



STORIA, ANTROPOLOGIA,
TECNOLOGIA

CONSECUTIO RERUM
ANNO VIII, N.15 (1/2023-2024)

CONSECUTIO RERUM

**STORIA, ANTROPOLOGIA,
TECNOLOGIA**

Direzione/Editors:

Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo/Executive Board:

Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre).

Comitato scientifico/Advisory Board:

Annarita Angelini (Univ. Bologna), Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Gabriella Baptist (Univ. Cagliari), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Robin Celikates (Univ. Amsterdam), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Dimitri D'Andrea (Univ. Firenze), Filippo Del Lucchese (Univ. Bologna), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Marco Geuna (Univ. Milano Statale), Barbara Henry (SSSA Pisa), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Anna Loretoni (SSSA Pisa), Mario Manfredi (Univ. Bari), Costanza Margiotta Broglio Massucci (Univ. Padova), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salerno), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (UC Santa Cruz), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione/Editorial Staff:

Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Eugenia Gaia Esposito, Carla Fabiani, Federico Giorgi, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Riccardo Torti, Laura Turano.

Anno VIII, n. 15 (1/2023-2024), Roma

Rivista semestrale con peer-review.

ISSN: 2531-8934

www.consecutio.org

Storia, antropologia, tecnologia

Monografica

- p. 7 Roberto Finelli, *Introduzione*
- p. 11 Carlo Crosato, *Linguaggio e intersoggettività. Dalla Fenomenologia dello spirito alla Diskursethik habermasiana*
- p. 49 Paolo Castaldo, *Quale soggetto in Hume?*
- p. 67 Giulia Marotta, *Non siamo mai stati coevi. Per una storicizzazione della soggettività intraspecifica dell'ontological turn*
- p. 83 Francesco Marchesi, *L'uso dell'evento. Trasformazioni dell'idea di storicità nell'opera di Michel Foucault (1966-1971)*
- p. 99 Andrea Cengia e Massimiliano Tomba, *Storia, Scienza e materialismo. Ripensando Franz Borkenau*
- p. 135 Paolo Murrone, *Metabolismo ed ecologia. La frattura del ricambio materiale dall'ecomarxismo a Marx*
- p. 161 Agostino D'Amico e Enrico Sacco, *Il rapporto tra natura non umana e accumulazione capitalistica. Una riflessione critica a partire dalla teoria di Nancy Frazer*

Varia

- p. 189 Camilla Sclocco, *Il contributo filosofico di Lenin nella critica gramsciana della Storia d'Europa di Croce*
- p. 213 Leonardo Masone, *Catilina 'nazionale' con gli occhi di Gramsci. Brevi appunti su una figura non marginale della storia repubblicana romana*

Recensioni e segnalazioni

- p. 227 Matilde Santarelli, *Recensione a Eleonora Piromalli*, L'alienazione sociale oggi. Una prospettiva teorico-critica (*Carocci 2023*)
- p. 233 Federico Simoni, *Recensione a Michael Heinrich*, La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica (*Pgreco Edizioni, 2023*)
- p. 243 Paola D'Ignazi, *Recensione a Paolo Bellinazzi*, Cur Deus Homo? Le origini metafisiche del materialismo storico e dialettico (*Affinità elettive, 2023*)

Introduzione

Roberto Finelli

Il numero 15 di “Consecutio rerum” appare come un numero animato da vari argomenti e costellazioni teoriche, suddivisibili in due sezioni più significative, che sono da un lato quella del riproporsi della questione della soggettività, dopo la stagione così lunga della decostruzione, e dall’altro quella di una costituzione, non narratologica, della storia.

La prima sezione è aperta da un ampio saggio di Carlo Crosato, *Linguaggio e intersoggettività. Dalla Fenomenologia dello spirito alla Diskursethik habermasiana*, dove l’etica del discorso di Habermas è messa a tema non attraverso il tradizionale ricorso a tematiche kantiane bensì attraverso un confronto con il tema del linguaggio come luogo di mediazione sociale e di reciproco riconoscimento nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Segue, analogamente quanto a rottura di schemi esegetici consolidati di storia della filosofia, il saggio di Paolo Castaldo, *Quale soggetto in Hume?*, che propone l’esistenza nel *Trattato* humeano di una nozione forte di “soggetto”, di contro alla tradizionale risoluzione dell’Io in un fascio percezioni. Giacchè in Hume sarebbe invece presente una concezione della continuità dell’Io costruita sulla storia delle sue passioni ed emozioni, introduttiva a una nozione di soggettività agente e relazionata con suoi simili, assai lontana da una identità teoretico-conoscitiva dell’Io.

Tale tematica di una relazionalità possibile – quanto all’opposto di gran lunga problematica – tra diverse identità possibile viene argomentata in un contesto disciplinare di discorso assai lontano dai primi due saggi dal testo di Giulia Marotta, *Non siamo mai stati coevi. Per una storicizzazione della soggettività intraspecifica dell’ontological turn*. L’autrice discute, in un ambito di riflessioni più propriamente etno-antropologiche, le tesi dello studioso brasiliano Viveiros de Castro e della sua concezione di fondo secondo la quale si può discutere e confrontarci con una cultura altra solo a patto di una “svolta ontologica”, consistente nell’intrinsecarsi nell’altro e nel suo mondo, dopo aver distrutto e rinunciato alla propria identità e cultura iniziale. È la figura di Ernesto De Martino, che, di contro a posizioni così radicali di alterazione, torna ad essere proposta come il luogo di una storicizzazione autoriflessiva da parte del ricercatore che sola può dar luogo ad una possibilità di incontro reale e di co-operazione.

In tale ambito di riflessione sulla rinuncia a facili universalizzazioni e semplificazioni dell'agire storico e sociale si colloca anche il saggio di Francesco Marchesi su Foucault, dal titolo *L'uso dell'evento. Trasformazioni dell'idea di storicità*. L'autore attraverso il concetto di "evento" propone infatti una teoria della discontinuità dell'accadere e una concezione della storia in Foucault composta di diverse temporalità e durate, la quale vede rifiutare il mito dell'origine e di uno svolgimento unitario *philosophie-geschtlich*. Di conseguenza Marchesi valorizza una linea Nietzsche-Deleuze che vede in ogni evento assai più il darsi di un parallelogramma di forze, ogni volta mutevole e diverso dal precedente, che non le tracce di una fondazione ultima ed essenzialistica.

Un ampio approfondimento sui rapporti tra storia, scienza e tecnologia viene svolto per altro dal saggio di Andrea Cengia e Massimiliano Tomba, *Storia, scienza e materialismo. Ripensando Franz Borkenau*. A partire dall'autore austriaco e dalla sua ricerca sull'origine nella modernità delle forme di pensiero del mondo occidentale, i due autori attraversano gli ambiti dell'innovazione scientifica, dell'evoluzione tecnologica e delle corrispondenti visioni del mondo. Rifiutando un rigido determinismo quanto al nesso tra struttura e sovrastruttura, il materialismo assunto come prospettiva da Cengia e Tomba illustra la coesistenza diacronica di diversi modi di produzione nell'unità sincronica di un determinato momento storico e quanto la loro compresenza generi una varietà di relazioni sociali, tecnologie e approcci scientifici nei quali è comunque sempre presente una dimensione agonistica di classi in lotta tra loro.

Seguono due saggi dedicati al nesso storia, economia, natura, nella tradizione del marxismo critico contemporaneo, con specifico riferimento alla presenza di una sensibilità ecologica nella stessa opera marxiana. Il primo testo di Paolo Murrone, *Metabolismo ed Ecologia. La frattura del ricambio materiale dall'ecomarxismo a Marx*, approfondisce come e quanto operi la categoria fondamentale di "Stoffwechsel", di ricambio organico, nel pensiero di Marx, quando questi abbandona le tonalità prometeiche assegnate al lavoro nei suoi scritti giovanili riguardo alla subalternità dell'oggetto naturale e si avvicina a una teoria dello scambio tra natura e società che, nella intrinseca complementarietà tra questi due poli, non può che denunciare l'insostenibilità dell'accumulazione di capitale con gli attuali limiti dei valori di compatibilità del globo. Il secondo testo di Agostino D'Amico ed Enrico Sacco, *Il rapporto tra natura umana e accumulazione capitalistica. Una riflessione critica a partire dalla teoria di Nancy Fraser*, affronta anch'esso il tema della contraddizione tra i processi di accumulazione capitalistici e i limiti di un equilibrio ecologico-ambientale. Ma inserisce

questa problematica nella intenzione più ampia, elaborata dalla femminista marxista statunitense, di portare alla luce le aree di interdipendenza che si aprono nella società capitalistica tra luoghi della produzione economica e luoghi della riproduzione non economica, valorizzando quanto nel dibattito apertosi tra la Fraser ed Axel Honneth accanto alla giustizia redistributiva abbia preso sempre più senso il valore irrinunciabile di una giustizia del riconoscimento.

Infine conclude questo numero una piccola sezione gramsciana, quasi continuazione e integrazione del numero precedente di “Consecutio” dedicato a Gramsci. Così viene pubblicato (anche per un dovuto riferimento al centenario della nascita di Lenin) il saggio di Camilla Sclocco, *Il contributo filosofico di Lenin nella critica gramsciana della Storia d’Europa di Croce*. In queste pagine l’autrice sottolinea l’influenza politica e teorica di Lenin nella elaborazione e nella conferma da parte di Gramsci del concetto di “egemonia”: cioè di quel dispositivo storico-politico che ad avviso della Sclocco consente a Gramsci di sottrarsi al meccanicismo riduzionistico terzointernazionalista e di valorizzare in modo determinante la funzione della cultura e delle sovrastrutture nella trasformazione storico-sociale. Sarebbe stato specificamente il riferimento alla figura di Lenin, protagonista di una egemonia realizzata, che avrebbe, secondo l’autrice, consentito in ultima istanza al pensatore sardo di contrapporsi alla critica di un marxismo, appunto ridotto a tematica solo economico-strutturale, avanzata dal grande autore idealista della *Storia d’Italia*. Infine il saggio *Catilina ‘nazionale’ con gli occhi di Gramsci*, di Leonardo Masone. Questo saggio prende in considerazione alcune riflessioni che Gramsci ha dedicato alle figure di Catilina e Cesare particolarmente nei Quaderni 17 e 19. Il tema di fondo appare essere quello della “snazionalizzazione” degli intellettuali portata avanti da Cesare alla conclusione dell’età repubblicana di Roma antica, di contro a una disposizione culturale e politica da parte di Catilina atteggiata in senso nazionale-popolare. Vale a dire una assai interessante anticipazione della riflessione gramsciana sul nodo Umanesimo-Rinascimento e sulle tendenze cosmopolitiche degli intellettuali italiani di quel periodo storico, causa non ultima della fragilità della storia d’Italia.

Linguaggio e intersoggettività. Dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Diskursethik* habermasiana

Carlo Crosato

Language and Intersubjectivity: From the Phenomenology of Spirit to Habermas' Diskursethik

Abstract: In this paper I aim to trace an itinerary through Hegelian Phenomenology to Jürgen Habermas' Diskursethik. Hegel lays the groundwork for placing relationality at the origin of self-consciousness and addresses the problem of plurality of perspectives on the world, seeking a solution in the linguistic medium. Habermas draws on Hegel's thought, identifying a structural ethicality underlying our communication.

Keywords: Language; Intersubjectivity; Diskursethik; Hegel; Habermas.

1. Introduzione

Il presente articolo si incarica di tracciare un itinerario che, attraverso la *Fenomenologia* hegeliana, raggiunga l'etica del discorso sviluppata negli anni Ottanta da Jürgen Habermas. Mediante questa ricostruzione si intende suggerire il debito contratto da Habermas rispetto alla critica dell'illuminismo hegeliano, essendo quest'ultima più articolata e penetrante della ben più nota dialettica dell'illuminismo dei francofortesi Adorno e Horkheimer.

Nei loro celebri appunti, Adorno e Horkheimer definivano l'illuminismo come la rinuncia da parte del pensiero a pensare criticamente se stesso, le proprie movenze e i propri esiti. Il pensiero soggiace a una volontà di potenza che organizza una sorta di spartizione dei compiti fra la fede, che produce incognite, e il sapere, che si incarica di risolverle. Il pensiero si riduce alla sola strumentalità: dismettendo la propria capacità critica, esso è asservito a scopi che ignora e che assume come irrinunciabili e inoppugnabili, senza curarsi del rischio sempre possibile della caduta dell'umanità

* Università degli Studi di Bergamo (carlo.crosato@unibg.it; ORCID: 0000-0002-0439-3249).

nella barbarie. Ma il pensiero, almeno per via anamnestic, conserva la propria capacità di farsi riflessivo, sottoponendo a critica e ad autocritica la ragione strumentale.

Queste riflessioni tengono sullo sfondo il pensiero di Hegel, a partire dalla coppia *Glaube-reine Einsicht*. E tuttavia, come si è detto, l'analisi hegeliana ha degli aspetti di originalità cui Adorno e Horkheimer non sembrano attingere, a differenza di quanto invece farà Habermas. Si cercherà di mostrare tale originalità nel superamento delle aporie dell'illuminismo verso un "di più" di ragione, mediante cui maturare una coscienza morale in grado di smarcarsi dall'unilateralità intellettualistica dell'illuminismo. Ciò che occupa il centro delle nostre ricostruzioni è la natura linguistica del movimento del *Gewissen*: una natura linguistica che, per quanto sia poco riconosciuto, Habermas insegue sviluppando una propria etica del discorso tesa, come quella hegeliana, a oltrepassare le secche dell'illuminismo.

Nel capitolo IV della sua opera, Hegel getta le basi per collocare la relazionalità all'origine non solo dell'autocoscienza ma anche nella conoscenza che essa fa del mondo. Nel capitolo VI, poi, affronta il problema della pluralità delle prospettive sul mondo, ricercandone una soluzione nel *medium* linguistico. Il linguaggio è per Hegel l'autocoscienza che si apre ad altri, rendendosi universalmente comprensibile. Mediante il linguaggio, le autocoscienze autonome si dicono e si riconoscono reciprocamente come tali. L'azione ha il proprio movente in una convinzione, ma, scrive Hegel, la convinzione si fa effettiva solo nel linguaggio, solo se espressa e resa disponibile all'altrui riconoscimento. L'originalità, fra quelle che fanno di Hegel il primo pensatore della modernità, è considerare prioritario per la filosofia non classificare la moralità del contenuto di un'azione, non giudicare se l'azione determinata corrisponda o meno al vero dovere: il dovere è la conformità alla *allgemeines Bewusstsein* di cui il *Gewissen* si rende capace superando la scissione estraniante fra il particolare e l'orizzonte universale. Non tanto il Bene, quanto il Giusto: il Sé convinto di se stesso e in grado di esprimere e rendere riconoscibile la propria convinzione. In questo esprimersi e riconoscersi reciproco, le autocoscienze si colgono come sapersi e volere universale e, al contempo, si scoprono uguali nel puro sapersi e volersi. Ciò che rende morale l'azione non è, dunque, il contenuto dell'azione e la sua universale approvazione, quando la forma dell'azione, che si rende universalmente riconoscibile e così effettiva nel linguaggio. La coscienza universale non è un che di trascendente cui adeguarsi, bensì ciò che l'autocoscienza realizza in sé agendo con convinzione e offrendosi all'altrui riconoscimento.

L'impegno che ci assumiamo è quello di dimostrare come Habermas riprenda le riflessioni hegeliane, applicandole a un contesto cosiddetto post-metafisico, in cui la possibilità di affidarsi a un orizzonte trascendentale vero quale fonte di significato delle proprie azioni è venuta sgretolandosi. Sulla scorta delle intuizioni del suo maestro Apel, egli individua degli elementi strutturali e, perciò, irrinunciabili a qualsiasi prassi linguistica; ed essendo la prassi linguistica la pragmatica stessa della convivenza entro cui ciascuno produce la propria soggettività nella relazione, da tali strutture pragmatiche, Habermas farà emergere una strutturale eticità alla base del nostro comunicare e del nostro convivere.

2. La dialettica dell'illuminismo. Dallo statuto giuridico allo stato di terrore

Nel capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*, apprestandosi a condurre a termine del proprio percorso la figura principale del capitolo, lo spirito, Hegel ripercorre le tappe fondamentali fin lì toccate e che hanno permesso l'approdo al mondo della moralità. Scrive Hegel che il *Selbst des Gewissens* – che taluni traducono come “Sé della coscienza”, talaltri come “Sé dell'animo coscienzioso –, con il quale stiamo per prendere contatto è “il terzo Sé spirituale” a comparire ai nostri occhi nel movimento dialettico dello spirito, quello “immediatamente certo di sé come della verità assoluta dell'essere”¹.

Compito di questa prima parte ricostruttiva è dar conto, oltre che del concetto di “Sé”, delle figure in cui esso via via si presenta, prima di manifestarsi nel mondo della moralità. Incontriamo il Sé nella dissoluzione del mondo etico, precisamente nello statuto giuridico, dove però compariva come *persona*, un “vuoto di sostanza” la cui esistenza è riducibile alla sua realtà astratta. Dopo essere transitati per il mondo della cultura, incontriamo il Sé come libertà assoluta, nella quale l'unità tra singolarità e universalità era spezzata. Solo infine, con il *Gewissen*, è ristabilita l'unità fondamentale dello spirito, nella quale “l'autocoscienza morale, nella propria *certezza di sé*, ha il *contenuto* idoneo per il dovere, che precedentemente era vuoto”², dove cioè l'autocoscienza ritrova in se stessa il dovere come cosa sua, universale e reale a un tempo.

¹ Hegel (1807, 843).

² Ivi (419).

In questo cammino dialettico, Hegel introduce delle figure che influenzeranno notevolmente il pensiero Occidentale, soprattutto la filosofia di lingua tedesca. In quell'ambito, si inseriscono pensatori, quali Horkheimer e Adorno, i quali riprenderanno e radicalizzeranno il movimento dialettico che interessa l'illuminismo³, o quali Habermas, che, sulla scia di Hegel, tenterà un superamento razionale dell'unilateralità negativa dell'intelletto. Sarà dunque necessario introdurre brevemente e per sommi capi il moto che porta Hegel alla prima, originaria dialettica dell'illuminismo, per poi giungere alla trattazione di ciò che, in questo scritto, incontra il nostro interesse, ossia l'eco hegeliana negli intenti filosofici, culminanti nell'etica del discorso, di Habermas.

2.1. Statuto giuridico

È complesso rintracciare nella *Fenomenologia* hegeliana un punto d'attacco efficace per l'analisi: si è spinti continuamente a chiedersi in che modo si sia giunti a quello stadio e a ricercare la risposta retrocedendo ulteriormente. Pare, però, che la sezione dedicata allo "statuto giuridico" possa per ora funzionare, segnando l'uscita dall'eticità greca, dissolta nell'individualismo autonomo, il Sé singolare: un passaggio caratterizzato dalla cosiddetta "estraneazione", dal venir meno dell'armonico rapporto tra l'autocoscienza e il mondo culturale che essa produce e che la circonda; in altri termini, un passaggio in cui l'autocoscienza non si riconosce più nel mondo circostante – che pure è un suo prodotto –, il quale le si contrappone come una realtà estraniata. La scissione, che rappresenta il travagliato rapporto dell'autocoscienza con la trama culturale che la circonda, è un momento superando il quale si raggiunge la moralità, fino al *Gewissen*, quella che possiamo intendere come la convinzione morale che sostiene l'atteggiamento personale, la coscienza moralmente certa di sé. È lì, nello statuto giuridico, che incontriamo la prima figura del Sé – intendendo con questo termine lo Spirito come soggetto animato da movimento proprio e dotato di una propria riconoscibile identità e uguaglianza con sé. Tale prima figura è quella che, con Hegel, abbiamo denominato "persona".

Con il tramonto del mondo greco antico, e della *polis* come dimensione armoniosa, coesa e compatta, in cui l'azione individuale non era in contrasto ma, anzi, era subordinata all'interesse generale, ciò che nella prospettiva dello statuto giuridico [*Rechtszustand*]⁴ incontriamo è la pluralità degli

³ Cfr. Horkheimer-Adorno (1969).

⁴ Hegel (1807, 318-322), da non confondersi con lo stato di diritto come entità politica.

individui, svuotati del loro contenuto, della loro identità concreta, e al più accomunati da una uguaglianza puramente formale. Scrive Hegel che in tale situazione “*tutti [Alle] hanno il valore di ciascuno [Jede]: valgono cioè come persone*”. Al venir meno della coincidenza armoniosa tra l'individuo e la comunità greca antica⁵, in questa prima forma di individualismo l'uguaglianza è affermata prescindendo dalla particolare concretezza dell'individuo, vincolata “alla pura unità della propria realtà effettiva astratta, cioè all'unità intesa come autocoscienza in generale”⁶. Il termine “persona” così inteso, nello statuto di diritto, è quello di un'entità pura e vuota al punto che, uno sguardo retrospettivo sul percorso storico dello Spirito, potrebbe classificarlo come un'espressione di disprezzo⁷. La concretezza individuale è posta in secondo piano con l'adozione di un formalismo che fa del contenuto particolare pura accidentalità: questo non perché il singolo abbia perso il proprio contenuto, ma perché il diritto non può fare di quest'ultimo oggetto di considerazione. Siamo a contatto con un momento certamente necessario nello sviluppo verso la società moderna e la sua struttura egualitaria; un momento che, tuttavia, per la sua astrattezza, Hegel considera problematico e perciò da oltrepassare dialetticamente.

Al diritto non interessa la concretezza degli individui, bensì il singolo riconosciuto in modo puramente formale, come titolare di diritti possibili. Rinunciando alla differenza individuale, l'uguaglianza è affermata in una immediatezza vuota, astrattamente. Il Sé singolo è detto immediatamente universale, in quanto gli è riconosciuta consistenza giuridica. Questo è il primo Sé spirituale, in cui “l'universale è privo di differenziazione al proprio interno”⁸, in quanto ha dovuto pagare il prezzo della estraniamento del

⁵ “L'immediata unità dell'individuo con le leggi e i costumi della comunità si è frantumata nell'esistenza puntiforme dei singoli individui che hanno perduto la certezza di sé garantita dalla comunità e la ricercano unicamente nella vita privata, nel godimento del proprio possesso e della propria ricchezza e quindi nella fruizione dei soli diritti civili e nella progressiva rinuncia ai diritti politici” (Chiereghin 1994, 123).

⁶ Hegel (1807, 319): “[...] ist das Recht der Person weder an ein reicheres oder mächtigeres Dasein des Individuums als seines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit oder an es als Selbstbewußtsein überhaupt”.

⁷ “Pertanto, la coscienza del diritto, nella sua stessa validità effettiva, sperimenta piuttosto la perdita della propria realtà e della propria perfetta inessenzialità: ed è allora che designare un individuo come una *persona* è espressione di disprezzo [*ein Individuum als eine Person bezeichnen ist der Ausdruck der Verachtung*]” (Ivi, 320).

