-donazione. [...] Anche i non partecipati sono vittime sacrificali del sistema. [...] Popolazioni colonizzate, gruppi dissidenti che tentano di resistere al sistema, e l'ambiente, in quanto non partecipati, vengono forzati ad entrare nel sistema, o annientati⁹.

Per Johnston, il capitalismo si presenta come l'erede naturale degli antichi imperi sacrificali del mondo pagano. A differenza di questi ultimi, tuttavia, la società capitalistica riesce a minimizzare e occultare il sangue versato, macchiandosi, oltre che della stessa violenza, anche di spregevole ipocrisia:

Il parallelo tra capitalismo globale e un impero sacrificale pagano è molto preciso, con l'eccezione che nel capitalismo globale manca lo spettacolo del sacrificio cruento. Mediante un pesante ricorso alla rappresentazione, si fa in modo che il sacrificio abbia luogo fuori scena, lontano dallo sguardo, ma i benefici che ne derivano sono resi utilizzabili mediante le merci e il circolante che lo rappresenta. Merci e circolante prendono il posto che negli antichi sistemi pagani aveva il mito - nascondendo e rivelando simultaneamente l'assassinio su cui è fondata la cultura. Il vantaggio addizionale del capitalismo globale sulla religione arcaica è che, perfino se è rivelato, l'assassinio non è manifesto; il profeta raramente può indicare una vittima particolare di un evento sacrificale specifico per smascherare la violenza del sistema¹⁰.

Tramite il sacrificio reiterato e velato, il capitalismo alimenta negli individui la paura atavica di essere immolati. La società capitalistica, in ultima analisi, si presenta come moderna configurazione storica del linguaggio sacrale che, fin dalla fondazione del mondo, ossia dalla scena originaria del primo sacrificio, struttura il sistema di interazione dei soggetti e gerarchizza il loro desiderio violento.

Per Girard, l'odierna esasperazione della mimesi non può che condurre a esiti disastrosi, ovvero all'autodistruzione dell'umanità, corrispondente all'*apocalisse* biblica: «La situazione odierna è apocalittica, spiega Girard, nel senso che essa rivela in modo violento la violenza che inerisce all'umanità stessa. La violenza dell'uomo oggi supera le possibilità umane di contrastarla, mettendo a rischio la sopravvivenza della specie»¹¹.

⁹ Johnston, *op. cit.*

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ C. Tugnoli, *Una discussione sull'esistenza di Dio. A proposito del volume: René Girard, André Gounelle, Alain Houziaux, Dieu, une invocation?*, Les Éditions de l'atelier/ Éditions Ouvrières, Paris 2007, p. 11.

Per l'antropologo francese, esiste una sola alternativa al capitalismo sacrificale, l'unica in grado di salvare e redimere l'umanità dalla sua stessa natura mimetica: il *cristianesimo*.

3. La preoccupazione delle vittime

Per Girard, il cristianesimo decostruisce il meccanismo del capro espiatorio. La Passione di Cristo, testimoniata dai testi evangelici, offre una nuova prospettiva sulla natura mimetica dell'essere umano e del sacrificio espiatorio. Quest'ultimo non viene più esperito tramite l'ottica dei persecutori, ma attraverso le sofferenze dell'individuo immolato. La Croce rivela l'innocenza della vittima:

La croce fa trionfare la verità perché, nei resoconti evangelici, la falsità delle accuse è rivelata [...] Tutte le vittime del medesimo tipo sono così riabilitate [...] La sofferenza sulla Croce è il prezzo che Gesù accetta di pagare per offrire all'umanità questa rappresentazione vera dell'origine di cui resta prigioniera, e per privare a lunga scadenza il meccanismo vittimario della sua efficacia¹².

Dopo il Vangelo, non si può più ricorrere all'uccisione degli innocenti per placare le tensioni mimetiche. Cristo pone l'uomo dinanzi a una nuova forma di Assoluto: la *preoccupazione per le vittime*. La storia umana è stravolta: dall'autoreferenzialità chiusa del meccanismo sacrificale si passa alla progressione teleologica volta alla liberazione delle vittime. Ogni uomo, nel tentativo di difendere i più deboli, deve fronteggiare la propria natura mimetica e violenta. Per farlo, deve imitare l'esempio di Cristo. Imitando Gesù, riuscirà a evitare le disastrose derive del mimetismo.