⁸ Ivi (418-419). Burzio scrive: “[...] qui questa personalità sottomessa al diritto è la stessa coscienza infelice divenuta realtà, poiché ora la sua essenza è da lei stessa considerata come altra da lei ed estraniata nella figura del signore assoluto; è il suo Sé, ma lontano da sé. La conquista del mondo del diritto ha dunque un prezzo; l'individuo è sì persona, Sé reale, ma estraniato da sé”. (Burzio 1996, 141). Si è a contatto, qui, con

proprio sé. La figura del “signore del mondo” [*Herr der Welt*] rappresenta, nel linguaggio hegeliano, il punto in cui sono raccolti i contenuti delle persone, estraniati dalle persone stesse e disattivati, ossia domati perché non cedano alla reciproca distruzione. Esso è la persona assoluta che incarna il diritto, dimensione che rende possibile una comunità solo al prezzo di sottrarre agli individui la loro differenza particolare.

Stante tale rapporto “perso” del Sé con se stesso, lo stesso mondo che si apre davanti al Sé non è più il *suo* mondo, ma la negazione della sua individuale personalità: il suo contenuto ora gli è dinanzi “al modo d’una realtà effettiva altrettanto coriacea, e il mondo ha qui la sua determinazione di qualcosa d’esteriore, il negativo dell’autocoscienza. [...] Una realtà effettiva dotata d’un essere particolare, e in cui l’autocoscienza non si riconosce”⁹. Lo Spirito, ora estraniato a sé, per ritrovarsi dovrà percorrere quella che prende la forma della triade di *cultura* [*Bildung*], *illuminismo* [*Aufklärung*] e *terrore* [*Schrecken*]: i momenti che, dalla rottura della “sostanza etica” antica, portano al ritorno dello spirito in sé.

2.2. Cultura, illuminismo, terrore

La seconda figura di Sé che Hegel presenta è quella della presa di coscienza propria del mondo della cultura, culminante con la nozione di libertà assoluta, massimo grado di estraniamento di quel mondo, con cui il filosofo interpreta la Rivoluzione francese.

Il Sé che nasce dalla scissione del mondo etico (e che inaugura il diritto formale e astratto) è caratterizzato da un’estraniamento da sé e da una tensione a farsi reale, a coagularsi in una realtà estraniata; ovvero, in altre parole, Hegel osserva il mondo etico della *polis* scindersi, opponendo, da un lato, gli individui e, dall’altro, la realtà che il loro vivere comunitario produce ma che essi non riconoscono essere immediatamente parte della loro identità. Nel linguaggio hegeliano, il Sé è astratto dalla sostanza, che è realtà esterna; per converso, il mondo reale che l’autocoscienza si trova di fronte non è che la sua propria opera, ma percepita come esterna, come qualche cosa che non appartiene più all’individuo, un mondo che non è più la sua essenza e il suo mondo, bensì qualcosa che l’individuo avverte come sua negazione. Ciò significa che l’individuo si concreta nella storia contrapponendosi alla realtà esterna, così come il mondo esterno è reale

una “comunità puramente esteriore di ‘persone’, unite fra loro dal vincolo universale, ma astratto e formale del riconoscimento giuridico” (Li Vigni 1997, 118).

⁹ Hegel (1807, 322-323).

solo come estraniamento dell'individuo da sé. Il Sé è ora animato da un movimento di allontanamento e riavvicinamento da sé.

L'autocoscienza è conscia dell'esistenza di un mondo reale a essa contrapposto – il mondo del diritto –, ed è consapevole dell'unità perduta fra il Sé e il mondo esterno – l'individualità etica. Tale consapevolezza è, nei termini hegeliani, *coscienza effettiva* [*wirklichen Bewußtsein*], che ha come oggetto la sostanza spirituale a lei estranea, e *coscienza pura* [*reine Bewußtsein*], che tiene come oggetto l'unità del Sé con quella sostanza¹⁰. La coscienza pura non è reale, essendo piuttosto pensata dalla coscienza effettiva che le assegna essenzialità in quanto coscienza di una unità. Nei termini di Hegel, esse rappresentano l'una per l'altra l'*aldilà* [*Jenseits*] – il pensiero e l'essere pensata della coscienza reale nella coscienza pura –, e l'*aldiqua* [*Diessaits*] – la realtà da quel pensiero estraniata. Ossia, in altre parole, l'autocoscienza del mondo del diritto si aliena pensando l'unità come mondo dell'aldilà, e proietta così in un orizzonte altro quell'unità con il proprio mondo che essa ha perduto.

A queste due coscienze corrispondono rispettivamente (1) il mondo della *cultura*, in cui nulla è fondato in se stesso, e in cui tuttavia è possibile una qualche mediazione tra le coscienze e, di qui, la verifica intersoggettiva, grazie a un linguaggio concettuale; (2) l'esperienza religiosa, in cui risiede la coscienza pura come coscienza estraniata, dove non vi è alcuna realtà e che, anzi, si costituisce come "fuga [*Flucht*]"¹¹ dal mondo della realtà effettiva. Assistiamo perciò alla scissione, da un lato, della coscienza reale, mondo culturale mediante cui l'autocoscienza cerca di riempire la personalità vuota e formale del diritto, dimensione culturale oggetto della coscienza opposto alla dimensione giuridica; dall'altro della fuga dal mondo reale nella fede in una unità superiore. L'unità di queste due dimensioni, a questo punto del percorso fenomenologico, non appare accessibile ed è perciò vissuto come una scissione e una opposizione, laddove solo in

¹⁰ "La sostanza è in questo modo *spirito*, è *unità* autocosciente del Sé e dell'essenza: ma entrambi questi termini hanno anche, l'uno per l'altra, il significato dell'estraniamento [*selbstbewußte Einheit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung füreinander*]. Lo spirito è *coscienza* d'una realtà effettiva oggettiva per sé libera; di fronte a questa coscienza però sta l'unità fra il Sé e l'assenza: alla *coscienza effettiva* [*wirklichen*] si contrappone la *coscienza pura* [*reine Bewußtsein*]. Da un lato, esteriorizzandosi, l'autocoscienza effettiva trapassa nel mondo effettivo, e viceversa; d'altro lato, però, proprio questa realtà effettiva è levata – tanto la persona, quanto l'oggettività: si tratta infatti di termini puramente universali. Questa loro estraniamento è la *coscienza pura*, ossia l'essenza [*diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtsein, oder das Wesen*]" (Ivi, 323).

¹¹ Ivi (352).

seguito il “Sé universale” riuscirà a riunire ragione ed esperienza religiosa in sé, riducendo tale unità a concetto rischiarato.

Dopo aver vissuto la vanità del mondo reale, la coscienza fa avanzare il suo lato puro, cioè il “mondo del *pensare*”, il cui contenuto fugge dalla vana realtà, ed è anzi ineffettivo e puramente pensato. Ma di tale elevazione sopra la realtà che si è riscoperta vana, Hegel rintraccia una ulteriore articolazione. Essa si declina nel lato della *fedé* [*Glauben*] e nel lato della *pura intelligenza* [*reine Einsicht*]. La loro origine comune, si è detto, è la medesima fuga dalla realtà, alla ricerca di una unità tra esperienza razionale ed esperienza spirituale capace di superare l’estraniamento. Quella che Hegel chiama “sostanza assoluta” viene rappresentata dalla fede come sostanza assoluta e quieta, e viene pensata concettualmente e dalla pura intelligenza. Sebbene, dunque, gli intenti siano i medesimi, questi movimenti – della fede e della pura intelligenza – non si riconoscono come unità, ma come l’uno, la fede, il positivo dell’altro, l’intelligenza pura, che è il negativo in quanto in essa viene riconosciuto solo ciò che ha la forma del Sé.

Nel rapporto che la pura intelligenza intesse con il proprio positivo, la fede, e con il mondo reale, risulta finalmente chiaro che la pura intelligenza corrisponde a ciò che storicamente si è presentato paradigmaticamente come *Aufklärung*. “La grande lotta che riempie di sé il secolo XVIII”, che oppone i filosofi ai “tardivi difensori di una fede ormai vacillante”, la ragione contro una superstizione¹². L’illuminismo, anzi, si propone come la stessa pura intelligenza, che riassume in sé il contenuto della fede – sebbene entro i limiti della capacità di accertamento razionale –, portando agli unici risultati positivi di ridurre la coscienza credente al solo riconoscimento di un Ente Supremo e di riportare ogni realtà entro la categoria dell’*utile* [*Nützliche*]. L’utilità è ora il polo veridizionale unico: in un contesto in cui l’unico strumento funzionante è la capacità di accertamento razionale dell’uomo, la verità non può che ridursi all’utile.

Ma l’utile non è meramente oggetto della coscienza. Il “mondo dell’utile” è vera realizzazione dell’intellezione pura; esso rappresenta il punto di contatto tra essenza assoluta e autocoscienza, tra verità ed essere umano, perché esso è riduzione della verità alla matrice razionale dell’autocoscienza. Questo è il solo punto di contatto con la verità che sia possibile nell’illuminismo e che sia rimasto superstite alla fuga dalla realtà. Con le parole di Hegel, esso si configura come “la verità che è altrettanto la *certezza* di se stessa”¹³.

¹² Cfr. Hyppolite (1946, 523).

¹³ Hegel (1807, 387).

L'autocoscienza prende contatto con una verità, per così dire, alla portata del proprio accertamento raziocinante. In questo movimento – che rappresenta il secondo dei Sé, quello della *libertà assoluta* [*absolute Freiheit*], così chiamata perché l'autocoscienza è certa di sé e del proprio mondo – il singolo apprende di essere capace di universalità, ma quest'ultima è raggiunta con una tale immediatezza da determinarne un rovesciamento: l'universalità è imposta con un moto negativo che sbaraglia ogni alterità¹⁴. Se è vero, infatti, che la pura intelligenza riconosce come vero solo ciò che può ricondurre a sé – e questo è l'utile –, “la coscienza considera il mondo senz'altro come propria volontà, e quest'ultima è *volontà universale*”, assoluta¹⁵: al concetto di “utilità” segue la dissoluzione di ogni fine, potenzialmente ribaltabile in mezzo per altro; viene abbattuto ogni limite della libertà, che diventa assoluta e storicamente concreta. Ciò che non risulta utile, d'altra parte, subisce quella che Hegel chiama “furia del dileguare” [*Furie des Verschwindens*]¹⁶, consistente nella sola attività negativa di cui questa libertà assoluta è capace.

Un'unità fittizia dello spirito (singolare e universale) viene ristabilita mediante la dittatura di un sé singolare o, come dice Hegel, della “fazione vincente” [*siegende Faktion*]¹⁷: la parte storicamente vittoriosa si impone sulle altre, colonizzando il campo di battaglia e dettando le regole, che dovranno valere universalmente. Il terrore della volontà assoluta, si può dire, è il ripresentarsi dell'universale come una volontà singolare e determinata (il governo, la dittatura, la fazione forte), che ne nega un'altra, l'opposizione della volontà che si dice generale contro il pulviscolo degli atomi individuali, il cui esito non può che essere l'annientamento di ogni nuova ed emergente singolarità¹⁸.

¹⁴ Horkheimer e Adorno concordano sugli esiti negativi (non si confonda “negativo” qui con “cattivo”) dell'illuminismo: “Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto più profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea. L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. [...] Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore”. Si sottolinea quindi che la potenza del dominio, nonostante questo abbia una base materiale, è nell'autonomia e universalità logica di una sovrastruttura che si riproduce come tautologica autoaffermazione (Horkheimer-Adorno 1969, 21).

¹⁵ Hegel (1807, 389).

¹⁶ Ivi (392).

¹⁷ Ivi (393).

¹⁸ Cfr. Hyppolite (1946, 564-5). “Il terrore è precisamente la lotta senza quartiere della volontà sedicente universale, ma in realtà solo faziosa, contro l'intenzione o il sospetto della volontà universale, che in realtà è solo la volontà dei singoli” (Burzio 1996, 175).

Per difendersi dallo stato di terrore, la libertà degli individui deve ritrovare un territorio in cui la sopravvivenza del singolo non sia minacciata; e questo è il territorio del *Gewissen*, che non pone più la verità fuori di sé, ossia non cerca più fuori di sé il senso delle proprie azioni, ma agisce nella persuasione morale della validità delle proprie azioni. È proprio la coscienza morale, infatti, a proporsi come protagonista del superamento degli esiti deleteri dell'illuminismo, il cui progetto sta nella ferma convinzione che la ragione sia il vero fondamento della realtà e che quanto appare esterno a esso vi debba essere ricondotto¹⁹, e il cui effetto è la totale e unilaterale negazione violenta, "terroristica", di ciò che cade fuori dell'essenza dell'autocoscienza.

2.3. Superamento razionale: un "di più" di ragione

Nel *Gewissen* (più "animo coscienzioso" o "coscienza morale", che "coscienza"), l'autocoscienza morale torna in sé. Nella sua autocertezza, nel suo stare presso di sé, l'autocoscienza morale rintraccia il contenuto, che nei Sé precedentemente individuati giaceva svuotato, e che ora la riempie senza però vincolarla ad alcuna determinatezza. Prima del suo compimento definitivo, però, questa figura dovrà ancora superare un percorso di contraddizioni, di male e di perdono: da tale autocertezza non si evince ancora un superamento completo rispetto alla situazione conflittuale dell'illuminismo, che oppone gli individui all'universale e gli individui tra loro. In altri termini, l'eredità dell'illuminismo è l'autocertezza che il proprio dovere sia il dovere universalmente valido; tale autocertezza, però, viene a crollare nel momento in cui, agendo, l'autocoscienza morale e certa di sé ricade nella conflittualità negativa dell'azione tesa alla ricomprensione dell'altro entro le proprie categorie. Tutto ciò che non si esaurisce entro il riferimento a sé è condannato a essere considerato "altro". Il problema, cioè, è quello della compatibilità della pluralità dei doveri tra loro e con un dovere universale. Sussistono ancora questi limiti, i quali non permettono allo spirito di porsi in tutta la sua forza nel termine medio del linguaggio, perché per la coscienza morale l'essenziale è fare il *proprio* dovere; rimane, allora, il problema di ricomporre le ragioni della soggettività e le ragioni dell'universale, in quanto, se già è universalmente riconosciuta l'autocertezza dell'azione morale, lo stesso non si può dire per il lato particolare legato alla sensibilità insita nell'agire²⁰.

¹⁹ Cortella (2002, 193).

²⁰ In relazione a tutto il percorso che dallo stato giuridico arriva al problema preliminare della moralità di cui ora ci stiamo occupando, il processo di "vivificazione" dell'individuale "non muove dalla sostanza verso la particolarità, ma va dalla particolarità alla

Immediatamente inoltrati nel mondo della moralità, quindi, siamo ancora a contatto con un residuo della tipica “rimozione” dell’illuminismo, caratterizzata dalla semplice negazione – o comunque dalla disuguaglianza saputa tra le varie autocoscienze libere e agenti determinatamente. Continua a sussistere un’opposizione fra l’autoriferimento della persuasione, che si ritiene autosufficiente, e il riferimento a una realtà esterna, presente nell’agire, che rende suscettibili i soggetti agenti di uno sguardo altro, conforme alla propria parzialità. Il superamento di tale situazione, Hegel lo rintraccia non tanto nella rinuncia alla ragione che ci ha condotti fino a qui, quanto invece in un “di più” di ragione capace di superare questa unilateralità negativa. A essere incaricata di tale compito è l’animo coscienzioso, il cui movimento è – lo vedremo – linguistico. È proprio questo il punto su cui faremo ruotare il pensiero fenomenologico di Hegel e quello della *Diskursethik* di Habermas: l’ambizione di rintracciare un riconoscimento che sia capace di tenere conto del rapporto tra il “sapere di sé” e la determinatezza.

3. L’etica del discorso

Dopo tale necessaria, per quanto rapida, ricognizione, siamo in grado di passare all’analisi di come il linguaggio agisca nei due pensatori che prendiamo qui a riferimento come superamento razionale della negatività illuministica. Delineeremo le vie guida per seguire il discorso di Hegel prima (2.1) e di Habermas poi (2.2), per accingerci in seguito a considerare il ruolo universalizzante e inclusivo che la prassi comunicativa assume in Habermas, grazie alle intuizioni acquisite dalla *Fenomenologia*.

3.1. La dimensione linguistica in Hegel

Come si accennava, il problema del *Gewissen* come animo coscienzioso certo di se stesso consiste nel suo persistente soggettivismo unilaterale. È quello

sostanza, perché solo in questo modo quest’ultima, da universale e formale, può venir vivificata e divenire per sé agente” (Costantino 1980, 140). Bene scrive Vinci: “Essa [l’autocoscienza morale] dovrà superare un soggettivismo unilaterale, la chiusura in sé legata a questa incapacità di instaurare una relazione adeguata con gli effetti della propria azione. Ad esser riconosciuta sarà [per ora] soltanto la propria persuasione del dovere: ad universalizzarsi e a rendersi effettuale, nel rapporto con le altre autocoscienze, sarà solo quel lato del sapere di sé già dotato di universalità. Al contrario, l’altro polo dell’unità che costituisce la coscienziosità – quello della particolarità e della sensibilità necessariamente connesse all’agire – resterà escluso dal riconoscimento e, quindi, non guadagnerà l’universalità e l’effettualità” (Vinci 1999, 424).

che potremmo dire “giacobinismo”, caratterizzato dal fatto che l’agente ritiene giusto agire e, a questo riguardo, possiede una certezza incrollabile; una certezza che lo spinge, sì, a superare l’inerzia kantiana – ferma nell’“oscillante incertezza” –, ma che, al contempo, lo fa sporgere sul rischio della pura persuasione. Detto altrimenti, l’individuo, nella propria autocertezza, rende determinata l’azione finora vuota nella persuasione pura, ma al contempo concede spazio all’arbitrarietà [*Willkür*] della propria sensibilità. Scrive Hegel della

convizione individuale [...] come la consapevolezza della vacuità del puro dovere stesso, e del fatto che esso è soltanto momento, che la sua sostanzialità è un predicato che ha il proprio soggetto nell’individuo; questi a suo arbitrio dà il contenuto al dovere, potendo collegare a questa forma ogni contenuto e fissando in esso la certezza morale della sua coscienza²¹.

Data la necessità, ora saputa, di colmare l’astrattezza del dovere puro soltanto mediante l’arbitrio, viene a crearsi una molteplicità di “doveri”, di contenuti che, derivando dalla sensibilità del singolo, possono configgere e portare a reciproci giudizi di prassi fraudolenta o ingiusta. È qui la chiave che permette a Hegel di esaltare il linguaggio, incaricandolo di mettere in comunicazioni tali autocoscienze²².

Se da un lato l’autoriferimento separa le autocoscienze abbarbicate nelle proprie certezze di “dovere-agire” determinato, dall’altro è l’elemento che permette l’accordo tra le autocoscienze. Dal momento che tutte le autocoscienze sono caratterizzate dal riferimento a sé, quest’ultimo viene assunto come primo elemento comune, e di qui come la via del possibile riconoscimento dell’eguaglianza fra le autocoscienze:

Questo puro sapere è immediatamente *essere per altro* [*dies reine Wissen ist unmittelbar Sein für anderes*]; infatti, in quanto pura uguaglianza con se stesso [*reine Sichselbstgleichheit*], tale sapere puro è l’immediatezza [*Unmittelbarkeit*], ovvero l’essere. Questo essere è però, nel contempo, l’universale puro, l’ipseità di tutti; ossia, l’agire è riconosciuto ed è pertanto effettivo. Questo essere è l’elemento tramite cui l’animo coscienzioso sta immediatamente nel rapporto d’uguaglianza con tutte le autocoscienze²³.

²¹ Hegel (1807, 426).

²² Cfr. Simon (1966); Bodammer (1969). In generale si veda Vernon (2007).

²³ Hegel (1807, 428-429). Scrive Vinci in merito: “Dal momento che tutte le autocoscienze si riferiscono a sé, l’autoriferimento assume il carattere di universale comune, diviene l’ipseità di tutti, ciò che permette il riconoscimento e l’effettualità dell’agire, rendendo così possibile un rapporto di uguaglianza fra le autocoscienze” (Vinci 1999, 441)

Ancora si può dire che, rispetto alla moralità kantiana, viene qui a mancare la verticalità (dovere puro-coscienza), per privilegiare invece un terreno comune e orizzontale, caratterizzato da relazioni tra autocoscienze certe di se stesse, insieme uguali e differenti. Un elemento, quest'ultimo, che segna fortemente il carattere di questo "terzo Sé": in esso, infatti, coesistono l'uguaglianza e la diversità.

Ciò che ora più ci interessa è che, affinché tali relazioni siano possibili e reali, deve subentrare un *medium*, condizione necessaria. È questo il punto forte dell'"etica del discorso" hegeliana, dove il *Gewissen* si realizza mediante un movimento "linguistico": perché l'azione divenga reale, effettiva, infatti, il *Gewissen* pretende che la sua azione venga riconosciuta; un riconoscimento, d'altra parte, che non può derivargli da "un mero essente, disperso nella sua semplice empiricità", ma solo da "un'altra autocoscienza, capace di assicurare quella piena reciprocità nella quale consiste, per Hegel, la corrispondenza adeguata tra il pensiero e l'altro da sé"²⁴. Di questo "preteso riconoscimento", Hegel già ci aveva detto nel capitolo dedicato alla *Verità della certezza di se stesso*, nella sezione nominata *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza*²⁵, il cui punto di partenza era il problema della possibilità di un'autocoscienza, affrontato attraverso la relazione all'altro: la soluzione consisteva lì nel riconoscimento reciproco tra due coscienze, secondo cui solo ritenendo l'altro capace di riconoscere, e perciò riconoscendolo come soggetto degno, è possibile vedere sé mediante l'altrui sguardo²⁶. Una soluzione tutt'altro che pacifica, poiché la scoperta dell'altro comporta allo stesso tempo la comparsa di una prospettiva o di una pluralità di prospettive sul mondo alternativa alla propria²⁷.

²⁴ Ivi (425).

²⁵ "L'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto [*das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist*]. [...] ciascuno costituisce, ai propri occhi e a quelli dell'altro, un'essenza immediata che è per sé, e che nel contempo è per sé soltanto tramite questa mediazione [*Vermittlung*]. I due estremi si riconoscono come *riconoscentisi reciprocamente* [*sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend*]" . Si tratta di un movimento che "è allora senz'altro quello, duplice, delle due autocoscienze" (Hegel 1807, 128-129). Cfr. anche Cortella (2002, 257-272).

²⁶ Scrive Honneth che il tratto distintivo della filosofia classica tedesca, da Kant a Hegel, nel modo di teorizzare il riconoscimento è non solo la rilevazione del suo carattere reciproco ("che il riconoscimento venga inteso come un atto simultaneo e reciproco tra due soggetti" accade "per la prima volta nel contesto tedesco"), ma anche l'accentuazione del riconoscimento come atto dovuto verso l'altro. Cfr. Honneth (2018, 94 e 105).