Rifiutando Cristo, alimenterà la logica sacrificale.

Secondo Britton Johnston, il messaggio di fratellanza, incentrato sulla cura delle vittime e simboleggiato dall'Eucarestia, detiene le potenzialità per offrire una radicale alternativa economica al sistema sacrale del capitalismo:

Gesù resiste al demonio, affermando che l'unico modo in cui si deve fare il pane è secondo la parola di Dio. In seguito, egli ci mostra come si fa. All'Ultima Cena ci mostra come il suo corpo crocifisso diventa pane; ad Emmaus, ci mostra come il pane ci solleva al suo corpo risorto; e nutrendo i cinquemila ci mostra come fare il pane non dalle pietre, ma dal pane - guidando la gente ad imitare la sua generosità.

L'Eucarestia non riguarda strettamente la *religione*. È anche economica. La tavola originaria del Signore era una tavola di ricchezza condivisa, donata liberamente a coloro che venivano per condividere. L'Eucarestia prefigura un sistema di produzione economica basato sulla generosità invece che sul debito. Questo potenzialmente è un sistema produttivo straordinario, che più di ogni sistema basato sul debito sarebbe

¹² R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), tr. di G. Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001, pp. 182-187.

sensibile all'ambiente e ai non partecipi. "Ognuno fu nutrito e saziato". [Marco 6,42]. È una visione economica del regno di Dio.

La trasformazione del mondo comincia con la liturgia. Come una liturgia ha posto fine alla religione sacrificale, così anche (possiamo sperarlo) gli aspetti micidiali della nostra cultura saranno gradualmente rimpiazzati, mediante il potere dell'Eucarestia, con un banchetto celeste esteso a tutto il mondo¹³.

L'imitatio Christi permette di rinunciare alla competizione simbolica e metafisica della religione capitalista. In tal modo, si evita il ricorso al sacrificio. Soltanto il cristianesimo, nell'ottica girardiana, può tramutare il carattere sanguinario del capitale in un nuovo ordine sociale fondato sull'amore e la protezione degli indifesi.

Ad ogni modo, per quale motivo si sono date le condizioni storiche per lo sviluppo del capitalismo, se l'umanità dispone dei testi evangelici da due millenni? Perché la cura delle vittime non è riuscita a evitare l'avvento del capitale? Per quale ragione, inoltre, non è stata ancora in grado di debellarlo?

A parere di Girard, il capitalismo è influenzato, storicamente e culturalmente, dalla rivelazione biblica. Esso risulta essere una strana combinazione di mentalità giudaico-cristiana e sistema sacrificale: «A me sembra che il mercato, fondamentalmente, come tutte le istituzioni moderne, sia una complessa combinazione di una base sacrificale arcaica con aspetti della rivelazione giudaico-cristiana»¹⁴. Da un lato, quindi, esso si porrebbe in continuità con il compito cristiano, vale a dire la salvaguardia delle vittime innocenti. Per Girard, è il caso del contemporaneo fenomeno della globalizzazione: «La globalizzazione è il frutto di questo principio. In tutte le attività economiche, artistiche e anche religiose è la preoccupazione per le vittime che determina l'essenziale, non il progresso delle scienze o l'economia di mercato, né la "storia della metafisica"»¹⁵. In tal senso, l'influenza del cristianesimo spiega i momenti d'ipocrisia del capitalismo, ossia la necessità di occultare, in determinati episodi o contesti, il sacrificio delle sue vittime. In una società che considera la difesa delle vittime il proprio fondamento morale, la competizione capitalista, difatti, non può in nessun modo ricorrere apertamente alla violenza sugli innocenti, cosa che, in base a quello che si è visto in precedenza, accade ugualmente. La sola maniera per non rinunciare alla violenza è, di conseguenza, spacciarla per un "mezzo" imprescindibile in vista della realizzazione della tutela degli innocenti.

Proprio per questo, per Girard, dall'altro lato, il capitalismo sarebbe colpevole di distorcere il messaggio evangelico, rimodellandolo in nuove forme di persecuzione. Si tratta della neopagana parodia dell'*ultracristianesimo caricaturale*, considerato dall'autore come la nuova forma di totalitarismo e,

¹³ Johnston, *op. cit.*

¹⁴ Müller, *op. cit.*

¹⁵ Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore, op. cit.*, p. 232.

quindi, come principio del tutto anticristiano: «Il movimento anticristiano più forte è quello che fa sua e “radicalizza” la preoccupazione verso le vittime per paganizzarla»¹⁶. Un movimento, quindi, che sfrutta la difesa delle vittime per immolarne di nuove, ovvero per sacrificare tutti coloro che appaiono come persecutori, vale a dire che sono accusati di esercitare violenza sui più deboli. Girard identifica tale processo come «una caccia al capro espiatorio di secondo grado, una caccia ai cacciatori di capri espiatori»¹⁷.

Risulta legittimo chiedersi fino a che punto i due aspetti siano in contraddizione. La cura delle vittime, infatti, è davvero antitetica alla sua parodia caricaturale, come vorrebbe Girard? O, piuttosto, deve essere considerata come la fonte originaria della violenza ipocrita del capitale?

Secondo Giglioli, la centralità della vittima all'interno della società contemporanea rappresenta la forma di potere più subdola:

La vittima è l'eroe del nostro tempo. Essere vittime dà prestigio, impone ascolto, promette e promuove riconoscimento, attiva un potente generatore di identità, diritto, autostima. Immunizza da ogni critica, garantisce innocenza al di là di ogni ragionevole dubbio. Come potrebbe la vittima essere colpevole, e anzi responsabile di qualcosa? Non ha fatto, le è stato fatto. Non agisce, patisce. Nella vittima si articolano mancanza e rivendicazione, debolezza e pretesa, desiderio di avere e desiderio di essere. Non siamo ciò che facciamo, ma ciò che abbiamo subito, ciò che possiamo perdere, ciò che ci hanno tolto¹⁸.

Per l'autore, la preoccupazione per le vittime costituisce l'essenza morale dell'individualismo capitalistico:

Se solo la vittima ha valore, se solo la vittima è un valore, la possibilità di dichiararsi tale è una casamatta, una fortificazione, una posizione strategica da occupare a tutti i costi. La vittima è irresponsabile, non risponde di nulla, non ha bisogno di giustificarsi: il sogno di qualunque potere. Nel suo porsi come identità indiscussa, assoluta, nel suo ridurre l'essere a una proprietà che nessuno può disputarle, realizza periodicamente la promessa impossibile dell'individualismo proprietario¹⁹.

La teoria di Giglioli può essere accostata alla critica mossa da Nietzsche alla *morale degli schiavi*. Quest'ultima costituisce, per il filosofo tedesco, un sistema di valori determinato dal *ressentiment* provato dagli individui più deboli nei confronti degli uomini forti e degli spiriti liberi:

Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori; il *ressentiment* di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell'azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta

¹⁶ Ibidem, p. 235.

¹⁷ Ibidem, p. 206.

¹⁸ D. Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Nottetempo, Milano 2014, p. 9

¹⁹ *Ivi*, p. 10.

immaginaria. Mentre ogni morale aristocratica germoglia da un trionfante si pronunciato a se stessi, la morale degli schiavi dice fin dal principio no a un «di fuori», a un «altro», a un «non io»: e *questo* no è la sua azione creatrice. Questo rovesciamento del giudizio che stabilisce valori – questo *necessario* dirigersi all'esterno, anziché a ritroso verso se stessi – si conviene appunto al *ressentiment*: la morale degli schiavi ha bisogno, per la sua nascita, sempre e in primo luogo di un mondo opposto ed esteriore, ha bisogno, per esprimerci in termini psicologici, di stimoli esterni per poter in generale agire – la sua azione è fondamentalmente una reazione²⁰.