²⁷ "Ciascuno considera il proprio punto di vista soggettivo come la verità, e delimita semplicemente il punto di vista dell'altro nel proprio, negando validità al punto di

Ora tale riconoscimento acquisisce la connotazione della giustificazione dell'azione e della comprensibilità di cui l'autocoscienza deve incaricarsi per essere universalmente riconosciuta. L'autonomia e l'autocertezza dell'autocoscienza è, infatti, effettuale solo nel linguaggio, il *medium* che permette alle coscienze autonome di riconoscersi come tali e che assicura loro il passaggio dall'universalità legata alla singolarità conchiusa in sé – quella della convinzione intima [*Überzeugung*] – a un'universalità espressa, disponibile: il *Gewissen*, mediante la rassicurazione linguistica, guadagna la vera universalità, comunicando la sua persuasione, insieme unica e comune a quella altrui. Grazie al linguaggio viene meno la particolarità, ma non perché gli effetti dell'azione determinata siano in qualche modo annullati, bensì perché in esso le autocoscienze intrecciano relazioni in cui si riconoscono come egualmente attive in conformità alla propria sensibilità.

Il linguaggio [*Sprache*] è l'autocoscienza essente *per altri*, che *si dà* immediatamente *come tale* [*das für andre seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden*] e che, in quanto è *questa* determinata autocoscienza, è universale. Il linguaggio è il Sé nell'atto di separarsi da se stesso, che diviene oggettivo in quanto puro "Io=Io"; esso si mantiene in questa oggettività [*Gegenständlichkeit*] come *questo* determinato Sé, proprio al modo in cui confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza. Il linguaggio recepisce se stesso proprio come viene recepito dagli altri, e quel recepire è appunto l'*esistenza* che è *divenuta Sé* [*zum Selbst gewordne Dasein*]²⁸.

Vediamo qui, "*wieder*", la qualità di fondo della parola: quella di riprodurre ed *esplicitare* la struttura spirituale. Con il linguaggio l'autocoscienza diventa "per altri", pur restando in sé, perché il linguaggio è, sì, un movimento di uscita da sé di tale autocoscienza, ma, stante questa scissione e oggettivazione, essa si mantiene come Io=Io. Ci si pone qui sul piano del "sentirsi" reciproco, per cui lo spirito si riconosce come l'"Io che è Noi e Noi che è Io"²⁹, ovvero, in termini più piani, l'individuo non rimane rinserrato nella propria individualità, ma si offre al riconoscimento di altri, riconoscendo a propria volta la comune umanità che ci lega e che si esprime mediante il linguaggio. E, come torneremo subito a dire, non si tratta di una comunione di intenti sostantiva, una condivisione di finalità storicamente determinate, bensì, in primo luogo, della forma stessa dell'a-

vista dell'altro quando entra in conflitto con il suo" (Pinkard 1994, 93).

²⁸ Hegel (1807, 430).

²⁹ "Nel momento stesso in cui l'Io che si esprime viene avvertito, percepito, è svanito, si è dileguato il suo esserci come singolo. Ma questo dileguare della singolarità è il restare dell'Io nella universalità, ed è il suo sapere di sé, come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale" (Li Vigni 1997, 134).

zione umana, che è sempre sporgenza verso la richiesta di riconoscimento e disponibilità di reciproco riconoscimento.

La riproposizione del passo sopra citato può parere scontata in questo contesto, ma è davvero indispensabile per riconoscere come, nonostante la determinatezza dell'agire morale, il *Gewissen*, nella prassi ma soprattutto nel linguaggio, sappia se stesso e si mostri agli altri nel suo lato universale, nel suo lato "divino"³⁰; mentre è solo nel linguaggio che la persuasione delle autocoscienze è riconosciuta, facendo un notevole passo verso l'abbandono della semplice determinatezza e la conquista dell'universalità. Prosegue Hegel:

L'enunciarsi [*Aussprechen*] di questa rassicurazione leva in se stesso la forma della propria particolarità [*Besonderheit*]; nel farlo, riconosce la *necessaria universalità del Sé* [*notwendige Allgemeinheit des Selbsts*]; dandosi il nome di *animo coscienzioso*, viene a chiamarsi puro sapere di sé e pura volontà astratta; vale a dire, sapere e volere universale, che riconosce gli altri, che è loro *uguale* [*gleich*], poiché gli altri sono appunto questo puro sapersi e volersi [*reine sich Wissen und Wollen*], e riconoscono pertanto a loro volta questo sapersi e volersi dell'animo coscienzioso³¹.

Hegel qui pare dirci ancora che, nonostante la particolarità della via d'azione, il problema morale non sta tanto nello stabilire se questa via sia o meno il vero dovere – problema che invece si poneva nell'etica kantiana³² –, quanto piuttosto nel riconoscere la conformità alla coscienza universale come insito nel *Gewissen* che si enuncia. Il dovere più profondo è, insomma, quello di enunciare la propria convinzione, svelando il proprio lato universale, che è quello del comune saper-si e voler-si. Il Sé – in altri termini che torneranno più avanti utili – si rivela conforme alla prospettiva universale non nel contenuto dell'azione, ma

nella forma dell'azione. È questa forma a doversi porre come effettiva; essa è il Sé che, come tale, è effettivo nel linguaggio, che si enuncia come il vero [*Wahre*] e che, proprio nel fare ciò, riconosce [*anerkennt*] tutti i Sé e ne viene riconosciuto³³.

³⁰ “Nella sua sublime maestà, che lo eleva al di sopra della legge determinata e al di sopra di ogni contenuto del dovere, l'animo coscienzioso ripone dunque nel suo sapere e nel suo volere qualsivoglia contenuto; si tratta della genialità morale, che sa la voce interiore del proprio sapere immediato come voce divina [*als göttliche Stimme*]” (Hegel 1807, 432). Burzio: “Nonostante il contenuto dell'agire morale continui a essere determinato, il *Gewissen*, agendo e parlando, sa se stesso e si mostra agli altri come universale Sé. [...] Ma il *Gewissen* è allo stesso tempo anche qualcosa che appartiene a tutti gli altri membri della comunità. Il *Gewissen* mio diventa oggetto dell'altrui *Gewissen*, perché io parlo” (Burzio 1996, 190-1).

³¹ Hegel (1807, 432).

³² Cfr. Cesa (1981).

³³ Hegel (1807, 432).

La verità dello spirito è lo sbilanciarsi verso l'altro e accogliere l'altro: solo così la propria azione diviene vera, perché espressa in una richiesta di riconoscimento e perché, ancora nel linguaggio, ottiene riscontro. Nei termini di Hegel, il Sé riconosce tutti gli altri Sé nel loro sporgere vicendevole. L'indicazione hegeliana è allora che la moralità non risiede nel tentativo di adeguarsi alla coscienza universale intendendola come un che di trascendente e sostantivo, quanto piuttosto di realizzarla in se stessi; questo accade quando si agisce con convinzione, e questo è possibile solo se si possono riferire ad altri le ragioni del proprio agire, attuando così un reciproco ed equato riconoscimento mediante il linguaggio. Grazie a esso, il *Gewissen* diviene per altri pur conservando se stesso, acquisisce universalità senza perdere l'individualità³⁴.

Se abbiamo inteso bene, il linguaggio hegeliano rende possibile quella *comunanza della ragione* che altrimenti l'immediatezza del sentimento, l'intenzione ascosa e l'ingenua certezza di sé escluderebbero. Il linguaggio è perciò *necessario* per l'individuo, che deve comunicare le proprie intenzioni, le quali, perché tali, non possono essere viste; per l'individuo, poi, che per sussistere come autocoscienza deve stringere rapporti intersoggettivi. Solo mediante la mediazione verbale, infatti, ognuno è riconosciuto come coscienza certa di sé e agente. Lo spirito ancora non è definitivamente compiuto, non siamo ancora alla coincidenza di razionalità e realtà [*Wirklichkeit*]. Il linguaggio non coincide con lo spirito, ma è mezzo per il Sé, il quale, dopo che l'azione si è quietata, si rivolge ad altri e si confessa come fallibile, come mosso da un dovere arbitrario e non già universale.

Si tratta, ricordiamolo, di una critica alla modernità che viene dal dentro della modernità stessa; in modo riflessivo, ovvero non lasciandosi tentare da "derive" irrazionali o arazionali – si pensi per esempio alle soluzioni nietzscheane –, bensì spingendo la ragione verso un terreno comprensivo e inclusivo, universalizzante senza che per questo essa assuma caratteri totalitari³⁵.

Habermas, così come Hegel, comprende a sua volta l'impossibilità di respingere categoricamente la modernità. Un'impossibilità che si tramuta in ingenuità, se si valutano i guadagni propri della modernità, come la

³⁴ Cfr. Pagani (2008, 443-4).

³⁵ Il dominio del "pensiero borghese" è esemplarmente trattato nel già richiamato *Dialettica dell'illuminismo*, nel quale si parla di un illuminismo intento dapprima a "togliere agli uomini la paura e di renderli padroni", e poi conquistatore di una autonomia propria: "esso è il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi. [...] Lo strumento diventa autonomo" (Horkheimer-Adorno 2008, 11-44). La "soluzione insoluta", per eventuali paragoni con la tesi hegeliana: "L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo" (ivi, 223).

sovranità dello Stato o le libertà individuali³⁶. Il punto sta, per entrambi gli autori, nel ricomprendere la modernità entro un illuminismo più radicale, tale da permettere un progresso rispetto al “troppo poco di ragione” che la costringe a un intelletto incapace di riflettere razionalmente su di sé³⁷. E la razionalità compiuta a cui tendono i nostri autori di riferimento è, nelle parole di Habermas, una razionalità conciliante, che consiste nella “disposizione di soggetti, capaci di parlare e di agire, ad acquistare e impiegare un sapere fallibile [*die Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte, fehlbares Wissen zu erwerben und zu verwenden*]³⁸.”

Questo è possibile solo con un elemento “medio”, che ponga gli individui in relazioni egualitarie e che sia in grado di comprendere in sé ogni aspetto della vita degli individui. Si tratta dell’agire comunicativo [*kommunikatives Handeln*], con il suo statuto comprensivo e inclusivo; un agire di cui Hegel comprende le potenzialità, e in cui Habermas sottolineerà la promessa di conservare i guadagni della ragione moderna pur superandone i limiti, non verso soluzioni irrazionalistiche, bensì verso un pensiero capace di incessante e condivisa autocritica.

3.2. Etica del discorso in Habermas

L’intento hegeliano, ci dice Habermas, è quello di respingere “l’astratto universalismo della giustizia” visibile nelle “impostazioni individualistiche dell’epoca moderna e nel diritto naturale razionale, come pure nell’etica kantiana”. Il medesimo trattamento, ci dice Habermas, Hegel lo riserva al “particolarismo concreto del bene comune”, di derivazione aristotelica o tomista. Lo stesso intento è alla base dell’etica del discorso di Habermas³⁹,

³⁶ Habermas (1985, 86).

³⁷ “Il limite dell’Illuminismo è un’insufficiente capacità di rischiaramento, il suo limitato potere di comprensione razionale. Esso vede di fronte a sé esclusivamente la non-ra-gione e l’altro contro cui combattere [...]. Da ciò l’irrigidimento nella sua negatività, invece di riconoscere la natura positiva – e al fondo razionale – di ciò che è altro da lui. Questo difetto di comprensione nei confronti dell’altro da sé è in realtà un *difetto di comprensione nei confronti di se stesso*. [...] L’Illuminismo non è colpevole di aver spinto all’eccesso la libertà, ma di averla rinchiusa nella soggettività. Invece di porre dei limiti alla libertà dei moderni, si tratta piuttosto di estenderla fino al suo completo autoriconoscimento” (Cortella 2002, 203-4).

³⁸ Habermas (1985, 315).

³⁹ Non stiamo con ciò affermando incautamente un qualche hegelismo di Habermas, ma suggerendo solo una possibile declinazione genealogica della sua etica del discorso. Per una più complessa analisi del retroterra habermasiano, cfr. Cortella (1984) e Corchia (2017).

ossia della riscoperta habermasiana dell'elemento etico al fondo della comunicazione, implicitamente presente in Hegel.

Con non poche assonanze con quanto già richiamato del pensiero hegeliano, Habermas dimostra la superiorità della strategia etico-discorsiva,

consistente nel ricavare i contenuti di una morale universalistica dai presupposti argomentativi universali; [essa] è ricca di prospettive appunto perché il discorso rappresenta una forma di comunicazione più esigente, oltrepassante le forme di vita concrete, nella quale le presupposizioni dell'agire orientato all'intesa vengono universalizzate [*verallgemeinert*], astratte e dis-intrecciate [*entschränkt*], vale a dire, estese a una comunità ideale di comunicazione che include tutti i soggetti capaci di parlare e di agire⁴⁰.

Entriamo allora nella prospettiva della *Diskursethik* di Habermas, con la dovuta consapevolezza della difficoltà moderna di far valere universalmente contenuti regolativi per una "vita buona". L'etica del discorso sottolinea l'opportunità di partire da un approccio formale, che non si impegni in prima battuta sui contenuti, ma che anzi preveda la discussione su essi: un approccio formale o procedurale che è stato ripreso da alcuni pensatori contemporanei nei termini di un passaggio dal campo semantico al campo *pragmatico*. Non può che emergere una dimensione non più monologica, come quelle di derivazione kantiana⁴¹. L'eco hegeliana di cui Habermas si fa efficace ascoltatore risiede nella consapevolezza della pluralità dei contenuti d'azione: il dovere puro kantiano già in Hegel era riempito arbitrariamente dagli individui che si apprestavano a un approccio pratico sul mondo; ne seguiva lì, ma anche qui, la necessità di esprimere le proprie intenzioni, perché fossero comprensibili e, aggiunge Habermas, accordabili⁴². Ciò che Hegel leggeva nell'epoca a lui contemporanea come esito inevitabile dell'illuminismo, Habermas lo vive con profonda intensità nell'epoca contemporanea, nella quale, dopo la caduta del paradigma hegeliano, ogni verità è divenuta pura certezza, senza la possibilità di tornare a essere innalzata nuovamente a verità. Da qui – dal moderno scetticismo morale, per cui gli enunciati normativi non hanno più forza –, l'esigenza per Habermas di passare da una prospettiva semantica a una pragmatica,

⁴⁰ Habermas (1991, 14).

⁴¹ "L'etica del discorso supera l'impostazione meramente interiore, monologica [*monologischen*] di Kant, la quale prevede che ciascun singolo conduca *in foro interno* la verifica delle sue massime d'azione. Al contrario, l'etica del discorso attende un'intesa attraverso la capacità di universalizzazione degli interessi solo come *risultato* di un *discorso pubblico* organizzato in forma intersoggettiva [*eines intersubjektiv veranstalteten öffentlichen Diskurses*]" (Ivi, 17).

⁴² Cfr. Habermas (1983, 66).

basata sulla comunicazione⁴³, la cui natura formale e procedurale è espressa dal principio generale, chiamato “principio D”:

Possono pretendere validità soltanto quelle norme che trovano (o possono trovare) il consenso di tutti i soggetti coinvolti quali partecipanti ad un discorso pratico [*daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden*]⁴⁴.

Dal quale principio si intuisce che la moralità è l'esito della precisa procedura tenuta in un confronto fra argomentazioni, senza che vi sia spazio per ulteriori riferimenti morali, né per uno sfondo etico precedente tale confronto intersoggettivo. *Diskurs* e consenso sono intrinsecamente legati: non è sufficiente un'argomentazione razionale senza consenso, così come non basta un consenso non sostenuto da argomenti⁴⁵. Di qui, l'impossibilità di reperire, da un lato, un'etica dalle pretese universalistiche, dall'altra, una morale capace di stabilire principi e norme a prescindere o prima del confronto: la morale è l'esito di una costruzione cooperativa, razionale o, meglio, proceduralmente conformatata.

A ben vedere, tuttavia, Habermas riconosce una precedenza normativa rispetto all'argomentare, al consenso e alla moralità universalistica: si tratta dei presupposti normativi costituiti dalle regole dell'argomentare, ossia da quelle norme che ciascuno deve rispettare quando dialoga con un interlocutore. Perché si possa parlare di una vera comunicazione, per dire che davvero degli interlocutori stanno dialogando sulle ragioni per cui hanno intrapreso determinate scelte, si deve presupporre che essi nel loro agire abbiano sollevato delle pretese normative. Queste pretese normative – potremmo dire in accordo con Habermas – sono i presupposti attraverso cui la comunicazione è resa possibile e mediante le quali si cerca un'intesa con l'altro, sottintendendo un impegno riguardante il mondo, il legame tra i comunicanti stessi e la sincerità degli interlocutori.

Gli attori con le loro azioni linguistiche [*Sprechhandlungen*], in quanto si intendono fra di loro su qualcosa, elevano pretese di validità [*Geltungsansprüche*], e cioè pretese di verità [*Wahrheitsansprüche*], pretese di giustizia [*Richtigkeitsan-*

⁴³ Cfr. Habermas (1996, 50-51). Tra le altre cose, il francofortese scrive: “Finché fu possibile enunciare il contenuto cognitivo della morale con l'aiuto di proposizioni descrittive, i giudizi morali restavano o veri o falsi. Una volta però che il realismo morale non possa più appellarsi alla metafisica della creazione e al diritto naturale, allora nemmeno la validità normativa degli enunciati morali può più essere assimilata alla validità veritativa di enunciati descrittivi”.

⁴⁴ Habermas (1983, 103).

⁴⁵ Cfr. Cooke (1994, 111).

sprüche] e pretese di veracità [*Wahrhaftigkeitsansprüche*], a seconda che si riferiscono a qualcosa nel mondo oggettivo (inteso come totalità di stati di cose esistenti), a qualcosa nel comune mondo sociale (inteso come totalità di relazioni interpersonali di un gruppo sociale regolate secondo leggi) o a qualche cosa nel proprio mondo soggettivo (inteso come totalità degli eventi vissuti accessibili in modo privilegiato)⁴⁶.

Fondamentale è, inoltre, il presupposto della comprensibilità, senza il quale non può avere luogo alcuno scambio di argomentazioni e di ragioni. Sono questi, a detta di Habermas, dei presupposti strutturali, ossia implicati necessariamente e non accidentalmente nel discorso: se vi è una comunicazione, tali presupposti sono già stati impiegati dagli interlocutori⁴⁷. Essi sono, in altri termini, la *forma* imprescindibile della comunicazione: il debito a questa caratterizzazione formale della prassi comunicativa è ancora nei confronti di Hegel, il quale vedeva come condizione necessaria del rapporto linguistico la imprescindibile richiesta di riconoscimento che gli individui avanzano per le proprie intenzioni.

Pare che, data l'irrevocabile richiesta di riconoscimento degli individui presupposta dai due autori, il mondo possa essere visto come un insieme di soggetti che agiscono e danno ragione della propria azione; azione che, si è detto, è scelta arbitrariamente secondo la singolare sensibilità, potremmo dire secondo la singolare "interpretazione". Le costanti strutturali della comunicazione, allora, rendono possibile la reciprocità riconoscente dell'agire comunicativo. Nonostante questo, però, in un contesto sociale in cui queste voci si pongano in un'"intesa" che permetta poi loro di esprimersi – anche polemizzando, ma sempre comunicando –, c'è la necessità di rintracciare un "principio-ponte" [*Brückenprinzip*]⁴⁸, che regoli le esperienze individuali con una norma comportamentale universalmente condivisibile. Qui, il nostro autore si ispira espressamente agli strumenti di Kant, sebbene intenda poi superare alcune sue posizioni per raggiungere

⁴⁶ Habermas (1983, 66).

⁴⁷ A riguardo della "strutturalità" di tali presupposti, Apel avanza tale critica: "Da una lato, egli desidera mantenere l'universalismo delle prese di validità, intrinseche all'umano discorrere (pretese di senso, verità, sincerità e giustizia normativa), insieme con il momento di 'incondizionatezza' e di 'idealità' [...] del possibile consenso di tutti i pensabili partner dell'argomentazione sulla fondatezza delle pretese di validità; e, in tal senso, egli è ricorso a strutture 'quasi-trascendentali' o anche a 'versione debole' dell'impostazione pragmatico-trascendentale. D'altro canto, però, ha costantemente rifiutato, come impossibile e superflua, l'esigenza di una fondazione ultima, valida a priori, delle pretese di validità filosofica degli enunciati pragmatico trascendentali, relativi ai sopradetti presupposti del discorso argomentativo" (Apel 1997, 191-193; in generale cfr. Gebauer 2003)

⁴⁸ Habermas (1983, 71).

un'imparzialità ideale assoluta. Il principio habermasiano di "universalizzazione", infatti, regola le massime individuali in modo che

le conseguenze e gli effetti secondari [*die Folgen und Nebenwirkungen*] derivanti (presumibilmente) di volta in volta dalla sua *universale* osservanza per quel che riguarda la soddisfazione di *ciascun* singolo, possano venir accettate da *tutti* gli interessati⁴⁹.

Il "principio (U)" è allora una regola che rende possibile un accordo nei discorsi pratici, ogni qualvolta un disaccordo renda necessaria la regolazione nell'interesse paritetico di tutti i soggetti coinvolti. Il superamento rispetto la posizione kantiana sta proprio nel non fermarsi a una posizione monologica, assumendo la pretesa di un individuo di poter comprendere e mettere in atto il bene altrui⁵⁰, e di far emergere l'accordo universale da un *pratico* – quasi "induttivo" – confronto fra gli autori interessati. Si presuppone allora che, perché si possa parlare di una condizione paritetica, tutti debbano essere in grado di dire concretamente la propria ragione, secondo il principio di universalizzazione; stando a "U", insomma, "la massima deve venire da ciascuno ridiscussa e riformulata nella sua pretesa di universalità, insieme a tutti gli altri agenti comunicativi"⁵¹.

La forza di una simile fondazione basata sulla prassi comunicativa è, a detta dell'autore, il suo statuto *insuperabile*, potremmo dire *elenctico*. Se dall'universalizzazione che lì viene tematizzata si può iniziare a parlare in maniera più stabile e consapevole di uguaglianza e dignità, d'altra parte la messa in discussione di una simile posizione è frutto per lo scettico di non pochi grattacapi. Si può già dire, infatti, che chi volesse negare ragionevolmente la regola "U", dovrebbe in qualche modo già aver presupposto i fondamenti della comunicazione, finendo così per accettare la forma stessa della regola negata. Lo scettico, in altre parole, non potrà mai negare del tutto la prassi comunicativa quotidiana, che è contesto imprescindibile della sua stessa vita: egli ne è inesorabilmente implicato o, meglio, "impigliato". Se "U" è implicazione di senso dei presupposti argomentativi, e se

⁴⁹ Ivi (74).