In base alle parole di Nietzsche, si può sostenere che il *ressentiment* costituisca l'essenza del potere della vittima di cui parla Giglioli. Sulla scia del pensatore tedesco, Max Scheler individua nel risentimento l'elemento fondante del mondo politico e sociale dell'età moderna, a partire dalla Rivoluzione francese, considerata l'evento originario e rivelativo dello spirito borghese:

«Crediamo [...] che abbia la sua radice nel risentimento il nocciolo della morale borghese, che dal XIII secolo ha cominciato a sostituire sempre di più la morale cristiana fino a compiere nella rivoluzione francese la sua massima prestazione»²¹. Sebbene Scheler non condivida il nesso nicciano *ressentiment*-cristianesimo, considera comunque il primo il solo fondamento del capitalismo occidentale e della violenza che esso comporta.

Si presenta, dunque, un'identità strutturale tra il risentimento della vittima e l'avvento del capitalismo mimetico. In base a quello che si è visto, si può ipotizzare, infatti, che il risentimento delle vittime, in continuità con l'ultracristianesimo sacrificale, costituisca da sempre il motore della circolazione del desiderio della società capitalistica, il fulcro della sua struttura sacrificale.

La cura delle vittime, piuttosto che incarnare l'alternativa dissolutrice del sistema espiatorio, ne rappresenterebbe la persecuzione. Essa sarebbe ineluttabilmente sacrificale. Girard stesso, d'altronde, si rende conto del legame storico e culturale tra cristianesimo e risentimento capitalistico. Tuttavia, egli crede ancora, come Scheler, nella possibilità di discernere tra il cristianesimo autentico, in grado di accogliere, sulla scia dell'insegnamento di Cristo, le richieste d'aiuto delle vere vittime, e la sua parodia, strumento neopagano di potere mimetico:

Se ci rendiamo conto che la moderna cura per le vittime rappresenta in realtà una parodia del cristianesimo, potremo capire anche qual è la vera posta in gioco oggi: scegliere tra l'ultracristianesimo caricaturale, che in realtà è il solito mimetismo/paganesimo travestito, ed il cristianesimo autentico, che è fuoriuscita dal mimetismo e dal paganesimo. È precisamente all'altezza di questa decisione che si apre lo spazio dell'umana libertà²².

²⁰ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), tr. di F. Masini: *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984, pp. 25-26 (10).

²¹ M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), tr. di A. Pupi: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 76.

²² C. A. Pigozzo, *La cura moderna per le vittime*, [www.academia.edu]. Data di ultima

Conclusione

Il presente lavoro ha tentato di offrire un'interpretazione politica ed economica della teoria girardiana.

La visione di Girard, la quale ritiene la circolazione della mimesi il fondamento delle transazioni capitalistiche, costituisce un valido punto di partenza per elaborare una prospettiva alternativa sul capitalismo.

Ad ogni modo, l'ultima sezione ha mostrato le problematiche della soluzione dell'antropologo francese, ovvero il ricorso alla cura delle vittime di matrice cristiana contro la religione sacrale del capitale.

Tutto, infatti, si riduce a una questione teologica. L'uomo, per porre fine alla violenza della religione capitalistica e realizzare l'ideale fraterno della salvaguardia degli innocenti, deve imitare correttamente Cristo, il figlio di Dio. Sebbene l'analisi di una tale proposta meriti maggiori approfondimenti, non possiamo non accennare brevemente alcune perplessità al riguardo.

Come può, difatti, l'essere umano emulare correttamente Dio? Come può accorciarsi la distanza tra il divino, secondo Girard immune dal mimetismo, e l'uomo, la cui intera vicenda si deve all'organizzazione della mimesi e del sacro?

Dati i fallimenti del passato, cosa garantisce il successo della rivelazione cristiana contro la violenza del capitale? Non si dovrebbe concludere, piuttosto, che l'essere umano sia impossibilitato a scegliere tra Dio e Mammona? E che, in conclusione, quella che è la proposta girardiana, il "ritorno" al cristianesimo, si riveli essere la matrice stessa del capitalismo? Se così fosse, ciò vorrebbe dire che, almeno nel pensiero di Girard, non esistono possibilità d'uscita dalla religione del capitale.