⁵⁰ Una posizione analogamente monologica la si può riconoscere in parte nel pensiero di J. Rawls. E il nostro autore scrive in merito: "Se le argomentazioni morali devono produrre un accordo di questo genere, allora non basta che un singolo individuo rifletta se può consentire a una norma. Non basta neppure che tutti i singoli individui, ma ciascuno per sé, compiano questa riflessione, per poi far registrare i loro voti. Si richiede piuttosto un'argomentazione 'reale', cui prendano parte in cooperazione tutti gli interessati. Soltanto un processo di intesa intersoggettivo può condurre a un accordo di natura riflessiva" (Ivi, 75-76).

⁵¹ Pagani (2008, 460).

questi ultimi sono i fondamenti imprescindibili di ogni azione comunicativa, allora chiunque parli, ivi compreso lo scettico, deve riconoscere – almeno implicitamente – “U” e, inoltre, deve riconoscere la contraddizione in cui cade cercando di negare tale principio. Di più: la contraddizione in cui cade lo scettico, che cerca di negare l’uguale diritto a partecipare alla discussione fondato sui presupposti dell’argomentazione di cui si è detto, è di natura *performativa*: la contraddizione che si verifica quando

un’azione linguistica constatativa ‘Cp’ si fonda su presupposti non-contingenti, il cui contenuto proposizionale contraddice l’asserto affermato ‘p’ [wenn eine konstative Sprechhandlung “Kp” auf nicht-kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage “p” widerspricht]⁵².

Questo significa che l’agire comunicativo è tale per cui, chi ci si trova introdotto, non può fare altro che rispondere, anche solo con un sì o un no, alle offerte che gli vengono avanzate, ma non certo negarne la validità. Si ricordi, inoltre, che anche l’azione del non rispondere, così come ogni altra azione, può essere qui intesa come comunicazione in senso lato; e così anche la menzogna, ovvero la comunicazione strategica, che nasconde ma non toglie un orientamento finale teso alla verità.

Habermas in effetti sembra riconoscere nell’astensione dall’argomentazione una via per sottrarsi a tale impegno: “Non si comprende di per sé che le regole indispensabili *all’interno* dei discorsi possano pretendere di valere *all’esterno* delle argomentazioni”; coloro che non le accettano “potrebbero disfarsi di questa costrizione trascendental-pragmatica quando escono dalla sfera dell’argomentazione”⁵³, con ciò intendendo che si tratta di una normatività strettamente legata alla pratica argomentativa e non all’agire in senso lato. A ben vedere, però, la normatività che impone il riconoscimento dell’altro e l’assunzione del suo punto di vista si rivela ben più ampia rispetto al ristretto ambito del discorso, coinvolgendo sia il parlare che l’agire, i cui presupposti normativi non possono essere negati se non al costo di negare le condizioni stesse della nostra forma di vita. Il dover rispondere, o anche il voler negare all’altro la possibilità di comunicare, significa trovarsi a riconoscere i presupposti normativi da cui nasce “U”. L’unica soluzione coerente sarebbe, secondo Habermas, quella dello scettico che, privandosi della vita o cadendo in una grave deficienza mentale o isolandosi, potesse lì trovarvi rifugio: sarebbero però, queste, delle soluzioni distruttive. La

⁵² Habermas (1983, 90). Lo stesso autore ricorda la vicinanza di tale argomento con il *Cogito ergo sum* cartesiano.

⁵³ Ivi (96).

morte, infatti, è proprio ciò da cui l'uomo con il linguaggio vuole fuggire; la malattia mentale o l'isolamento sarebbero soluzioni puramente strategiche, ma al contempo degradanti⁵⁴.

Vi è dunque una normatività precedente rispetto alla moralità discorsivamente determinata, vi è uno sfondo che potremmo dire etico. Lo scettico

non può, nemmeno indirettamente, negare di condividere una forma di vita socio-culturale [*soziokulturelle Lebensform*], di esser cresciuto in rapporti di agire comunicativo, e di riprodurvi la sua vita. In breve: può negare la moralità [*Moralität*], ma non l'eticità [*Sittlichkeit*] dei rapporti vitali, entro i quali per così dire ha la sua fissa dimora⁵⁵.

Se si è evidenziata la parola *Sittlichkeit* è per la sua origine hegeliana, volta a indicare uno sfondo normativo che sta alle spalle del parlante e dell'agente, tale da non dover essere esplicitamente accettato o giustificato in un confronto di argomentazioni. Si tratta di una oggettività normativa che, oltre Habermas, potremmo dire non meramente ristretta a delle regole tecniche, essendo piuttosto quella di un rapporto etico con l'altro, un *ethos* originario volto al riconoscimento⁵⁶.

3.3. Conclusioni intorno all'etica del discorso

Sia in Hegel che in Habermas, il linguaggio funge da *medium* tra gli individui, portatori di singolari sensibilità e da queste condotti a ritenere un dovere ciò che per altri non è tale. Questo accade per la mancanza reale di un contenuto che vincoli una volta per tutte il "dovere puro".

Tale dovere puro era, secondo Kant, colmabile secondo una prospettiva che, monologicamente, riflettesse entro sé circa le altrui ambizioni e gli altrui bisogni, per poi partorire una condotta che potesse essere universalmente accettabile. Una prospettiva, quella kantiana, che Hegel ritiene essere distorta o, in ogni modo, contraddittoria⁵⁷. Per superare tale contraddizione, abbiamo visto come Hegel incarichi il *Gewissen* di raggiungere una più matura consapevolezza di sé, così da comprendere il proprio contenuto come arbitrario e la propria forma come universale. La necessità di questo ulteriore progresso da parte del *Gewissen*, ci pare, è dovuta al fatto che lo spirito ancora non è giunto alla verità di se stesso, ma si muove, almeno inizialmente, in un territorio caratterizzato dalla sola certezza. Sembra

⁵⁴ Cfr. Ivi (110-111). Cfr. Bernstein (1995, 180-187) e Ferrara (1985, 54).

⁵⁵ Habermas (1983, 111).

⁵⁶ Cfr. Fabrizio (2010).

⁵⁷ Cfr. Hegel (1807, 407-417).

dunque di poter dire che il linguaggio, come via di riflessione intorno agli esiti dell'illuminismo, in Hegel sia necessario in quanto la verità è "ancora da farsi".

La divergenza che ci sembra di poter qui rilevare tra il pensiero hegeliano e quello habermasiano è il contesto in cui la riflessione intorno all'agire comunicativo si sviluppa. Hegel, che parla del linguaggio come di un mezzo necessario per riparare a una verità ancora non totalmente afferrata, porta a compimento il pensiero moderno, laddove il pensiero contemporaneo, con Nietzsche, parte proprio da una critica radicale al paradigma hegeliano. Il pensiero di Habermas, dunque, è ambientato in un contesto in cui il discorso metafisico sulla verità pare non avere più presa, essendosi ridotto a mera certezza. Lo stesso Habermas confessa che il suo intento è quello di "ricostruire" la prospettiva morale prima sorretta da un punto di vista metafisico, "in una maniera intramondana. Ciò significa – continua – ricondurla agli stessi confini del nostro mondo intersoggettivamente condiviso"⁵⁸, oltre quanto Hegel manca di riconoscere rimanendo incastrato nell'attribuzione dell'oggettività dell'originaria relazionalità all'autoriflessività del sapere assoluto.

Se quindi i contesti sembrano essere rispettivamente al di qua e al di là del compimento del pensiero hegeliano, gli esiti a cui i due pensatori ambiscono sono quanto meno accostabili: la ricerca di un "mondo intersoggettivamente condiviso"; detta altrimenti, di un sostrato comune tra gli individui, un elemento che li trascenda e li accomuni. Dando poi un taglio più politico alla sua prospettiva, ma rimanendo comunque entro l'alveo del debito nei confronti di Hegel, Habermas aggiunge che l'etica del discorso deve portare al riconoscimento, per cui

l'eguale rispetto per chiunque, richiesto da un universalismo sensibile-alle-differenze, prende allora la forma di una "inclusione dell'altro" che ne salvaguardi le diversità senza *né livellare* astrattamente *né confiscare* totalitariamente. [*Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit*].

La prospettiva alternativa al "livellamento" e alla "confisca totalitaria" è quindi "l'eguale trattamento" che "concerne persone diseguali e tuttavia consapevoli della comune appartenenza":

L'universalismo morale non deve considerare l'aspetto dell'eguaglianza (il fatto cioè che tutte le persone, in quanto persone, siano tra loro assolutamente

⁵⁸ Habermas (1996, 19).

eguali) a spese dell'aspetto della individualità (il fatto che, come individui, queste persone siano anche tra loro assolutamente diverse)⁵⁹.

4. L'inclusione

I passi appena riproposti ci fanno tornare alla mente l'insoddisfazione che Hegel aveva dimostrato sia nei confronti della *persona*, termine che segna l'astrazione dalla concreta particolarità, sia nei confronti della *libertà assoluta*, che getta nel terrore l'individuo mediante quella che Habermas avrebbe chiamato "confisca totalitaria". È necessario ora, alla luce dei risultati raggiunti, rileggere quei passi relativi al "primo Sé" e al "secondo Sé". Inizialmente, infatti, li avevamo trattati in modo aproblematico, come puri momenti del movimento dello spirito. Ora, chiudendo il cerchio, cerchiamo di criticarne i limiti e – assieme a Habermas, il quale utilizza i mezzi hegeliani e prosegue sulla via che Hegel aveva solo aperto – dimostrare come tali limiti siano superati grazie alla superiorità del linguaggio come medio morale. L'aspetto che emergerà sarà quello che abbiamo già richiamato nel paragrafo precedente: l'inclusione [*die Einbeziehung*].

4.1. Il primo Sé: la *persona*

La *persona* – così come la intende Hegel nel suo emergere come figura giuridica – è una singolarità soppressa dall'universale. La persona è pura forma, il cui contenuto è rimasto fagocitato per la conservazione della comunità.

La comunità [*Gemeinwesen*] può mantenersi solamente reprimendo questo spirito della singolarità [...] La comunità è un popolo; è essa stessa individualità, ed essenzialmente *per sé* soltanto perché *altre individualità* sono *per essa*, che le *esclude* da sé, e si sa indipendente da loro. Il lato negativo della comunità ha le proprie armi nell'individualità: *verso l'interno*, reprimendo la separazione dei singoli individui; *verso l'esterno agendo* invece in modo *autonomo e spontaneo* [*selbsttätig*]⁶⁰.

Questo significa che, nel contesto in cui lo stato giuridico nasce, la sussistenza della comunità prevede programmaticamente l'annullamento delle particolarità concrete a essa interne, così che la comunità possa ambire a una coesione interna tale da caratterizzarla come, a sua volta, singolarità

⁵⁹ Per entrambi i passi: Ivi (55).

⁶⁰ Hegel (1807, 317).

super-individuale. Un rivolgimento interno “soppressivo”, per raggiungere una unità da rivolgere *contro* l'esterno. Venuta meno l'unità etica, la forza della collettività viene prodotta mediante questo movimento: la singola persona, svuotata com'è di se stessa, è spinta a votarsi completamente alla causa comune, facendo emergere la sua universalità *formale*, disgregando l'unità etica dello spirito vitale in una moltitudine di punti⁶¹.

Il superamento dello stato giuridico, ma soprattutto della figura della “persona”, influenzerà non poco il pensiero successivo a Hegel, teso a una giustificazione e a una riflessione intorno agli apparati costituzionali democratici. Lo stesso Habermas sembra procedere parallelamente a Hegel nella sua critica alle posizioni politiche che, proponendo una prospettiva morale che si vuole imparziale, raggiungono tale obiettivo attraversando vie, a sua detta, problematiche. È il caso della critica che Habermas rivolge nei confronti del neocontrattualista Rawls, il quale prescrive l'instaurazione di una “posizione originaria” nella quale tutti i partecipanti “s'incontrano tra di loro, quali paritetiche parti contraenti, per decidere razionalmente, ignorando però lo *status* sociale da loro in realtà occupato”⁶². Questa raccomandazione è avanzata da Rawls come una situazione di partenza atta a garantire che gli accordi fondamentali in esso conseguiti siano leali. Senza volerli dilungare troppo, basteranno alcuni punti guida della proposta del neocontrattualista per iniziare ad afferrare la critica avanzata da Habermas e, soprattutto, la comunanza di intenzioni tra quest'ultimo e Hegel.

La società descritta da Rawls è una “impresa cooperativa per il reciproco vantaggio”, caratterizzata internamente da conflitti di interessi personali. Sussiste quindi una dicotomia tra gli interessi comuni, dovuti al fatto che “la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore”, e gli interessi personali, che inevitabilmente portano a qualche conflitto perché “gli uomini non sono indifferenti al modo in cui vengono ripartiti i maggiori benefici prodotti dalla loro collaborazione, e ne preferiscono una quota maggiore piuttosto che una minore allo scopo di raggiungere i propri obiettivi”. Siamo dunque a contatto con una civiltà entro cui gli individui sembrano voler suggerire quanto più possibile dei vantaggi per scopi personali, pur rimanendo entro il benessere della cooperazione sociale⁶³. Puntando, nonostante questo egoismo, sulla “ragionevolezza” dei cittadini, Rawls propone loro di comprendere questo: “Gli individui non

⁶¹ “La sostanza emerge ora in quei tutti al modo di un' *universalità formale* [formelle Allgemeinheit]; non è più loro immanente come uno spirito vivente, ma la compattezza semplice della loro individualità s'è disgregata in una pluralità di punti” (Ivi, 318).

⁶² Habermas (1991, 9).

⁶³ Rawls (1971, 133).

hanno soltanto diversi piani di vita, ma esiste anche una diversità di credenze religiose e filosofiche e anche di dottrine politiche e sociali”⁶⁴ e, da ciò, per raggiungere un pluralismo ragionevole sarà necessario accantonare tali “dottrine comprensive, siano essere religiose o meno, [in quanto le loro divergenze] potrebbero essere insormontabili”⁶⁵. Tale “posizione originaria” sarà poi necessaria per “stabilire una procedura equa di modo che, quali che siano i principi su cui ci si accorda, essi saranno giusti”⁶⁶. Mossa preliminare di tale procedura, sarà perciò quella di stendere il “velo di ignoranza”:

Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la propria posizione di classe o il proprio *status* sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l’avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all’ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscano le circostanze specifiche della loro società⁶⁷.

Con le debite divergenze rispetto alla “persona” hegeliana, le somiglianze che gli individui assumono in questo “ricevimento cui sono presenti tutti gli individui attuali e possibili” con gli “atomi” dello stato giuridico rimangono, a nostro avviso, rilevanti. Per ottenere il piano della ragione pubblica, infatti, Rawls spoglia gli individui della loro individualità, considerando possibile che un’ignoranza così totale circa i contenuti particolari delle parti contraenti possa portare, infine, al raggiungimento di norme *giuste*.

La “posizione originaria”, se ben intendiamo, sgrava i decisori – probabilmente dei delegati politici dell’amministrazione politica – delle “dottrine comprensive” che rischiano di essere incompatibili, lasciando loro la pura *forma*, che è la loro ragione, ciò che li accomuna. Il problema sorge qui, in quanto, critica Habermas,

le parti contraenti sono incapaci di compiere quello “scambio di prospettiva” [*Perspektivenübernahme*] che i cittadini che esse rappresentano invece compiono, quando si orientano a ciò che è parimenti bene per tutti. [...] Se devono essere messe in grado di comprendere il senso deontologico dei principi di giustizia [*Gerechtigkeitsgrundsätze*] da loro cercati, e di prendere in considerazione le esigenze

⁶⁴ Ivi (134).

⁶⁵ Ivi (182).

⁶⁶ Ivi (142).

⁶⁷ Ivi (142-143).

di giustizia dei loro clienti, le parti dovranno necessariamente essere dotate di competenze cognitive [*kognitiven Kompetenzen*] che vadano al di là delle capacità che potrebbero bastare ad attori razionali che siano ciechi nei confronti della giustizia⁶⁸.

Come a dire che, riportando a una situazione reale la proposta di Rawls, i contraenti, che verosimilmente sono rappresentanti delegati, dovranno essere dotati di competenze cognitive che permettano loro di comprendere gli effetti delle loro decisioni e le richieste dei loro deleganti. Resta poi il fatto che, aggiungiamo noi, non possono sussistere individui dotati esclusivamente di “una capacità di giustizia in senso puramente formale”, che non prendano in considerazione anche i contenuti precomprensivi di cui sono dotati e che non si prevedano come futuri cittadini a cui tali principi verranno proposti.

E la critica di Habermas – a seguito della quale lo stesso propone il vantaggio dell’etica del discorso – sembra andare in una direzione simile: Rawls, pur segnalando la propria proposta in debito con il pensiero pratico kantiano, riduce il pluralismo a un *entourage* decisionale che, monologicamente e in via *puramente* razionale, proponga norme di giustizia. Risponde Habermas:

Rawls, riducendo le informazioni, vincola le parti della posizione originaria a una prospettiva comune e neutralizza pregiudizialmente, con un artificio, la molteplicità delle prospettive interpretative particolari. Al contrario, l’etica del discorso considera il punto di vista morale come incorporato in un’argomentazione che – condotta intersoggettivamente – vincola gli interessati a un allargamento [*Entschränkung*] idealizzante delle loro prospettive interpretative⁶⁹.

Chiediamoci se questo passo avanti non sia debitore della riflessione hegeliana. Dopo il superamento dello stato giuridico, siamo giunti alla discussione del *Gewissen*, nella quale si esclude la possibilità di attestarsi su un “dovere puro” e si pone all’inizio della maturazione del *Gewissen* non tanto l’esclusione della sua autocertezza, quanto invece la consapevolezza dell’arbitrarietà di questa e la necessità di esporre l’origine della stessa. Ed era proprio qui che abbiamo imperniato precedentemente l’etica del discorso: nella sua “proceduralità” che non è un puro *formalismo svuotato di contenuto* – il che la riporterebbe alla vuota *persona* dello stato di diritto –, ma che si fonda, sì sulla comunanza dell’agire comunicativo, ma anche e proprio sui contenuti particolari, indispensabili per la sussistenza di

⁶⁸ Habermas (1996, 67).

⁶⁹ Ivi (72).

un *pluralismo* reale. Se, però, in quest'ultimo contesto, Hegel non prosegue sulla via da lui aperta, ma prosegue all'instaurazione di una comunità *religiosa* – entro cui gli individui consci dello spirito scoprono la loro comunanza e abbandonano se stessi⁷⁰ –, Habermas, tenendo sott'occhio il contesto pratico della comunicazione quotidiana, e in seconda battuta della politica, non avvanzerà l'esigenza di abbandonare il proprio sé, quanto invece tenterà di formulare un nuovo concetto di trascendentale umano, che, appunto, trascenda la semplice "autonomia privata", senza negarla, ma anzi promuovendola a motore dell'altrui riconoscimento⁷¹.

4.2. Il secondo Sé: la *libertà assoluta*

Il Sé che incontriamo in seconda istanza è quello della *libertà assoluta*: si tratta della presa di coscienza propria del mondo della cultura culminante con il momento storico della Rivoluzione francese. Quest'ultima è infatti considerata da Hegel l'apice dell'alienazione caratteristica della cultura, in cui il singolo si scopre immediatamente capace dell'universale. Questa immediatezza è tale da determinare il dominio dell'universalità, rovesciando così le speranze dell'individuo in un moto puramente negativo che getta nel terrore il singolo, affermatosi come universale.

Intorno a questo secondo Sé, basterà ricordare il modo in cui si è sviluppato per comprenderne la portata e le vie di superamento: dopo lo svuotamento della *persona*, di cui si è detto, l'individuo ricerca un riconoscimento che rimedi alla sua incapacità di cogliere in se stesso la propria sostanza e la propria identità. Ne segue la scissione del particolare dall'universale, che porta alla creazione di una realtà oggettiva e ostile. La libertà assoluta rivoluzionaria si pone, quindi, in continuità con il movimento che aveva animato l'illuminismo, un movimento puramente negativo come conseguenza della convinzione che la realtà è prodotto dell'autocoscienza. La libertà è ora *assoluta* in quanto si incarica di sottomettere alle proprie

⁷⁰ Questo abbandono non è, però, simile a quello del Sé giuridico. Questo abbandono non è per niente coatto, quanto invece è conseguenza della consapevolezza raggiunta mediante il percorso nella cultura e nella maturazione del *Gewissen*.

⁷¹ Alla critica avanzata da Honneth – secondo cui l'impostazione habermasiana scivolerebbe in un eccesso di formalismo, incapace di render conto delle condizioni istituzionali e culturali della sua applicazione (cfr. Honneth 1986, 133), aspetto che sottoporrebbe Habermas alle medesime critiche che Hegel mosse a Kant – Habermas risponde nel 1991 ampliando la propria etica del discorso all'intero spettro pragmatico della vita umana (Habermas 1991). Si veda anche la critica di ispirazione hegeliana del discorso formulata da Benhabib (1992, 23-68).

categorie tutto il reale e di escludere ciò che non vi rientra: il negativo è contro tutto e contro tutti⁷².

La libertà assoluta consegna nelle mani dell'individuo la certezza di sé come un singolo di contro all'universale e di contro al mondo. La libertà assoluta, allora, si muove tentando di ridurre ogni determinazione concreta e di ridurla a sua stessa produzione. Il secondo Sé, con la sua violenza nei confronti dell'universale, del Tutti, si carica allora di una capacità "negativa"; si può dire "esclusiva".

Una carica che resisterà ancora nel mondo morale, nel *Gewissen* che, pur comunicando la propria autocertezza e mettendosi in comunicazione con altri, rimane saldo nella certezza di sé fino al momento della confessione e del perdono⁷³. Hegel, si è già accennato, rintraccia solo al momento della confessione il raggiungimento di una coincidenza consapevole e matura di individuo e universale. Solo nella confessione, dopo che l'azione si è fermata placando così le contrapposizioni tra individui, questi rinunciano al loro sé non come la "persona" spogliata del contenuto, ma come individui consapevoli della propria comunanza.

Il Sì della riconciliazione [*das versöhnende Ja*], in cui i due Io dismettono la loro *esistenza* contrapposta, è l'*esistenza* dell'*Io* che s'è esteso fino alla dualità; in tutto ciò l'*Io* rimane uguale a sé: nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo perfetto contrario ha la certezza di se stesso. È il Dio che si manifesta in mezzo a loro: in mezzo a questi Io, che si sanno come sapere puro⁷⁴.

Si tratta dunque di individui che, pur nella loro persistente identità, si abbandonano nell'universale della comunità che ora si fa *religiosa*. Nell'ultima figura del "Sì" della riconciliazione Hegel ribadisce la reciprocità riconoscitiva originaria, ma in questa risoluzione coscienziale ultima si perdono le tracce della dimensione etica, risolvendosi essa nel sapersi riflessivo del soggetto che guadagna così assolutezza.

Sono conclusioni, sia chiaro, a cui Habermas non arriva e a cui forse non potrebbe arrivare dato il contesto del proprio pensiero. Resta che, stanti le irriducibili diversità che qui si aprono, il pensiero habermasiano in qualche modo riprende l'idea di una comunità e lo fa sulla scorta del suo maestro Apel. In vari luoghi il suo debito nei confronti di Apel viene esplicitato, ma basti leggere questo passo per riconoscere come, in qualche modo, anche l'eco hegeliana resista:

⁷² "La coscienza considera il mondo senz'altro come propria volontà, e quest'ultima è volontà universale" (Hegel 1807, 389).

⁷³ Boey (1970, 49)

⁷⁴ Hegel (1807, 444).

In quanto partecipante all'argomentazione, ognuno viene affidato a se stesso eppure resta inserito in un contesto universale – questo è ciò che Apel vuol dire con l'espressione “comunità ideale di comunicazione”⁷⁵.

La comunità dei parlanti, se non è una comunità religiosa di matrice hegeliana, resta un contesto universale in cui gli individui non si perdono, ma si affidano e si confidano, potremmo dire si “confessano”, la consapevolezza della fallibilità della propria condotta. Gli esiti di questo concetto del pensiero di Habermas sono da considerarsi molto interessanti.

Quando con Habermas (e prima con Apel) si parla di “comunità ideale di comunicazione”, si intende ricercare una sorta di trascendentalità dell'umano, che lo riconosca come desiderante, come teso all'azione che soddisfi la propria pulsione. L'ambizione che l'etica del discorso habermasiana si pone è quella di sconfinare oltre i confini delle diverse culture, intendendo l'agire comunicativo come ciò che, specificamente, qualifica l'umano come tale. Se ben capiamo gli intendimenti di Habermas, il suo obiettivo è quello di servirsi di tale “trascendentale” per sfuggire a quella che si può chiamare “autonomia collettiva” derivante da contratti o compromessi. Secondo il nostro pensatore, infatti, la meta dell'etica discorsiva sta proprio nel dare forma razionale all'agire dei singoli, in modo tale da poter concordare, se non sui contenuti che personalmente intendiamo come “bene”, per lo meno sulla necessità di discuterne. Da questo, poi, la possibilità di giungere a una “educazione” tale da rintracciare dei “beni” che non siano frutti di compromessi tra i beni privatamente concepiti, ma che siano già comunemente accettabili.

Tutto ciò, dunque, sulla scorta di quei presupposti strutturali che non possono mai essere messi tra parentesi e che formano ogni agire comunicativo e lo rendono, di per sé, qualcosa di collettivo.

La sfera pubblica che ne deriva, la comunità concreta anche politicamente intesa, differirà quindi da quella del liberismo, per cui il “pubblico”, l'autonomia pubblica, esiste per proteggere la sfera privata, entro cui il singolo può esercitare il proprio arbitrio fintantoché non pesta i piedi al prossimo⁷⁶; ciò che Habermas intende come “pubblico” non è ciò che sorge dal

⁷⁵ Habermas (1991, 16).

⁷⁶ Secondo tale liberismo, sussiste una “differenza tra sfera privata e sfera pubblica [che] acquista un significato di principio. Essa influenza l'interpretazione prevalente e decisiva della libertà: la libertà d'arbitrio (legalmente tutelata) delle persone private circoscrive l'ambito discrezionale per una condotta di vita consapevolmente orientata alla propria individuale concezione del bene. I diritti sono ciò che gli inglesi chiamano *liberties*, “gusci protettivi” che tutelano l'autonomia privata” (Habermas 1996, 114). Se capiamo bene, il liberismo qui delineato assomiglia a quello che si può chiamare “utilitarismo” delle regole.

compromesso tra i “privati”, bensì un terreno dai confini precari e dinamici che gli individui costruiscono continuamente e ripensano attivamente:

Nessuno può essere libero a spese della libertà di un altro. Giacché solo attraverso la socializzazione le persone diventano individui, la libertà di un individuo resta legata a quella degli altri non soltanto in maniera negativa, ossia attraverso reciproche demarcazioni. Giuste frontiere saranno piuttosto il risultato di un'autolegislazione esercitata in comune [*gemeinsam*]. In una associazione di liberi ed eguali, tutti devono potersi considerare *collettivamente* come autori delle leggi cui, in quanto destinatari, si sentono vincolati *come singoli*. [...] Questa relazione complementare di pubblico e privato non rispecchia alcuna fatticità. Essa è generata piuttosto, sul piano concettuale, dalla struttura del *medium* giuridico. È perciò compito del processo democratico ridefinire – ogni volta daccapo – i confini precari tra il privato e il pubblico⁷⁷.

Se Hegel criticava Kant nel porre quella “verticalità” tra l'individuo e il dovere puro, Habermas recepisce tale correzione e la supera, gettando le basi per una “orizzontalità” che trasforma il test monologico di universalizzazione nella prassi comunicativa e reperendo, alla base delle nostre comunicazioni, una sottostante struttura etica⁷⁸.

Da tale correzione all'*inclusività*, di cui l'etica del discorso si incarica, il passo è breve: solo comunicando, infatti, ci si informa sugli effettivi interessi dei soggetti coinvolti, e solo così, di conseguenza, viene a instaurarsi una comunità non solo ideale, ma concreta e reale di parlanti scevra di prospettive monologiche o di paternalismi; una collettività che, grazie alla condivisione della prassi comunicativa, sia attenta alle differenze che, contingentemente, realizzano la tensione all'azione di ognuno.

5. Conclusioni

Questo articolo si era posto l'obiettivo di presentare gli elementi di continuità tra i nostri due pensatori di riferimento, Hegel e Habermas, genericamente posti l'uno all'apice del pensiero moderno, l'altro fra gli autori del pensiero contemporaneo. L'obiettivo di mostrare l'eco del pensiero di Hegel negli scritti habermasiani era scaturito dalla persuasione che, lungo il percorso che dall'uno porta fino all'altro, i molti mutamenti avessero permesso la sopravvivenza di alcuni concetti impiegati nella critica della modernità.

⁷⁷ Ivi (114-115).

⁷⁸ Cfr. Ikäheimo, Lepold, Stahl (2021); Cortella (2023).

L'impostazione della critica habermasiana alle aporie della modernità è già hegeliana, comportando una critica interna rispetto alla condizione moderna. Attingendo dagli scritti di Habermas, possiamo reperire tre caratteri peculiari della condizione moderna: la disgregazione dell'etica tradizionale⁷⁹, la weberiana scissione tra norme e valori⁸⁰, l'emersione di una razionalità scientifica avalutativa⁸¹. Scrive Habermas: "Io credo che noi non possiamo renderci estraneo, per fissare lo sguardo solo a una fittizia etnologia del presente, il razionalismo occidentale, come se fosse l'oggetto di una considerazione neutrale, ed uscire così semplicemente dal discorso della modernità"⁸². Questo il motivo per cui egli rifiuta ogni tentazione irrazionalistica a risoluzione dei problemi posti dalla modernità.

Il superamento dell'illuminismo sarà possibile solo mediante la riabilitazione di "un concetto comprensivo di ragione senza ricorrere all'idea di totalità", nel senso della disposizione di soggetti, in grado di parlare e agire, ad acquistare e impiegare un sapere fallibile. Solo il compimento di una così intesa razionalità può condurre alla comprensione autocritica dei guasti della modernità.

Questo significa che, con Hegel, anche Habermas non intende respingere la modernità, consapevole degli immensi guadagni che la ragione moderna ha portato; a un'impossibile rimozione dell'illuminismo, Habermas sostituisce l'urgenza di un illuminismo così radicale da attribuire alla ragione la medesima "potenza unificatrice della religione"⁸³. Così per Hegel, come poi per Habermas, si dovrà avanzare con forza rispetto al "troppo poco di ragione"⁸⁴ riscontrabile nella modernità, ossia rispetto all'incapacità autocritica del pensiero diagnosticata da Adorno e Horkheimer. E questo è possibile recuperando una eticità che, in termini hegeliani, corrisponde alla *Moralität*.

L'elemento che indubbiamente rappresenta la costante più evidente tra i due autori è il *linguaggio*, vera e propria impalcatura sfruttata dallo spirito hegeliano nella sua dialettica, àncora di salvataggio dallo scetticismo post-metafisico per Habermas. Si è detto che i contesti in cui il linguaggio opera possono essere considerati l'uno al di qua dell'espressione massima dello spirito assoluto, l'altro al di là di esso, ossia nello scetticismo dove la critica contemporanea ha costretto la verità a moderarsi a certezza. Il

⁷⁹ Habermas (1985, 86-87).

⁸⁰ Habermas (1981, 280-288).

⁸¹ Ivi (279-345).

⁸² Habermas (1985, 60).

⁸³ Ivi (87).

⁸⁴ Ivi (312).

linguaggio, tuttavia, rimane in entrambe le realtà il mezzo con cui superare le difficoltà che l'illuminismo – nel senso lato datogli da Horkheimer e Adorno – ha posto alla storia, a causa della sua incapacità di riflettere su se stesso. Se Hegel rimane solo sulla soglia di una soluzione che ancora gli sembra essere chiusa nel solipsismo illuminista, se, insomma, per Hegel il “dirsi” reciproco delle autocoscienze certe di se stesse deve evolversi nell'abbandono nella comunità (religiosa), Habermas non teme di indicare il linguaggio come via di risoluzione alla pluralità di certezze conflittuali che, col decadimento della verità metafisica, si sono sparse nella storia dell'uomo.

Il linguaggio è dunque il mezzo con cui, al disincanto rispetto alla possibilità di un dovere puro universale (Hegel) e alla caduta della verità incontrovertibile (Habermas), risponde il pensiero che, con la ragione, vuole permettere la riflessione dell'illuminismo su se stesso. Tolta la *verticalità* dell'imperativo categorico kantiano – che riduceva l'individuo a un monologico test di universalità – e “morta” la verticalità metafisica – il contesto entro cui esplicitamente Habermas si pone –, c'è ora da pensare una *orizzontalità* che ponga in contatto gli individui: che li ponga in relazione, dal momento che senza tale relazione essi non possono sussistere; che li ponga in relazione mediante ciò che essi hanno di comune.

Si deve trattare di una *comunanza* che permetta l'orizzontalità pur nell'assenza della verticalità e questo è il lavoro del linguaggio che, mediante i presupposti imprescindibili dell'agire comunicativo, permette l'elemento “fatico”, sebbene lasci essere i contenuti. Questo si realizza diversamente nei due pensatori. Mentre in Hegel questo lasciar-essere è eredità dell'illuminismo, e quindi è ancora elemento dell'autocoscienza preoccupata di convincere altri della propria certezza e destinata a maturare ulteriormente grazie alla confessione e al perdono, in Habermas il dirsi reciprocamente le ragioni del proprio agire è punto d'inizio di una reciproca educazione, che porti all'affermazione di beni collettivi adeguati ai partecipanti, alla collettività comunicante. Pare a noi che, se per Hegel il linguaggio è il mezzo che porta a confessarsi reciprocamente l'arbitrarietà della propria azione, e infine all'instaurazione della comunità religiosa, per Habermas mediante il linguaggio si può giungere a concretizzare la capacità dell'universale che è nell'individuo, ovvero la potenzialità che l'individuo ha di comprendere il bene della comunità di cui è parte.

Ulteriore distinzione è quella relativa all'agire pratico: il linguaggio della confessione e del perdono è per Hegel ciò che può operare solo quando l'azione è sospesa, in quanto essa è portatrice di continue divergenze tra gli individui. Per Habermas, invece, il linguaggio è ciò che permette agli individui il raggiungimento di quei beni che permettono la sussistenza e la vita, quindi anche l'azione, all'individuo.

Dette tali divergenze, e ricordando quelle già in precedenza segnalate, il linguaggio rimane l'elemento fondante della relazione che ha da essere egualitaria. Con esso è reso possibile l'esplicitarsi dell'autocoscienza, dell'individuo e, grazie a esso, è comprensibile la comunanza che lega le autocoscienze, nonostante le differenze individuali e non dimenticando le differenze individuali. Una comunanza che, come si è visto passando attraverso l'argomento "trascendental-pragmatico" di Habermas, comporta una normatività originaria e inaggrabile, volta alla relazione inclusiva ed eguale.

Bibliografia

- Apel K.O. (1997), *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Napoli: Guerini.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein J.M. (1995), *Recovering Ethical Life: J. Habermas and the Future of Critical Theory*, London-New York: Routledge.
- Bodammer T. (1969), *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg: F. Mainer.
- Boey C. (1970), *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris-Bruges: Desclée de Brouwer.
- Burzio P. (1996), *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Torino: Utet.
- Cesa C. (1981), *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in Verra V., (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli: Prismi, 147-178.
- Chiereghin F. (1994), *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Firenze: La Nuova Italia.
- Cooke M. (1994), *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge-London: Mit Press.
- Corchia L. (2017), *I compiti di una teoria critica della società. Il percorso intellettuale di Jürgen Habermas*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", LVIII, 1: 5-29.
- Cortella L. (1984), *Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca*, in "Fenomenologia e società", VII, 2: 19-41.
- (2002), *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova: Il Poligrafo.
- (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Costantino S. (1980), *Hegel. La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Mursia.
- Fabrizio E.M. (2010), *Habermas e il riconoscimento*, in «Dialettica e Filosofia», online: <http://www.dialetticae filosofia.it/public/quaderni/616.pdf> [02/04/2024].

- Ferrara A. (1985), A Critique of Habermas' Diskursethik, in «Telos», 20: 45-74.
- Gebauer R. (2003), *Letzte Begründung, eine Kritik der Diskursethik von J. Habermas*, München: W. Fink Verlag.
- Habermas J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo I*, Bologna: il Mulino, 1986.
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Etica del discorso*, Roma-Bari: Laterza, 2009⁵.
- (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari: Laterza, 1987.
- (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza, 1994.
- (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano: Feltrinelli, 2008.
- Hegel G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*; tr. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Torino: Einaudi, 2008.
- Honneth A. (1986), *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept*, in W. Kuhlmann (hrsg), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; tr. it. *Etica del discorso e concetto implicito di giustizia*, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe*, Milano: Mimesis, 2012, 33-42.
- (2018), *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp; tr. it. *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli, 2019.
- Horkheimer M., Adorno Th.W. (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt Am Main: S. Fisher; tr. it. *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi, 2010.
- Hyppolite J. (1946), *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris: Aubier; tr. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Firenze: La Nuova Italia, 1972.
- Ikäheimo H., Lepold K., Stahl T. (ed. by) (2021), *Recognition and Ambivalence*, New York: Columbia University Press.
- Li Vigni F. (1997), *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Napoli: Guerrini e associati.
- Pagani P. (2008), *L'etica del discorso in Habermas: un'analisi di struttura*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Roma: Aracne, 439-514.
- Pinkard T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press; tr. it. *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano-Udine: Mimesis, 2013.

- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge-London: Harvard University Press; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli, 2009².
- (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge-London: Harvard University Press; tr. it. *Il diritto dei popoli*, Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- Simon J. (1966), *Der Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Vernon J. (2007), *Hegel's Philosophy of Language*, London: Continuum.
- Vinci P. (1999), “*Coscienza infelice*” e “*anima bella*”. *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Napoli: Guerrini e associati.

Quale soggetto in Hume?

Paolo Castaldo

Which Subject in Hume?

Abstract: In Hume's scholarship the notion of "subject" lacks systematic analysis. First, because it is often confused with words such as "self", "soul" or "person", which repeatedly occur in the Treatise. Another reason is that the subject is almost always reduced to the famous question of personal identity. In this paper I argue that, on the one hand, the concept of subject has to be distinguished from that of "self" or "person", and from the question of personal identity; on the other, that a positive notion of subject emerges from the Treatise, which must ultimately be sought within the very science of human nature.

Keywords: Subject; Personal Identity; Self; Human Nature; Object.

1. Introduzione

Una delle questioni più dibattute all'interno del *Trattato sulla natura umana* di Hume concerne il problema dell'identità personale. Se da un lato la decostruzione ivi operata del concetto di identità della persona appare così radicale – là dove, tolta di mezzo la sostanza pensante, si assume l'io *solo* come un fascio o collezione di percezioni –, dall'altro non sono mancati tentativi da parte degli studiosi di arginarla. La posizione di Hume doveva risultare irricevibile tanto per il senso comune quanto per la riflessione filosofica: per il primo, perché lo si sarebbe dovuto convincere che nessun "io", propriamente, esiste; per la seconda, perché togliere la base primaria delle nostre speculazioni, l'unità fondamentale e fondante dell'attività della nostra mente, equivaleva a uno sfaldamento di quest'ultima in assenza di un legame forte tra le sue componenti¹. Da qui la preoccupazione di molti interpreti di recuperare forme di identità personale all'interno del *Trattato*, in modi anche assai diversi tra loro.

* Università degli Studi di Salerno (paolocastaldo88@gmail.com; ORCID: 0000-0003-2442-0942).

¹ Si vedano ad esempio le reazioni di alcuni filosofi contemporanei di Hume (tra cui Thomas Reid) alla sua definizione della mente come fascio di percezioni. Cfr. Thiel (2011, 407 ss.).

I termini più frequenti utilizzati da Hume per declinare l'identità personale sono "sé", "persona", "me stesso" e talvolta "anima", che ricorrono pressoché come sinonimi². Mai, con questo significato, troviamo invece la parola "soggetto". Ad oggi manca ancora un'indagine sistematica intorno a questa nozione all'interno del *Trattato*. A mio avviso ciò è dovuto essenzialmente a due ragioni: (1) in quanto il soggetto compare nel I libro come sinonimo di sostanza, la decostruzione di questa – così si pensa – implica *eo ipso* la decostruzione di quello; (2) quasi sempre gli studiosi fanno coincidere il soggetto col sé o con l'io, termini, questi ultimi, di gran lunga privilegiati perché ampiamente utilizzati dallo stesso Hume. Nessuna meraviglia, dunque, se la questione del soggetto viene confusa con la questione dell'identità personale. Nelle pagine seguenti argomenterò che il *Trattato* contiene una nozione forte – ancorché non assoluta – di soggetto, che andrà distinta da un lato dall'io e dal sé, perciò anche dal problema dell'identità personale, dall'altro dal soggetto/sostanza della tradizione aristotelica e cartesiana. In questo modo si vorrebbe mostrare come, da ultimo, una nozione apparentemente così estranea all'empirismo come quella di soggetto, venga ad assumere proprio nell'opera di Hume un significato originale e di grande interesse.

Il paper si suddivide come segue: nella prima parte illustro in che modo la nozione di soggetto si leghi alla questione dell'identità personale; nella seconda discuto una delle principali prospettive abbracciate dagli studiosi per tentare di risolvere il problema dell'identità personale lasciato aperto da Hume nel I libro del *Trattato*; infine, proverò a mostrare che il soggetto humeano vada rintracciato nella stessa scienza della natura umana, concludendo dunque che di soggetto o soggettività si possa parlare a proposito del *Trattato* anche in assenza di una soluzione al problema dell'identità personale.

2. Il soggetto e l'identità personale

Nel I libro del *Trattato* la nozione di soggetto occorre nell'accezione aristotelica di sostanza³, intesa come *substratum* cui inseriscono gli accidenti e che permane identico al di là del loro mutamento⁴. Com'è noto, Hume respinge l'esistenza di sostanze sulla base del principio per cui da un lato non percepiamo mai qualcosa di semplice e sempre identico a sé, dall'altro

² Cfr. Pike (1967, 161).

³ Hume (2001, 222).

⁴ Ivi, sezioni IV-V.

qualunque cosa la mente riesca a concepire chiaramente e distintamente può essere concepita come esistente per sé, senza bisogno di alcun supporto; e dal momento che colori, odori, suoni e in generale le qualità dei corpi possono essere concepite per sé, dovrebbero tutte, a rigore, risultare sostanze anziché accidenti. Insomma, o tutto è sostanza o nulla lo è – in contrasto con la metafisica tradizionale. Formalmente simile a questa determinazione del soggetto/sostanza è quella moderna del soggetto/anima (o mente) inteso come ciò cui ineriscono le singole percezioni, contro la quale Hume fa valere il medesimo principio: dal momento che nell'anima vi sono soltanto impressioni o le loro immagini illanguidite, da dove mai la mente deriva l'immagine della sua propria sostanza, ossia l'immagine di sé? La soggettività dell'anima è qui negata dalla sua mancata oggettivazione, dalla intangibilità del principio che dovrebbe farne il sostegno delle nostre percezioni, le quali, inoltre, in quanto differenti e perciò separabili nella mente le une dalle altre, si sorreggono a limite da sé, non in virtù di altro. Non si dà perciò alcun soggetto semplice e indivisibile⁵. La dimensione interiore non è meno esente di quella empirica dalle criticità insite nella costituzione originaria della nozione di sostanza o soggetto. Nell'universo del *cogito* e della coscienza non vi è più evidenza di quanta non ve ne sia nel mondo esterno: ciò che resta inintelligibile e sconosciuto in questo, vale a dire l'essenza e la natura ultima delle cose, lo è altrettanto in quello; qualunque idea se ne possa avere, non può che essere un prodotto fallace della mente, *idolum specus*.

Di questa specie è la nozione di soggetto inteso come "Io" o "Sé", la cui origine va rintracciata ancora una volta nella metafisica cartesiana. L'obiezione fondamentale di Hume si può riassumere nell'idea che dove quest'ultima vede evidenza, lo scienziato della natura umana rileva solo una apparente immediatezza: l'Io/sostanza non è all'origine dei nostri pensieri, delle nostre percezioni o passioni come ciò che permane identico al di là del loro incessante mutamento, bensì ne deriva: è sempre *positus*, mai *praepositus*. Non in quanto scaturisca da una impressione, giacché le impressioni sono tutte incostanti e mutevoli mentre l'Io è supposto essere semplice e identico, né tantomeno perché se ne abbia un'impressione (ché non vi è alcun Io/oggetto), bensì in quanto si dà come finzione della mente, sua credenza fallace – e tuttavia affatto inevitabile, come vedremo immediatamente. L'introspezione rivela che non vi è alcun Io puro, assoluto, separato dai pensieri determinati, dalle impressioni o dalle passioni – insomma, dal corpo⁶.

⁵ Ivi, 233 ss.

⁶ Per una discussione generale del problema dell'identità personale, si vedano Castaldo (2022), Lecaldano (2021, 45-59).

Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo *me stesso*, m'imbatto sempre in qualche percezione particolare di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare *me stesso* senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione. Quando le mie percezioni vengono interrotte per un certo periodo, come nel sonno profondo, non riesco a percepire il *me stesso*, e a ragione si può dire che durante quel periodo non esisto. Se tutte le mie percezioni, poi, fossero interrotte dalla morte, e, dopo la dissoluzione del mio corpo, non potessi nemmeno pensare, né toccare, né vedere, né amare, né odiare, io sarei completamente annichilito, e non riesco a concepire qualcos'altro di più necessario per fare di me una perfetta non-entità⁷.