Gli autori

SEBASTIANO TACCOLA (Piombino, 1989) è perfezionando del corso di “Culture e società dell’Europa Contemporanea” presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Si occupa di tematiche afferenti al marxismo, alla filosofia della storia, al rapporto logico-storico tra società capitalistica e società pre-capitalistiche, alla marxiana critica dell’economia politica. Attualmente sta lavorando a un progetto di ricerca dedicato a un ampio dibattito sorto in Italia negli anni Settanta sul rapporto tra categorie marxiane e storiografia sociale ed economica del mondo antico.

CHIARA A. DE COSMO (Foggia 1993) è dottoranda in Filosofia presso l’Università di Pisa. Si è laureata con una tesi magistrale sui concetti di critica e storia nel pensiero di György Lukács ed Ernst Bloch. Si interessa, più in generale, di teoria critica, in particolar modo del pensiero di Adorno e Benjamin e del rapporto fra forme sistematiche e momenti frammentari nella delimitazione delle prospettive storiografiche di questi autori.

NICOLA LORENZETTI (Piombino 1993) si è occupato a lungo del pensiero di Theodor W. Adorno e più in generale della cosiddetta prima Scuola di Francoforte. Nella sua tesi magistrale ha lavorato sul concetto di totalità, ponendo in tensione la nozione adorniana con il pensiero althusseriano e con alcuni esponenti del dibattito italiano, in particolar modo Renato Panzieri. I suoi interessi, oltre che storico-filosofici, si estendono anche a prospettive sociologiche e politiche.

RAFFAELE GRANDONI (Ascoli Piceno, 1993) si è laureato in filosofia presso le università di Macerata (2015) e Pisa (2018), rispettivamente con una tesi sull’ontologia di Deleuze e una tesi sull’epistemologia francese e la biopolitica. Attualmente i suoi studi si concentrano sulla storia delle scienze di Canguilhem.

MATTEO CORSI (Lucca, 1993) è iscritto al corso di laurea magistrale in Filosofia e forme del sapere dell’Università di Pisa. Attualmente svolge un programma di scambio presso l’università di Lille. Si è laureato con una tesi triennale dal titolo “*Marx e la Questione ebraica. Note sul rapporto tra stato politico e società civile*”. Attualmente, i suoi interessi di ricerca vertono sulla filosofia politica e la filosofia della storia, concentrandosi in particolar modo sulla figura di Walter Benjamin.

FABRIZIO ARCURI (Siacca, 1994) Si è laureato in triennale con una tesi dal titolo “*La potenza della ragione. Nietzsche lettore e critico di Descartes*”. Da gennaio a luglio del 2018 ha studiato in qualità di studente Erasmus a Parigi all’Université Paris-Est

Créteil (UPEC), dove si è occupato di Filosofia Politica, Filosofia Morale ed Epistemologia. In magistrale si è laureato con una tesi dal titolo "*Il doppio vincolo di Cristo. La figura di Gesù nel pensiero di Girard e Nietzsche*". I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia di Nietzsche, il pensiero antropologico di Girard e i rapporti tra cristianesimo e capitalismo.

Indice

<i>Prefazione</i>	5
Sogno del nuovo o critica del presente? Utopia concreta e critica dell'economia politica <i>Sebastiano Taccola</i>	13
Per una dialettica della contraddizione reale. Lukács e Bloch sull'XI Tesi <i>Chiara A. De Cosmo</i>	25
La teoria critica della società tra materialismo e utopia <i>Nicola Lorenzetti</i>	37
Eredità illuministe. Critica della ragione scientifica in Canguilhem, Horkheimer e Adorno <i>Raffaele Grandoni</i>	47
Per una storia "contropelo": Benjamin e la critica dello storicismo <i>Matteo Corsi</i>	59
La merce e le vittime. Il capitalismo secondo il pensiero di René Girard <i>Fabrizio Arcuri</i>	71
Gli autori	83

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019