Ogni qualvolta si pronuncia la parola "io" si deve poter specificare quale esperienza percettiva si *ha in mente*, altrimenti la parola resta priva di significato e di senso. *Io* esisto nella misura in cui percepisco, non nella misura in cui penso. La coscienza non è qualcosa che viene all'io dal fatto di pensarsi come essere pensante; un *ego* così astratto è totalmente irreali, frutto di una operazione innaturale e arbitraria, la quale nega la natura umana proprio nel momento in cui se ne erge a principio. Lungi dall'essere indiviso e sempre identico, *io* non sono altro che "un fascio o collezione di percezioni differenti, susseguenti le une alle altre con rapidità inconcepibile, e in perpetuo flusso e movimento"⁸. Così variazione, mutamento e incostanza del nostro mondo interiore, insieme al principio di separabilità di esistenze distinte, sono incompatibili con l'idea del *sé*: parlare di *me stesso* diventa in questa prospettiva una contraddizione in termini. Il "soggetto", l'"anima", il "*sé*", l'"Io" non sono il *luogo* in cui convergono le nostre percezioni, bensì qualcosa che si suppone *debba* esistere nella misura in cui queste ultime appaiono alla nostra mente come dotate di una esistenza continuata. Tanto è inarrestabile il flusso delle percezioni, che la mente, passando così agevolmente da una all'altra, fatica a *crederle* separate e distinte e vi attribuisce piuttosto una "identità perfetta". Per questo poi non può fare a meno di supporre "un qualche principio nuovo e inintelligibile, che connetta assieme gli oggetti, impedendo una loro interruzione o variazione", ossia l'anima, il *sé* o la sostanza⁹. Insomma, il soggetto non presiede all'attività cogitativa, né tantomeno vi coincide, ma ne è piuttosto un prodotto fittizio del quale il pensiero è causa senza riuscire ad esserne rimedio. In questa misura tramonta con Hume la nozione di soggetto sorta in seno alla tradizione aristotelica e cartesiana. Il pensiero in quanto tale non può perciò essere il luogo di costituzione del soggetto.

⁷ Hume (2001, 252).

⁸ *Ibidem* (traduzione leggermente modificata).

⁹ *Ivi*, 254.

Tuttavia, Hume è ben consapevole che la decostruzione della nozione di soggetto, diversamente da quella di sostanza applicata agli oggetti esterni, apre a una *impasse* radicale che egli stesso – com'è noto – nell'Appendice al *Trattato* dichiara di non essere riuscito a risolvere. Posto infatti che le singole percezioni che compongono la mente, ovvero quelle cui, sole, si accompagna l'io, siano distinguibili, e che perciò l'atto di separare le une dalle altre non implichi contraddizione alcuna, come fanno poi a stare insieme? cosa le tiene unite? qual è, in altri termini, il *collante* in virtù del quale la mente risulti effettivamente una *collezione* di percezioni? Insomma, per quanto separate e distinguibili, è pur sempre vero che tali percezioni sono *mie*. Quale principio di connessione soggiace allora a questa naturale inclinazione al possesso?¹⁰ Così l'eliminazione del soggetto apre a una sorta di atomismo percettivo.

La soluzione indicata da Hume nella sezione VI del *Trattato* viene giudicata inadeguata nell'Appendice¹¹: le due relazioni alla base della connessione tra percezioni distinte, vale a dire la rassomiglianza e la causalità, sono espedienti associativi, mezzi attraverso cui la mente è naturalmente portata ad associare tra loro le percezioni, ma non scoprono né fondano alcuna connessione necessaria tra di esse. La rassomiglianza consiste nel richiamare alla memoria le percezioni passate tra loro simili, in modo che la mente passi agevolmente dall'una all'altra fino a credere che si tratti di un solo oggetto, generando l'idea di continuità e successione di percezioni; la causalità invece connette tra loro percezioni differenti così da farle apparire come un fitto reticolato nel quale si influenzano reciprocamente, o perché l'una nasce dall'altra, o perché ne è distrutta, o perché modificata e così via, e la trama di questo reticolato è supposta rimanere la medesima al di là del modificarsi delle percezioni¹². Così la mente istituisce quei legami dai quali dovrebbe invece essere fondata come sistema *reale* (e non solo sentito) di percezioni, o meglio non ne risulta fondata nella misura in cui li istituisce. Come Hume vede chiaramente, l'unica alternativa possibile a questa petizione di realtà sarebbe l'esistenza di un soggetto o sostanza a cui ciascuna percezione possa inerire¹³ – alternativa che però gli resta preclusa per le ragioni dette.

3. Il soggetto e le passioni

Diversi studiosi hanno suggerito che la sola risposta positiva al problema dell'identità personale sia da rintracciare all'interno del II libro del *Tratta-*

¹⁰ Su questo si veda Strawson (2012).

¹¹ Hume (2001, 635).

¹² Ivi, 261.

¹³ Ivi, 636.

to, dedicato alla morale¹⁴. Riprendendo la distinzione humeana tra “l’identità personale intesa come ciò che riguarda il nostro pensiero e la nostra immaginazione, e come ciò che riguarda le nostre passioni o l’interesse che coltiviamo per noi stessi”¹⁵, essi mantengono che nel secondo caso l’esistenza del sé o dell’io non viene revocata mai in dubbio. Nella sezione II della parte I, Hume definisce l’io, “ossia la successione di idee e impressioni collegate, di cui abbiamo intimamente memoria e coscienza”, come l’*oggetto* (*object*) a cui le passioni indirette e contrarie dell’orgoglio e dell’umiltà sono rivolte: “È proprio qui, infatti, che si fissa il nostro sguardo quando siamo mossi da una di queste passioni. In funzione al fatto che la nostra idea di noi stessi sia più o meno favorevole, sentiamo una o l’altra di queste opposte affezioni, e saremo esaltati dall’orgoglio oppure afflitti dall’umiltà”¹⁶. Orgoglio e umiltà “li consideriamo sempre in rapporto a noi stessi; altrimenti non potrebbero mai sollecitare queste passioni, né produrne il benché minimo aumento o diminuzione. Quando non consideriamo l’io, non c’è spazio né per l’orgoglio né per l’umiltà”¹⁷. Detto con parole diverse, se orgoglio e umiltà sono passioni della cui esistenza ed evidenza nessuno dubita, *a fortiori* non si può dubitare dell’io, a cui entrambe sono rivolte. Più avanti leggiamo:

Se la natura non avesse dotato la mente di alcune qualità originarie, essa non potrebbe nemmeno avere qualità secondarie; perché in tal caso non avrebbe alcun fondamento per l’azione, né potrebbe neanche iniziare ad agire. Ora, le qualità che consideriamo necessariamente come originarie sono anche quelle più inseparabili dall’anima, e non le si può ridurre a nient’altro: questa è la qualità che determina l’oggetto dell’orgoglio e dell’umiltà¹⁸.

L’io, vale a dire l’oggetto di queste due passioni, viene definito come una qualità originaria della mente e fondamento dell’azione: è l’io che agisce e sente, e di queste azioni e sentimenti “ciascuno di noi è intimamente consapevole”¹⁹. Ciò viene ribadito a proposito del principio di simpatia (*sympathy*), grazie al quale riusciamo a sentire le opinioni e le affezioni degli altri perché soggette alla medesima *logica delle passioni*: “È evidente che l’idea, o piuttosto l’impressione di noi stessi ci è sempre intimamente

¹⁴ Cfr. Lecaldano (2002). Altri riferimenti si trovano nel prosieguo del presente paragrafo.

¹⁵ Hume (2001, 253).

¹⁶ Ivi (277).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi (280).

¹⁹ Ivi (286).

presente, e che la nostra coscienza ci dà una concezione talmente vivace della nostra stessa persona, che non è possibile immaginare che qualcosa possa oltrepassarla a questo riguardo”²⁰.

Naturalmente il sé di cui abbiamo impressioni e idee non è quello nudo e puro del I libro del *Trattato*, bensì quello che si costituisce in seno al complesso di passioni e affezioni sottese all’interazione quotidiana con altri individui, non a una mera riflessione su *noi stessi*²¹. La questione dell’unificazione delle percezioni e dell’unità della mente – questo almeno si desume dalle pagine del *Trattato* – non decide minimamente della costituzione dell’io come soggetto morale. Essere coscienti di sé significa qui essere consapevoli delle passioni e delle affezioni che ci *caratterizzano*, ossia che ci conferiscono un dato carattere. Ciò secondo alcuni studiosi consentirebbe di risolvere una delle difficoltà relative all’io come fascio di percezioni, giacché il processo di formazione delle passioni autorizza alla formazione dell’idea di sé come soggetto dotato di un’esistenza continuata, capace di agire in vista di fini futuri²². Insomma, *io* sono l’insieme delle passioni e dei sentimenti che mi definiscono e da cui le mie azioni sono orientate. Qui non è più il soggetto solipsistico, ma quello morale e sociale la cui esistenza (anche continuata nel tempo) non dipende da un atto fondante del pensiero: l’uomo in carne ed ossa che vive e inter-agisce in società esiste non solo prima di chiedere come, ma indipendentemente dal fatto di chiederlo (non è un caso se solo nel II libro il corpo venga menzionato accanto alla mente quale componente altrettanto essenziale dell’io)²³. Il sé da *positus* diventa *praepositus*²⁴.

Sul valore eminentemente etico-pratico dell’opera di Hume ha insistito, tra gli altri, Nicholas Capaldi, secondo il quale con Hume assistiamo al passaggio – inedito anche per l’empirismo moderno – da una “*I Think perspective*”, propria della tradizione cartesiana, a una “*We Do perspective*”, in cui l’uomo è visto innanzitutto e per lo più come un essere agente, non teoretico²⁵. I problemi relativi all’io sollevati nel I libro, in altri termini, non

²⁰ Ivi (317).

²¹ In particolare, in questo contesto Hume si riferisce alle affezioni che si originano per simpatia: dapprima mi formo un’idea di una data affezione a partire dal comportamento esteriore della persona che la suscita in me; in un secondo momento, tale idea viene convertita in un’impressione “e acquisisce un grado tale di forza e vivacità, da diventare la passione stessa, e produce un’emozione uguale a ogni affezione originaria” (ivi, 317). Per via dello stesso principio, l’idea di *noi stessi* può mutare in un’impressione.

²² Cfr.: Ainslie (1999); Welchman (2015); Rorty (2006, 198-199).

²³ Hume (2001, 298, 303); Baier (1991, 130-131, 141-143).

²⁴ Su ciò si veda anche Penelhum (1992, 284-286).

²⁵ Cfr. Capaldi (1989, 22-25).

inciderebbero in alcun modo sulla determinazione dell'io come soggetto morale. Qui interviene un'altra grammatica del soggetto, i cui termini elementari non sono più l'intelletto e la logica dell'immaginazione alla base delle relazioni di causalità o rassomiglianza, bensì le passioni e l'interazione tra esseri umani²⁶. In questa prospettiva, l'io si dà piuttosto come un costrutto sociale, ossia come l'insieme delle affezioni e dei sentimenti i quali originano dalla relazione con altri individui od oggetti²⁷.

Il rapporto tra l'io a tema nel I libro e quello a tema negli altri due è stato variamente interpretato. Da un lato vi è chi, sottolineando la loro radicale alterità, sostiene che soltanto il II e il III libro siano in grado di portare fuori dall'*impasse* del I, dall'altro chi, ridimensionandone la frattura, nega una reale opposizione tra i due²⁸. Ora, al di là delle questioni specifiche oggetto di questa *querelle*, si può senz'altro affermare che nel II e III libro del *Trattato* le criticità relative alla tesi dell'io-fascio, o perlomeno quella indicata da Hume nell'Appendice, non viene neanche menzionata. (Ricordo che l'Appendice è stata pubblicata tre anni dopo insieme al III libro). A mio avviso qui non vi è soltanto l'esigenza da parte di Hume di guardare oltre le difficoltà di natura speculativa, sottesa all'idea che esse incidano poco o nulla sulla vita pratica degli esseri umani, ma anche la convinzione che in fondo il suo sistema non ne fosse compromesso in maniera significativa (come avrebbe potuto altrimenti non rimaneggiare i libri già pubblicati ove si parlava dell'io?). Ciò però – va ribadito – al prezzo di lasciare aperto un problema tutt'altro che secondario e che non viene ripreso nei libri II e III (in effetti, Hume non avrebbe avuto motivo di rilevare un'*impasse* dopo la pubblicazione dei tre libri del *Trattato*, se avessero contenuto la sua soluzione). Quanto di positivo si dice intorno al soggetto morale regge solo a condizione di tralasciare la questione del fondamento dell'unità della mente, ovvero di determinare cosa garantisce all'io di *essere* una collezione di percezioni.

Sulla base della precedente analisi, una cosa si può affermare con discreta certezza: del soggetto non si può fare a meno. Non nel I libro, dove il venir meno del soggetto di inerenza, congiuntamente all'impossibilità costitutiva dell'uomo di percepire un legame reale tra le percezioni, apre all'*impasse* suddetta; non nel II e nel III, dove esso viene presupposto al manifestarsi

²⁶ Cfr. Purviance (1997, 202-204).

²⁷ Cfr. Penelhum (1992, 288); Baier (1991, p. 139); Lecaldano (2002).

²⁸ Cfr. soprattutto Rorty (1990); Baier (1991, 129-145); McIntyre (1989). Una critica di queste posizioni si trova in Penelhum (1992).

dell'orgoglio e dell'umiltà, della simpatia e dell'egoismo²⁹. Solo che, mentre qui la sua costituzione ontologica cede il posto alla pre-comprensione comune dell'io o del sé (di cui "ciascuno di noi è intimamente consapevole", già cit.), lì la ricomposizione del soggetto è difficile da operare per via dei principi che ne hanno guidato la decostruzione. Insomma, siamo qui in presenza di un *soggetto dimezzato*. Ora, chiediamo, può il soggetto essere appannaggio dei libri II e III a scapito del I? O non esiste piuttosto un luogo più originario di costituzione del soggetto la cui affermazione non implichi *eo ipso* l'una o l'altra configurazione, e che dunque si collochi al di sopra di tale contesa? Nel prossimo e ultimo paragrafo argomenterò che tale luogo altro non sia che la scienza della natura umana.

4. Il soggetto e la natura umana

Per cominciare, va osservato che la nozione di soggetto compare piuttosto raramente nel *Trattato*, dove è pressoché assente nel I libro – se non col significato di sostanza – mentre vi sono pochissime occorrenze nel II e nel III. Ciò vale altresì nella letteratura su Hume. Una delle tendenze più usuali tra gli studiosi è quella di assimilare il soggetto all'io, al sé, o alla mente, e di utilizzarli come sinonimi. In apparenza ciò è giustificato dal fatto che tale nozione si intreccia al problema dell'identità personale, come si è visto. Tuttavia a mio giudizio le due questioni vanno tenute separate, come vedremo.

Il tentativo di rintracciare nella filosofia humeana una nozione a prima vista così stridente con la tradizione empirista come quella di soggetto non è inedito; esso si deve soprattutto a Gilles Deleuze, sebbene non abbia avuto grande seguito tra gli studiosi³⁰. L'idea fondamentale di Deleuze è che in Hume la mente si faccia soggetto in virtù dei principi fondamentali della

²⁹ Non è certamente un caso che nel II libro venga riabilitata, almeno da un punto di vista lessicale e concettuale, la distinzione tra soggetto e qualità inerenti. Cfr. Hume (2001, 279, 280, 289).

³⁰ Cfr. Deleuze (2012). Sebbene in modo assai meno articolato rispetto a Deleuze, anche Galen Strawson (2016) tien ferma la soggettività in Hume in forza dell'assunto – mai messo in discussione nel *Trattato* – secondo cui non si dà esperienza alcuna in assenza di un soggetto di esperienza: affinché vi siano percezioni e sensazioni, deve esservi necessariamente qualcuno (un soggetto) che senta e che esperisca. Tuttavia questa declinazione del soggetto è piuttosto generica, come si vede, perciò Strawson non ha alcuna difficoltà a utilizzare come sinonimi "soggetto", "sé" e "mente". Vedremo però che a una caratterizzazione più rigorosa del soggetto, una distinzione tra queste nozioni si impone.

natura umana, in primo luogo l'immaginazione e le passioni, e che si tratti perciò di un soggetto che si determina in seno all'attività della mente: un soggetto pratico, che inventa e crede, e non teoretico. Al di là del giudizio particolare sulla lettura di Deleuze, il suo merito principale resta a mio parere quello di aver recuperato una nozione chiave della metafisica in seno alla tradizione che, secondo una storiografia consolidata, nasce in reazione ad essa e vi si contrappone *in toto*. Il pregiudizio in questione mantiene che l'empirismo humeano, in quanto tale, non possa accogliere la nozione di soggetto; in realtà esso con-fonde soggetto e sostanza, soggettività e razionalismo. Tuttavia, pur muovendo dall'idea fondamentale di Deleuze, qui vorrei provare a individuare un senso di soggettività ancora diverso, ancorché non riconducibile alla tradizione aristotelica respinta da Hume, né tantomeno all'*ego cogito* cartesiano.

Per meglio illustrare ciò che ho in mente, può essere utile partire dalla critica di Montaigne al concetto di soggetto presentata da Amélie Rorty³¹. La dissoluzione del *sé* nell'opera del borlese poggia essenzialmente – leggiamo – sull'idea secondo cui

non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo mutamento e oscillazione³².

Tutto muta, inclusi noi stessi, perciò non possiamo dire di *essere* una cosa e non un'altra – o viceversa³³. Non è difficile avvedersi che una simile conclusione è del tutto irricevibile nel caso di Hume. Fatta salva l'affermazione secondo cui non vi è alcuna esistenza costante, ma tutto muta e fluisce continuamente e inesorabilmente (si ricordi che per Hume l'io è un flusso continuo di percezioni), Hume respingerebbe senz'altro la conclusione di Montaigne, ossia che nulla di certo può essere detto del giudicante e del giudicato, del soggetto e dell'oggetto. La grande opera di costruzione di una scienza dell'uomo non è se non il tentativo di capovolgere questa prospettiva e di abbandonare qualsiasi superficiale relativismo o scetticismo fine a se stesso. L'introspezione di Montaigne, per quanto profonda e com-

³¹ Cfr. Rorty (2006, 198).

³² Cfr. Montaigne (2012, II, XII, p. 1113).

³³ Cfr. Rorty (2006, 198): "Arguing from a wealth of erudition, Montaigne ironically mocks the pretention to knowledge and to self-knowledge. [...] As Montaigne's *Essays* unfold, even his philosophical beliefs shift. Ironist throughout, he is now Stoic, now Skeptic, now Epicurean, just as in his early *Essays*, he was now complaisant, now suspicious, now calm".

plexa, non ha basi né intenzioni scientifiche; l'analisi di Hume conduce a un articolato meccanismo di relazioni e di rapporti tra impressioni, idee, passioni e affezioni che regola in maniera quasi deterministica non solo la sua natura individuale, ma quella dell'uomo in quanto tale. La sua singolare esperienza diventa esperienza universale dei singoli. La differenza con Montaigne qui è radicale³⁴.

Vediamo così configurarsi una nuova immagine del soggetto, da ricercarsi non già in questa o quella determinazione particolare della natura umana, ma nella scienza dell'uomo in quanto tale. Il soggetto non si identifica con un momento specifico della psicologia humane; l'uomo è soggetto nella misura in cui è restituito dal complesso dei principi fondamentali che ne definiscono la natura, dagli elementi *positivi* dell'uomo (ossia da cui è posto) che ne fanno un essere determinato, ovvero lo determinano a essere ciò che è. Così, ad esempio, l'uomo è quell'essere che nulla può concludere intorno a un oggetto se prima non ne ha avuto esperienza; guidato sempre dall'abitudine e mai dalla ragione; oppure portato a estendere i propri ragionamenti al di là dell'esperienza e a inferire più di quanto quest'ultima non gli consentirebbe, là dove confonde *per natura* una successione costante di oggetti con la loro connessione necessaria. Nell'*Estratto del Trattato sulla natura umana*, Adamo mostra tutta la sua natura, cioè la propria soggettività, nel momento in cui è costretto, in quanto uomo, ad avere esperienza dell'effetto per poterlo inferire dalla causa³⁵. E quanto poco soggetto, cioè uomo, sarebbe un essere, poniamo un angelo, che non avrebbe bisogno dell'esperienza per giungere a una simile conclusione.

In questo senso "uomo", "natura umana" e "soggetto" diventano in Hume sinonimi. La natura umana non è se non la configurazione scientificamente determinata dell'uomo, che in questa misura si fa soggetto. In tale prospettiva, l'affermazione secondo cui "la Natura Umana è la sola scienza dell'uomo"³⁶ può essere convertita in "la Natura Umana è la sola scienza del soggetto", nel senso che il soggetto si costituisce come natura umana nei limiti entro cui, di esso, si dà scienza. In altri termini, la scienza della natura umana è ciò grazie cui l'uomo si dà come soggetto, il quale però, in quanto se ne dà scienza, è anche perciò stesso oggetto. Insomma, se l'uomo si costituisce come ciò di cui vi è scienza, allora il soggetto in questo senso si dà sempre come (s)oggetto. Scrive Hume nell'Introduzione al *Trattato*: "Noi stessi non siamo soltanto esseri che ragionano, ma anche

³⁴ Diversamente Rorty (2006, 198).

³⁵ Cfr. Hume (1971, 676-677).

³⁶ Hume (2001, 545).

uno di quegli oggetti su cui ragioniamo”³⁷. Il soggetto humaneo non trova la propria ragion d’essere in una opposizione dialettica con l’oggetto, ma si costituisce come tale nella misura in cui si fa oggetto: soggetto e oggetto coincidono qui perfettamente, ma in un senso ben diverso da quanto avverrà con Kant e con l’idealismo³⁸, giacché in Hume il soggetto non si dà mai *di contro* a un oggetto, ma sempre – e in un senso eminente – *come* oggetto: (s)oggetto, appunto. La scienza dell’uomo è il luogo in cui le dicotomie tradizionali soggetto/oggetto e uomo/natura si conciliano; in altri termini, è il luogo di una insospettabile *coincidentia oppositorum*. È questa la natura affatto peculiare e a mio avviso di grande interesse della soggettività humanea.

È evidente allora per quale ragione il soggetto così inteso si distingua in un senso primario ed essenziale dall’io, dal sé o dalla persona, giacché la natura umana, sottesa a una indagine sistematica e scientifica intorno alle operazioni fondamentali della mente, non è alcunché di particolare. In quanto indagine scientifica, l’impresa di Hume ha necessariamente ambizioni universalistiche, aspira cioè a valere non per questo o quell’individuo singolare, ma per l’uomo come tale. L’uomo è essenzialmente diverso dalla persona, intesa come singolo dotato di proprie specificità. Queste ultime, indispensabili per la persona poiché ne determinano la differenza rispetto agli altri individui, sono nella scienza della natura umana del tutto accidentali e indifferenti perché non concorrono alla formazione dell’uomo universale. Scrive Hume nel II libro del *Trattato* a proposito delle cause dell’orgoglio e dell’umiltà:

Noi potremmo forse chiederci, come questione più importante, se le cause che producono la passione siano naturali come l’oggetto a cui essa è diretta, e se tutta la sua varietà derivi da un qualche capriccio o dalla costituzione stessa della mente. Questo è un dubbio che elimineremo subito, se gettiamo uno sguardo alla natura umana, e consideriamo che in tutte le nazioni e in ogni età, sempre gli stessi oggetti hanno prodotto orgoglio e umiltà; e che anche di uno straniero possiamo sapere con una certa precisione cosa aumenterà o diminuirà le sue passioni di questo genere. Se ci fosse qualche variazione a questo proposito, deriverebbe soltanto da una differenza nel temperamento e nel carattere degli uomini; ed è inoltre assai poco considerevole³⁹.

³⁷ Hume (2001, Intr. XV).

³⁸ Un discorso a parte andrebbe fatto naturalmente per l’idealismo hegeliano, il cui perno consiste nel superamento della contrapposizione soggetto/oggetto.

³⁹ Hume (2001, 280-281).

Invece di coincidere con la persona, con l'io o col sé, il soggetto rappresenta piuttosto la spersonalizzazione dell'individuo, ciò in cui quest'ultimo si nega in vista di una fondazione di ordine superiore del proprio sé.

Contrariamente a una tendenza piuttosto diffusa tra gli studiosi, la soggettività così intesa si colloca al di sopra della disputa sull'identità personale, di cui l'intelletto e le passioni si contendono il primato⁴⁰. Mentre il problema dell'identità personale da un lato si può ricondurre all'esigenza di rintracciare un centro o un principio unitario del flusso di percezioni (dove il soggetto si dà al limite come sostanza), dall'altro all'insieme delle passioni e dei sentimenti propri di ciascun singolo (dove in certa misura viene recuperata la distinzione tra soggetto d'inerenza e qualità), il soggetto qui delineato si colloca a un livello più originario all'interno del quale queste declinazioni rientrano come momenti particolari – per quanto senza dubbio rilevanti. “Soggetto” dice sempre più di “io” o “sé”. Ma neanche si può identificare con la mente *stricto sensu*, per quanto abbia un ruolo cruciale specialmente nel I libro, perché ciò lascerebbe fuori il corpo e la dimensione intersoggettiva e sociale in generale, ricacciando l'uomo nel solipsismo dal quale Hume si sforza di tenerlo a riparo. Il soggetto humeano è di una generalità tale da includere sempre anche, in sé, il rapporto con altri soggetti: il soggetto è *sia* mente, *sia* corpo, *sia* individuo in mezzo ad altri individui e così via. Esso, si è detto, è l'insieme dei principi essenziali che definiscono la natura umana, di cui l'io, il sé, la mente sono componenti specifiche: “mente” dice sempre meno di “natura umana”. Non è perciò nell'identità personale che va cercato il soggetto⁴¹.

Per la medesima ragione, esso resta al riparo dalle criticità rilevate da Hume nell'Appendice circa la mancanza di un fondamento unificante delle percezioni della mente, sia esso la sostanza o un principio di connessione reale e non solo avvertita tra percezioni che ognuno di noi sa di avere: nel primo caso, come si è visto, si avrebbe un soggetto di inerenza che resterebbe invariabilmente identico al di là del fluire delle percezioni; nel secondo, si riuscirebbe a rendere ragione dei principi in virtù di cui esse sono connesse in un certo modo e non altrimenti, laddove le relazioni di causalità e di rassomiglianza alla base del concatenamento tra percezioni sono, secondo i principi della filosofia humeana, inadeguati a questo scopo

⁴⁰ Cfr. ad esempio Rorty (2006, 198); Strawson (2016).

⁴¹ Una via d'uscita dalla disputa sull'identità sembra individuarla Penelhum (1992, 283) quando afferma che il legame tra l'io del I libro e quello del II e III (ossia la prospettiva teoretica dell'io penso e quella pratico-morale dell'io sociale) è rappresentato dalla scienza della natura umana, salvo poi intendere quest'ultima come l'insieme degli istinti pratici e vitali che salva dall'astrattezza e dalla immobilità dell'io penso, e non come fondazione della soggettività.

in quanto frutto dell'immaginazione. Senza voler entrare in questo controverso problema⁴², qui sarà sufficiente richiamare l'attenzione sul fatto che esso è tutto interno alla mente, all'io, alla persona, e non riguarda le operazioni complessive della natura umana. Si badi, ciò non significa che non vi sia (o non possa esservi) un problema relativo alla tenuta epistemologica dei principi alla base della psicologia associazionista del *Trattato*⁴³, ma solo che esso non dipende dalla questione dell'identità personale. Se mai è il contrario: la debolezza o la forza della risposta al problema dell'identità personale è subordinata alla debolezza o alla forza di tali principi. Altrimenti si deve ammettere che la scienza della natura umana dipenda interamente dalla questione circa l'identità personale.

Questo passaggio ci porta all'ultimo punto sul quale vorrei soffermarmi, vale a dire la natura del soggetto qui delineato. Com'è noto, nella conclusione del I libro del *Trattato* Hume formula un giudizio colmo di scetticismo sulla tenuta generale della sua scienza dell'uomo⁴⁴. Tali perplessità si possono ricondurre al fatto che i principi elementari di connessione alla base delle nostre credenze, sui quali dovrebbe reggersi l'intera scienza dell'uomo (perlomeno nel libro I), poggiano in ultimo sull'attività associativa dell'immaginazione, vale a dire su operazioni mentali e non su qualcosa che risieda nell'*oggetto stesso*. Scrive Hume:

Ciò che la mente umana è più desiderosa di conoscere sono le cause di ogni fenomeno; e non ci accontentiamo di conoscere le cause immediate, ma spingiamo oltre la nostra indagine, fino ad arrivare al principio primo e originario. E saremmo soddisfatti soltanto quando avremo conosciuto l'energia della causa con cui questa agisce sul suo effetto; il legame che le collega insieme; e l'efficace qualità da cui il legame stesso dipende. Questo è lo scopo che anima tutti i nostri studi e le nostre riflessioni: come potremmo, allora, indisporci quando apprendiamo che questa connessione, legame, o energia, alberga semplicemente in noi stessi, e che è soltanto la determinazione mentale acquisita dall'abitudine che ci induce a passare da un oggetto al suo compagno abituale, e dall'impressione di uno all'idea vivace dell'altro? Una simile scoperta non soltanto stronca qualunque speranza di una soddisfazione, ma ci impedisce persino di desiderarla: sembra infatti che, dicendo che desideriamo conoscere il principio primo e agente, inteso come qualcosa che risiede negli oggetti esterni, noi ci contraddiciamo, oppure diciamo cose senza senso⁴⁵.

⁴² La letteratura sull'argomento è assai vasta. Si vedano almeno Ainslie (2008); Ellis (2006).

⁴³ Su questa enorme questione, si vedano almeno Ainslie (2008); Penelhum (2012); Fogelin (2009); Stroud (2016).

⁴⁴ Hume (2001, 263 ss).

⁴⁵ Hume (2001, 266-267).

La questione dello scetticismo humeano è stata a lungo dibattuta. Qui non interessa certamente stabilire se Hume sia o meno uno scettico, ed eventualmente di che genere; interessa piuttosto capire in che modo tale perplessità si rifletta sulla nozione di soggetto. Ora, è evidente che nella misura in cui la scienza della natura umana poggia da ultimo su principi essenzialmente contingenti e non assoluti, in quanto ha come unica fonte epistemica l'abitudine e l'osservazione empirica, neanche l'immagine del soggetto che ne scaturisce può essere assoluta. Ciò distingue in ultima istanza il soggetto humeano da quello kantiano e, soprattutto, dell'idealismo. Cionondimeno, occorre pure riconoscere che *in sé* il sistema filosofico di Hume è coerente, nel senso che i principi su cui si regge, ancorché dati solo empiricamente, una volta ammessi spiegano in maniera rigorosa e sistematica l'origine delle nostre credenze. "Il mondo intellettuale, per quanto avvolto da un'oscurità infinita, non è afflitto da contraddizioni simili a quelle che abbiamo scoperto nel mondo naturale. Ciò che ne conosciamo, è coerente con se stesso; e ciò che è ignoto, dobbiamo accontentarci di lasciarlo tale"⁴⁶, scrive Hume all'inizio della sezione sulla immaterialità dell'anima. Il fatto di non poggiare su un fondamento assoluto non rende meno coerente e robusto il suo sistema.

Se permettiamo che una tiepida immaginazione sia accolta in filosofia, e che le ipotesi siano accolte semplicemente perché accattivanti e gradevoli, non potremo mai avere principi saldi, né sentimenti che adeguati alla pratica e all'esperienza comune. Ma se queste ipotesi venissero poi rimosse, allora potremmo sperare di stabilire un sistema o una serie di opinioni le quali, se non vere (poiché, forse, è una speranza eccessiva), potrebbero almeno soddisfare la mente umana, e superare la prova dell'esame più critico. [...] Quanto a me, la mia unica speranza è di poter contribuire in minima parte al progresso della conoscenza, imprimendo, a riguardo di alcuni particolari, una nuova svolta alle speculazioni dei filosofi, e indicando loro più distintamente gli unici argomenti in cui è lecito aspettarsi sicurezza e convinzione. La Natura Umana è la sola scienza dell'uomo; e tuttavia è ancora la più trascurata⁴⁷.

⁴⁶ Ivi, 232.

⁴⁷ Ivi, 272-273. In generale, nel *Trattato* Hume è convinto della saldezza dei principi della sua scienza dell'uomo. Sono moltissimi i passi che si potrebbero citare. Si veda a titolo esemplificativo il seguente: "Devo distinguere, nell'immaginazione, tra i principi permanenti, irresistibili, e universali, come il passaggio abituale dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause, e tra i principi mutevoli, fiacchi, e irregolari, come quelli che ho appena esaminato. I primi costituiscono il fondamento di tutti i nostri pensieri e di tutte le nostre azioni, al punto che, rimuovendoli, la stessa natura umana sarebbe condannata a cadere in rovina e perire. I secondi, invece, non sono né inevitabili, né necessari al genere umano, e nemmeno utili nella vita quotidiana: è evidente che si manifestano soltanto in menti deboli, e inoltre, opponendosi agli altri principi dell'abitudine e del ragionamento, possono essere facilmente sovvertiti da un adeguato contrasto o opposizione" (ivi, 225).

La scienza della natura umana è ancora in grado di dire qualcosa di *esatto* intorno all'uomo nonostante si scopra fallibile al rischio di sapersi incompiuto⁴⁸. Perciò non costituisce in alcun modo un limite o una negazione della nostra definizione di soggetto il fatto che della natura umana non si dia una scienza definitiva. Per questo, anche, si può dire che quello umano sia un (s)oggetto sempre incompiuto, mai *perfectus*; ma ciò non toglie minimamente che possa essere considerato, in questa misura, soggetto.

Bibliografia

- Ainslie D. C. (1999), *Scepticism About Persons in Book II of Hume's Treatise*, in "Journal of the History of Philosophy", 37, 3: 469-492.
- (2008), *Hume on Personal Identity*, in Radcliffe E. S. (ed.), *A Companion to Hume*, Malden, MA: Blackwell Publishing: 140-156.
- Baier A. C. (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's 'Treatise'*, Harvard: Harvard University Press.
- Capaldi N. (1989), *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York-Berlin-Bern-Frankfurt/M.-Paris-Wien: Lang.
- Castaldo P. (2022), *The Question of Personal Identity in Hume's Treatise*, in "Paradigmi", 40, 3: 461-474.
- Dal Pra M. (1973), *Hume e la scienza della natura umana*, Bari: Laterza.
- Deleuze G. (2012), *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio: Napoli.
- Ellis J. (2006), *The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair*, in "Hume Studies", 32, 2: 195-231.
- Fogelin R. J. (2009), *Hume's Skeptical Crisis. A Textual Study*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume D. (1971), *Estratto del Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Bari.
- (2001), *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano: Bompiani,.
- Kemp Smith N. (1941), *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan.
- Lecaldano E. (2002), *The Passions, Character, and the Self in Hume*, in "Hume Studies", 28, 2: 175-194.
- (2021) *Identità personale. Storia e critica di un'idea*, Roma: Carocci.
- McIntyre J. L. (1989), *Personal Identity and the Passions*, in "Journal of the History of Philosophy", 27, 4: 545-557.

⁴⁸ Cfr. soprattutto Penelhum (2012).

- Montaigne M. (2012), *Saggi*, a cura di F. Garavini, A. Tournon, Milano: Bompiani.
- Montaleone C. (1989), *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Passmore J. (1952), *Hume's Intentions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Penelhum T. (1992), *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, in "Hume Studies", 18, 2: 281-292.
- (2012), *Hume, Locke and Consciousness*, in "Canadian Journal of Philosophy", 42, 1: 198-203.
- Pike N. (1967), *Hume's Bundle Theory of the Self: a limited Defense*, in "American Philosophical Quarterly", 4, 2: 159-165.
- Purviance S. M. (1997), *The Moral Self and the Indirect Passions*, in "Hume Studies", 23, 2: 195-212.
- Rorty A. O. (1990), *'Pride produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency*, in "Australasian Journal of Philosophy", 68, 3: 255-269.
- (2007), *The Vanishing Subject: the Many Faces of Subjectivity*, in "History of Philosophy Quarterly", 23, 3: 191-209.
- Strawson G. (2012), *"All my Hopes Vanish": Hume on the Mind*, in Bailey A. and O'Brien D. (eds), *The Continuum Companion to Hume*. London-New York: Continuum: 181-198.
- (2016), *Hume on Personal Identity*, in Russell P. (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press: 269-292.
- Stroud B. (2016), *Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume*, in Russell P. (ed.), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press: 21-31.
- Thiel U. (2011), *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford: Oxford University Press.
- Welchman J. (2015), *Self-Love and Personal Identity in Hume's Treatise*, in "Hume Studies", 41, 1: 33-55.

Non siamo mai stati coevi.

Per una storicizzazione della soggettività intraspecifica dell'*ontological turn*

Giulia Marotta

We Have Never Been Contemporary: For a Historicization of the Intraspecific Subjectivity of the Ontological Turn

Abstract: Analysing the ontological turn's fundamentals, this paper aims at highlighting inherent contradictions within this theoretical framework, particularly concerning the denial of coevity between an 'us' and a 'them', imposed by Viveiros de Castro. The Brazilian anthropologist advocates for a methodological revolution in ethnography, achievable through the metamorphosis across different perspectives-ontologies: only by fully embodying the Other, entering their worlds and destroying our own initial subjectivity – and thus history – a valid and considerable ethnography is possible. The aim is to underscore the importance of historicization amongst the anthropological discourse, diverging from Viveiros' metamorphosis to understand the Other, which precludes the potential comprehension between concurrently existing subjects. Indeed, according to the ontological turn's theory – echoing the Latours' *We have never been modern – we have never been contemporary*. Rejecting essentialized cultural-ontological viewpoints, this paper proposes a *creative translation* as opposed to metamorphosis: based on the metaphor and on the co-production characterizing the ethnographic encounter, this translation accommodates abduction. Ernesto de Martino's theories will be fundamental for the exhortation to historicization, as he advocated for an auto-reflexive approach to elucidate the historical contexts that engender particular power dynamics already in the early 20th century. The question which springs to mind is: how does a political aim – and therefore historical – as the Viveiros de Castros' one, can be achieved by throwing the subject out of history?

Keywords: Ontological turn; Viveiros de Castro; Ernesto De Martino; Historicization; Ethnography.

1. Introduzione

Attraverso un'analisi delle proposte della svolta ontologica si tenterà di

* Università di Bologna (giuliamaria.marotta@studio.unibo.it; ORCID: 0009-0006-5356-5592).

mettere in luce alcune contraddizioni di tale teoria, concentrandosi in particolare sulla negazione di coevità tra un 'noi' e un 'loro', imposta da Viveiros de Castro. L'obiettivo è mostrare quanto importante, all'interno del discorso antropologico, sia la storicizzazione, grazie alla quale è stato possibile superare la divisione su cui si basavano le separazioni tra dei 'civili' e dei 'selvaggi', ovvero quella che non poneva gli Altri all'interno del *nostro stesso tempo*. Difatti, sembrerebbe che per i teorici della svolta ontologica – riprendendo il *Non siamo mai stati moderni* di Latour – *non siamo mai stati coevi*.

Partendo dal presupposto, alla base delle speculazioni della svolta ontologica, di dover attuare una metamorfosi per comprendere l'Altro, si nega la possibilità che vi possa essere una comprensione tra due soggetti presenti. Come scrive Viveiros de Castro “non c'è una voluta dialettica tra il 'Sé' e l'altro', poiché non c'è sintesi né coproduzione, ma c'è piuttosto avvicendamento e disgiunzione, cioè uno scambio (di prospettive)”¹; in questo scambio uno dei due poli deve quindi essere annientato, o assimilato, per poter vedere prevalere l'altro. Alla metamorfosi auspicata da Viveiros de Castro si contrapporrà una *traduzione creatrice*², che basandosi sulla co-produzione caratterizzante l'incontro etnografico è capace di lasciar spazio all'incomprensione, evitando di inglobare l'alterità.

La domanda che sorge spontanea è: come può uno scopo politico – e dunque storico – come quello di Viveiros de Castro, realizzarsi gettando fuori dalla storia i soggetti?

2. La svolta ontologica

Nell'ultimo decennio del secolo scorso l'antropologia ha visto nascere al suo interno una proposta per una nuova svolta che, a detta dell'antropologo cui si è soliti fare riferimento in quanto suo ideatore, E. Viveiros de Castro, ha come obiettivo una rivoluzione interna alla disciplina. Conosciuta con il nome di *svolta ontologica*, questa teoria vorrebbe attuare una vera e propria *decolonizzazione del pensiero* per smettere di stare *alle spalle del nativo*, come proponeva l'antecedente svolta interpretativa attuata da C. Geertz. Centrale nella metodologia appartenente alla svolta ontologica è quello che dal suo teorico viene chiamato *prospettivismo amerindiano*. Infatti, Viveiros de Castro costruisce l'intera teoria, generalizzando e uni-

¹ Viveiros de Castro (2019, 58).

² Cfr. Nubile (2017).

versalizzando proprio come quella tradizione antropologica da cui cerca di allontanarsi, sull'osservazione di questa 'ontologia' in parte delle società amazzoniche. Con il termine 'ontologia' Viveiros de Castro vuole riferirsi a quelle che una volta, in antropologia, venivano chiamate 'visioni del mondo' o 'credenze', tentando di elevarle a sistema filosofico caratteristico di una determinata società.

Per Viveiros de Castro il prospettivismo amerindiano, oltre a essere caratteristico delle 'metafisiche cannibali', dovrebbe essere utilizzato come nuovo paradigma dalla pratica etnografica ed antropologica. Difatti, il prospettivismo consiste nell'assumere che esistano più mondi, ognuno equivalente ad un particolare punto di vista, a cui accedono non soltanto gli appartenenti al genere umano, ma ogni specie vivente. Il punto centrale è l'attribuzione di un'umanità ad ogni specie animale, per cui "gli animali e gli spiriti vedono sé stessi come umani: si percepiscono come (o diventano) esseri antropomorfi [...] ed esperiscono le proprie abitudini e caratteristiche nella forma di cultura"³. L'antropologia dovrebbe quindi rifiutare il relativismo che ha caratterizzato il suo sguardo per più di un secolo e considerare l'esistenza di più mondi, senza assumerne uno come 'più vero' di un altro.

Altro fattore del prospettivismo amerindiano da cui dovrebbe attingere la pratica antropologica è dato dalla figura dello sciamano: unico essere in grado di poter cambiare prospettiva, e quindi in grado di trasformarsi in qualsiasi altra specie e di poter vedere più mondi. Per Viveiros de Castro l'antropologo dovrebbe, proprio come lo sciamano, attuare una 'metamorfosi' nell'Altro per poter vedere il mondo che vede lui, e non tentare di spiegare o comprendere il mondo altrui dal proprio. In questa prospettiva sembra che la 'cultura', concetto totalmente rinnegato dai teorici della svolta ontologica, venga sostituita dal 'mondo', o meglio ancora dall' 'ontologia'.

Si ha quindi una proposta teorica, un "esperimento mentale"⁴, che partendo dal presupposto che esista una molteplicità di mondi caratterizzati dalla propria specifica ontologia, vuole conoscere l'Altro attraverso una metamorfosi, senza tentare di spiegare il *suo mondo*, ma invece far sì che questa conoscenza possa portare a modificare, migliorandola, l'ontologia di partenza dell'antropologo.

3. Da cultura a ontologia, e viceversa

Viveiros de Castro parte dalla critica al dualismo cartesiano che, opponen-

³ Viveiros de Castro (2019, 33).

⁴ Ivi (50).

do la *res cogitans* alla *res extensa*, è stato poi traslato in ogni area del pensiero umano, tra cui ovviamente spicca il modello che vede opporsi una Natura universale contro molteplici culture particolari. Vero è che questo modello, asserendo che la visione corretta e inattaccabile dell'unica natura fosse data dalla scienza occidentale, è spesso sfociato nell'assolutizzazione del concetto di *cultura*, affiancandolo in modo rischioso a quello che nel corso del Novecento è stato associato al concetto di *razza*, tra cui spicca una cultura 'superiore' e 'giusta' perché in possesso delle 'verità epistemiche'.

Il dualismo cartesiano ha caratterizzato ogni disciplina di studi occidentale, e per Viveiros de Castro ha in qualche modo protratto, e continua a farlo, una colonizzazione del pensiero altrui. È certo che il sapere egemonico occidentale ha imposto – fin dove è riuscito ad arrivare – un certo tipo di organizzazione, sociale o politica che sia; ma è anche vero che nonostante la predominanza del dualismo cartesiano nel panorama teorico occidentale, all'interno delle diverse correnti scientifiche e filosofiche, sin dalla nascita delle teorie cartesiane, si tenta di sfuggire a questo modello dicotomico.

Si può dire senza alcun dubbio che il naturalismo, e di conseguenza il dualismo su cui si basa, abbia portato a conseguenze politiche disastrose, come d'altronde già notava Ernesto de Martino nel 1949:

Il *naturalismo* della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la *naturalità* con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. [...] il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di *cose* più che di *persone*, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile⁵.

Altrettanto certo è lo scopo principalmente politico di Viveiros de Castro, ma quest'ultimo sembrerebbe dimenticarsi come la sua teoria dovrebbe porsi anche all'interno di una prospettiva antropologica, la quale per definizione si basa sulla pratica etnografica in cui viene attuata l'ossimorica osservazione partecipante. Viveiros de Castro prova a fuggire dal rappresentazionalismo antropologico per cui "il letterale diventa metonimico"⁶, tentando di riportare un'analisi in cui le 'ontologie indigene' vengono presentate nello stesso modo in cui l'antropologo le incontra sul campo, andando in tal modo a minare la metodologia base dell'etnografia e trasformando l'antropologia in un "atlante di metafisiche"⁷.

⁵ De Martino (2021, 18-19).

⁶ Brigati (2021, 86).

⁷ Brigati (2019, 331).

Sembra che, oltre a richiamarsi a Lévy-Bruhl⁸, Viveiros de Castro lo imiti, involontariamente, nel suo percorso teorico, che infine si svela paternalista: come Lévy-Bruhl, l'antropologo brasiliano tenta di allontanarsi da una visione egemonica etnocentrica, o almeno così percepita, per poi alla fine ricaderci. Il primo cercava di distaccarsi totalmente dall'assolutismo morale all'interno del panorama filosofico di inizio Novecento, arrivando però a sviluppare la teoria della 'mentalità pre-logica' dei 'primitivi'; il secondo, nel tentativo di porre al centro il 'discorso nativo' per donargli dignità filosofica al pari di quella accordata ai sistemi filosofici occidentali, sfocia in un'assolutizzazione della separazione tra un 'noi' e un 'loro' dettata da una retorica salvifica, ormai abbandonata da tempo in antropologia.

È paradossale come nel tentativo di riconoscere le *ontologie indigene* come sistemi concettuali sistematici e indipendenti, Viveiros finisca per trasformare l'etnografia in un'osservazione asettica, che un po' ricorda le ricerche scientifiche del tanto criticato naturalismo occidentale; in tal modo sembra ignorare che quelle che lui vuole chiamare ontologie, culture o metafisiche, non determinano a priori il soggetto, ma sono composte dalla somma di soggettività che partecipano attivamente alla formazione e alla sopravvivenza di quelle che vengono percepite come tradizioni, ma che in realtà sono in costante rielaborazione.

4. La traduzione si fa creatrice

Viveiros de Castro critica il presupposto, spesso assunto all'interno dell'antropologia, per cui i fattori in comune prevalgono sulle differenze, considerando "l'identità o la 'medesimezza' come la negazione stessa della connessione"⁹. Sostiene, dunque, che durante l'atto conoscitivo l'antropologo non dovrebbe spiegare alcunché di quello che incontra nel suo studio raffrontandolo a concetti più familiari – sostanzialmente tradurre –, ma dovrebbe riportare ciò che osserva attraverso la metamorfosi: potremmo dire che Viveiros qui si contraddica, in quanto fa inizialmente notare come sia importante cercare di non 'immedesimarsi' nell'Altro, per poi sostenere come l'atto conoscitivo etnografico debba essere caratterizzato dalla metamorfosi, e dunque dall'assimilazione.

A dire il vero, però, Viveiros de Castro parte da un problema al centro dell'interesse antropologico, ovvero come può avvenire l'atto stesso del conoscere, e da che direttrici può essere guidato nel panorama dell'incontro et-

⁸ Cfr. Dei (2021, 339-340).

⁹ Viveiros de Castro (2019, 79).

nografico. Effettivamente, sarebbe una “noia” conoscere soltanto ri-conoscendo¹⁰, e quindi riuscire a comprendere soltanto cose traducibili nel nostro punto di vista. Ciò che forse sfugge all’antropologo brasiliano è come l’antropologia, ormai dalla svolta interpretativa di Geertz del secolo scorso, si fa guidare da ciò che incontra sul campo, non parte da preconcetti o con un disegno di ricerca ben preciso, ma segue ciò che accade durante l’osservazione partecipante. Sono infatti molteplici gli esempi di monografie etnografiche che inizialmente dovevano vertere su un determinato argomento, ma che nel corso della ricerca stessa hanno visto gli antropologi spostare il centro del loro studio su aspetti a cui i ‘nativi’, e nessun’altro, li avevano condotti¹¹. All’interno della teoria antropologica, e di conseguenza dell’etnografia, è ormai da tempo al centro del metodo di ricerca “l’abduzione, intesa, nel senso di Peirce, come possibilità d’inventare ipotesi esplicative nuove per spiegare osservazioni nuove”¹².

Spesso l’antropologia, a partire dall’influenza esercitata da Geertz, viene accostata a un lavoro di traduzione che sfoglia le culture, rappresentate come testi. L’antropologo non può non tradurre, come fa notare Giovanni Nubile, in quanto “la propria attività traduttiva [...] costituisce la comprensione stessa”¹³. Nubile vuole porre l’attenzione su come sia “possibile mantenere la metafora della traduzione senza ‘testualizzare’ la cultura”, e ciò avviene con il “passaggio dall’*analogia alla metafora*”:

Nell’analogia si pongono in relazione di uguaglianza due rapporti: nel nostro caso, il traduttore (A) sta al testo (B) come l’antropologo (C) sta alla cultura (D). Così, si intende un nuovo rapporto (C:D) attraverso il primo (A:B), il cui modo di relazione è già noto. Nella metafora, invece, che legge l’antropologia (A) *come* traduzione (B), il rapporto tra i due termini dischiude una nuova possibilità di conoscenza, che non si basa su una conoscenza pregressa come nel caso analogico¹⁴.

Nubile dunque constata – riprendendo Alfio Ferrara che scriveva di come la metafora “crea il significato della relazione che impone” e dunque genera nuova conoscenza insistendo sulla “relazione fra i termini e non sulla loro definizione” – il divenire della traduzione in “traduzione creatrice” che fa sì che dall’anomalia, dall’“equivoco”, vengano generati nuovi concetti¹⁵.

¹⁰ Brigati (2019, 317).

¹¹ Uno tra gli innumerevoli esempi potrebbe essere *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane* di A. Cecconi: l’antropologa doveva effettuare una ricerca sulla “malattia della paura”, ma influenzata dal contesto *storico* e quotidiano delle Ande Peruviane, è poi andata a vertere sulla dimensione onirica dei sogni.

¹² Ivi (315).

¹³ Nubile (2017, 14).

¹⁴ Ivi (15).

¹⁵ *Ibidem*.

Esempio riportato da Nubile all'interno del suo articolo riguarda l'interpretazione di Lévi-Strauss di un canto della popolazione Cuna, originaria di Panama, praticato dallo sciamano durante parti difficili: il canto inscena la lotta tra lo sciamano e Muu, potenza responsabile della gravidanza accusata di aver rubato l'"anima" della partoriente, che avviene all'interno di una "profonda, scura sorgente", per poi vedere lo sciamano vittorioso riprendere il 'doppio' della donna e ridiscendere "verso l'esterno"¹⁶. Per l'antropologo francese ciò simboleggiava la riuscita del parto che, reso "buono da pensare" attraverso la rappresentazione, è possibile portare a termine. È interessante notare la lettura peculiare applicata da Lévi-Strauss, che ravvisò una forte analogia tra il canto cuna e la psicanalisi occidentale: una mediazione rituale praticata attraverso il linguaggio ottiene "effetti fisici reali" per guarire la partoriente o il paziente¹⁷. È però necessario aggiungere ciò che notò Severi durante la sua ricerca tra i Cuna nel 1977: Lévi-Strauss nella sua interpretazione sbagliò totalmente. La partoriente non comprendeva niente del racconto mitico cantato dallo sciamano, in quanto veniva praticato in un linguaggio diverso da quello quotidiano.

Tuttavia, come Nubile fa notare, ciò permette di osservare l'efficacia dell'anomalia e dell'incomprensione all'interno dello studio etnografico: "l'efficacia rituale prendeva corpo nell'incomprensione tra le due figure, e non attraverso la veicolazione trasparente di immagini mitiche"¹⁸. A differenza però di Nubile, non credo che ciò vada a sostegno della "pregnanza epistemologica e politica dell'equivoco nell'antropologia di Viveiros de Castro"¹⁹, ma piuttosto mostri come durante l'incontro etnografico non sia necessario attuare quella metamorfosi professata da Viveiros, facendosi veicolare dalle *trasparenti immagini mitiche* (od ontologiche). Durante l'incontro bisognerebbe lasciar spazio all'incomprensione come possibilità di produrre nuovi concetti su misura a seconda delle circostanze, e non calare tassonomie universalizzanti, cioè farsi guidare dall'anomalia in una relazione attraverso cui la metafora può portare ad una traduzione creatrice.

5. Storicizzare l'incontro

Quel conoscere ri-conoscendo che viene posto tra i capi maggiori di imputazione dalla svolta ontologica ai sistemi conoscitivi occidentali, infine

¹⁶ Ivi (5).

¹⁷ Cfr. Ivi (6).

¹⁸ Ivi (10).

¹⁹ Ivi (11).

traspare, però, dalle teorie della svolta ontologica stessa, come si può notare nel saggio di Guerbo in *Sulla svolta ontologica* in cui viene riportata la pratica dell'esocannibalismo degli Araweté (società amazzonica presso cui Viveiros ha condotto ricerche). Il momento in cui viene oggettivizzata la differenza tra il guerriero e il nemico avviene quando tale differenza viene incorporata ed assimilata attraverso la fagocitazione. Si ha quindi una "differenza concepita per annullarsi nell'alterazione di un altro individuo"²⁰.

Per Guerbo, affiliandosi alle teorie viveirosdecastriane, ciò dovrebbe essere preso come esempio per la pratica etnografica della metamorfosi, attuando una "antropofagia come antropologia"²¹. In tal modo, però, con l'assorbimento totale dell'Altro verrebbero ad annullarsi le differenze, negando una coevità storica tra due soggetti; inoltre, si vede completamente scartata la possibilità di comprendere attraverso la suddetta anomalia, trovando un ponte comune nella *traduzione creatrice*. Conferma di questa negazione totale di coevità tra più soggetti all'interno del prospettivismo amerindiano è data da un episodio che Viveiros de Castro riporta nel suo *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*: quando un umano incontra "uno spirito o una persona defunta" nella foresta, corre il pericolo di essere "sopraffatto dalla soggettività non umana", ma può difendersi asserendo il proprio punto di vista, facendo intendere di essere l'unica "vera persona" in quella situazione, infatti "Colui che risponde ad un 'tu' pronunciato da un non-umano accetta la condizione di essere la sua 'seconda persona'"²².

Dal momento che la definizione di un *Io* avviene in rapporto a un *Altro* – concetto rielaborato anche da Viveiros riprendendo il divenire deleuziano – se *io* divento totalmente *altro* non sono più *il mio io*: è necessario riuscire a concepire la coesistenza di un *Io* e un *Altro* all'interno di una storia, e questo non può avvenire con una metamorfosi, che per definizione annienta una delle due parti, ma attraverso una contaminazione che permette una convivenza. Come fa notare Gamberi "l'intersoggettività", nella disciplina antropologica, è "uno strumento di accesso all'esperienza dell'Altro"²³.

Ne *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo* di A. L. Tsing, leggiamo come "collaborazione significa operarsi per superare le differenze"²⁴, non per assimilarle. Tsing, trattando di orga-

²⁰ Guerbo (2021, 256).

²¹ Ivi (257).

²² De Castro (2019, 136).

²³ Gamberi (2019, 27).

²⁴ Tsing (2021, 58).

nismi pluricellulari nella sua ricerca sulle interazioni interspecie, sottolinea come la loro vita “fu possibile grazie a contaminazioni reciproche e multiple tra batteri”²⁵ per far comprendere che “progetti di creazione di mondi si sovrappongono”²⁶.

L'antropologa, concordando con Viveiros de Castro sull'esistenza di plurimi mondi, se ne allontana dal momento in cui sostiene l'importanza di tener presenti le interazioni da cui essi nascono e di inserirle all'interno di una storia multi-specie condivisa; infatti, critica coloro che “sfruttano l'ontologia per isolare, una alla volta, prospettive”, facendo notare come “riflettere sulla creazione di mondi permette una stratificazione e la frizione storica che ne consegue”²⁷. Portando avanti l'esempio della polifonia musicale, Tsing assume la necessità di “cogliere melodie separate e simultanee”²⁸ per comprenderla. Nuovamente, trattando di relazioni interspecie, fa emergere come esse riescano a reinserire “l'evoluzione nella storia perché dipendono dalle contingenze dell'incontro”²⁹, e credo sia proprio da qui che sia necessario partire nell'analisi antropologica: trattare le relazioni che nascono nell'incontro etnografico inserendole nella storia e non assolutizzare un'ontologia, o una cultura, come se fosse calata dal cielo su esseri passivi.

Tsing si chiede “e se la nostra forma di vita indeterminata non fosse quella dei nostri corpi, ma piuttosto la forma dei nostri movimenti nel tempo?”³⁰, proprio perché pone al centro la trasformazione che *co-produrremo* nell'incontro, ponendosi agli antipodi del prospettivismo viveirosdecastriano e storicizzando gli incontri umani (e non solo). Come fa notare Brigati “ciò che conta è il materiale prodotto nella dinamica transferale”³¹: quello che viene prodotto nell'incontro etnografico, dato da contingenze storiche e dal movimento di soggetti storici, “non esisterebbe se l'etnografa [qui Brigati si riferisce alle analisi e al concetto di ‘dividuo’ di Strathern] non si fosse trovata corporalmente in quel tempo e luogo”³². I concetti vengono prodotti *storicamente* nell'etnografia, non ci troviamo di fronte ad “un mondo di enti ‘semplicemente-presenti’ [...], ciascuno col suo significato scritto in fronte”³³.

²⁵ Ivi (57).

²⁶ Ivi (50).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi (53).

²⁹ Ivi (214).

³⁰ Ivi (84).

³¹ Brigati (2019, 330).

³² *Ibidem*.

³³ Ivi (329).

6. Regressus ad infinitum

Altro assunto della svolta ontologica è dato dal pensare la realtà in stretta “connessione [...] con la razionalità-corporeità del singolo. Per cui essa varia al variare del soggetto”³⁴. In una visione in cui è il singolo a dettare la variazione del reale, come possiamo pensare una dimensione condivisa? Inoltre, l'*ontologia-cultura* è ciò che, in questa teoria, guida l'esistenza del soggetto, privandolo di ogni agentività individuale e così cadendo nella trappola del determinismo culturale (oppure ontologico), facendo sì che le credenze dissonanti vengano trattate come “devianza”, invece che essere colte come “elementi di senso”³⁵. Si ha al tempo stesso, allora, la negazione della cultura come sistema influente sulla società e la negazione della possibilità del singolo di rielaborare un'ontologia “personalizzante”³⁶ in cui viene immerso, sfociando in un *regressus ad infinitum*.

Nella teoria viveirosdecastriana manca l'*Altro* in quanto influenza, viene presentato – rielaborando il concetto di Altro come ‘possibilità di essere’ deleuziano – solo come un Io potenziale in cui trasformarsi, negando la possibile coesistenza di più *Altri*. La differenza viene assunta come dato di partenza per la metamorfosi dell'antropologo-etnografo, ma, al tempo stesso, deve scomparire proprio in virtù della metamorfosi stessa: in questo modo la differenza diventa un qualcosa che *esiste per non esistere*, “presentata come frutto del ragionamento dell'antropologo-etnografo”³⁷. Come fa notare nuovamente Gamberi “l'Altro diventa un pungolo teorico”, e il ‘nativo’ viene “livellato [...] ad un'ontologia”³⁸, creando l'impossibilità di trascendere la divisione tra ‘noi’ e ‘loro’; insomma, i nativi “in quanto persone reali [...] mancano del tutto”³⁹. Viveiros de Castro, ispirandosi all'Actor-Network-Theory di Latour, “per alterare l'unico mondo reale, [...] rinuncia agli altri come soggetti”⁴⁰. L'Actor-Network-Theory riconosce l'agency ai collettivi non-umani offrendo, però, una resa più povera degli umani stessi, facendo dubitare su quanto questo possa essere adatto a studi come

³⁴ Gamberi (2019, 33).

³⁵ Brigati (2019, 347).

³⁶ Gamberi (2019, 41).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi (42).

³⁹ Colajanni (2021, 52).

⁴⁰ Guerbo (2021, 251).

l'antropologia, in quanto "l'ambito della soggettività non viene esteso"⁴¹.

Si delegittima a esistere un mondo in compresenza in quanto pensato come "distorsione dei mondi 'nativi' e di quelli 'etnografici'"⁴², cadendo in quel paternalismo novecentesco che voleva 'proteggere' le culture native da qualsiasi possibile 'contaminazione' facendo sì che, come notava R. Bastide, attraverso la "radicalizzazione della tradizione" essa venga svincolata dalla storia ed eternizzata⁴³; con la "retorica della salvaguardia che tendeva a semplificare le pluralità di voci"⁴⁴ ritorna alla mente, stonando un po', quella tendenza primitivista degli anni Sessanta del Novecento.

Viveiros de Castro critica poi il modo di porsi dell'antropologia contemporanea come portatrice della 'corretta visione del mondo', da cui può analizzare e commentare le altre visioni – quindi sostanzialmente ciò che Viveiros intende per relativismo, ovvero l'assolutismo. Credo però che l'antropologo brasiliano parta dalla questione sbagliata: infatti, all'antropologia "interessa comprendere *questa* visione del mondo, non la natura fondamentale della realtà"⁴⁵. Come fa notare Quarta in *Sulla svolta ontologica*:

Se parliamo, ad esempio, di sciamanesimo non è nostro compito giudicare la coerenza della pratica e della discorsività sciamanica alla luce del sapere medico. E questo per una ragione semplicissima: non siamo né medico né sciamano. Né strega, né geometra, per dirla con Geertz. Siamo semplicemente antropologi⁴⁶.

È necessario comprendere che "il discorso antropologico, per quanto interno al più vasto e articolato 'sapere occidentale' sull'uomo, non si confonde interamente con esso"⁴⁷, il problema di "inquinamento" viene a crearsi se vengono confusi i due piani, ovvero "essere antropologo ed essere uomo occidentale"⁴⁸.

7. Conclusioni: etnologi di sé stessi

Il problema di effettuare un'analisi su sé stessi, centrale per gli autori della svolta ontologica, se lo poneva già, in realtà, Ernesto De Martino nel 1950

⁴¹ Scarpelli (2021, 118).

⁴² Gamberi (2021, 306).

⁴³ Cfr. Fabietti (2020, 193).

⁴⁴ Gamberi (2021, 314).

⁴⁵ Ingold (2019, 64).

⁴⁶ Quarta (2021, 197).

⁴⁷ Ivi (195).

⁴⁸ Ivi (196).

quando scriveva:

C'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno [...] che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire *l'etnologo di se stesso*⁴⁹. (corsivo mio)

Già De Martino, mezzo secolo prima della svolta ontologica, anticipando addirittura quella interpretativa di Geertz, si poneva il problema di come lo studio etnografico potesse riflettersi sul mondo dell'antropologo stesso. Certamente influenzato dal suo pensiero marxista e internazionalista, notava come “io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene”⁵⁰, e soprattutto ringraziava il quartiere rabatano presso cui aveva condotto la sua ricerca etnografica “per avermi aiutato a capire meglio me stesso e il mio compito”⁵¹.

Si può facilmente intuire l'obiettivo politico di ribaltare la situazione subordinata di certi gruppi sociali e culturali, che sembrerebbe accomunare l'antropologo napoletano con Viveiros de Castro e la sua volontà di decolonizzare il pensiero, ma in realtà c'è una differenza fondamentale: De Martino storicizza la sua colpa di uomo occidentale e i motivi che hanno portato ad una situazione che vede l'esistenza di sfruttatori e sfruttati, facendo notare come un 'noi' e un 'loro' siano sempre in relazione e che le interazioni storiche dei due poli determinino i contesti storici, sociali e politici in cui si trovano entrambi; Viveiros, invece, assolutizzando la differenza tra un 'noi' e un 'Altri', e auspicando all'eliminazione di qualsiasi possibile forma di interazione diversa dalla metamorfosi, rende *immutabile* una situazione storica, correndo il rischio di sfociare in una nuova *ontologia della povertà*⁵², per cui circostanze determinate storicamente, con ripercussioni politiche e sociali, sembrano accadere per motivi *ontologici*. Il rischio è quello “di sganciare [...] la ricerca antropologica, dalle dinamiche storiche in cui i contesti studiati sono immersi e, di conseguenza, di occul-

⁴⁹ De Martino (2021, 78).

⁵⁰ Ivi (79).

⁵¹ Ivi (81).

⁵² Il riferimento è al concetto di “cultura della povertà”: utilizzato dalle scienze sociali soprattutto nel corso del Novecento, giustificava il fatto che parti di popolazione si trovassero in condizioni di emarginazione, povertà e disagio sociale, individuandone le cause nella “natura” e – appunto – nella “cultura” dei vari gruppi sociali, invece che nella violenza strutturale e nella segregazione causata da uno stato sociale assente e dal sistema capitalistico razzista, classista e sessista.

tare le dinamiche politiche locali in cui i soggetti sociali sono coinvolti”⁵³. Insomma, in quanto vi è la pretesa di attuare una *decolonizzazione del pensiero*, sarebbe necessario considerare innanzitutto la decolonizzazione come “processo storico”⁵⁴.

Altra ripercussione, più o meno diretta, dell’esclusione dalla storia dei ‘nativi’ è, come nota Scarpelli, un “fastidio per la contemporanea ricerca *at home*” che “rinuncerebbe all’ambizione di cogliere grandi nessi configuranti per accontentarsi di fenomeni di taglia ‘micro’ e marginale rilevanza”⁵⁵, ricordando amaramente il vecchio esotismo e la tradizione del ‘buon selvaggio’. Grande mancanza nel panorama teorico della svolta ontologica è il non pensare alla possibilità di un’etnografia della società capitalista contemporanea, soprattutto in quanto i vari processi di globalizzazione hanno ormai eliminato quella divisione levistraussiana (se mai c’era stata) tra ‘società calde’ e ‘società fredde’, che però sembra tristemente rimbombare in queste speculazioni ontologiche.

Nella metamorfosi, obbligatoriamente, una delle due soggettività deve scomparire per fare spazio all’altra, ma ciò che mi chiedo è: com’è possibile imparare davvero da queste ‘metafisiche cannibali’, se non riusciamo ad immaginarci in un tempo e in un luogo insieme ai ‘nativi’? Se non riusciamo a non destoricizzarle, a farle entrare nella storia? Come si può imparare da qualcosa che non esiste quando noi esistiamo? Che non esiste nel *nostro mondo*?

È centrale proseguire a criticare in modo abduittivo ciò che la disciplina antropologica si viene a trovare di fronte e l’antropologia stessa, in quanto figlia storicamente determinata dell’Occidente, che di conseguenza riproduce in sé quella divisione tra privilegiati e subordinati, tra ‘noi’ e ‘loro’. Questa distinzione, troppo spesso considerata come ‘naturalmente’ data, entra in conflitto con la dimensione storica in cui sono necessariamente immersi i soggetti, umani e non. L’incontro, l’interazione e la contaminazione, restano elementi necessari alla ricerca e alla disciplina antropologica. Come notava De Martino, “il ‘proprio’ e l’‘alieno’ sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo”⁵⁶, e nonostante sia certamente necessario ampliare questo discorso in modo intraspecifico, lo è altrettanto considerare l’incontro come un divenire storico. Se vogliamo davvero *decolonizzare il pensiero* è centrale essere a conoscenza della storia coloniale, e non basta accontentarsi della retorica romantica per cui l’alterità può insegnare perché ‘pura’, facendo passare in secondo piano la problematizzazione della

⁵³ Schirripa (2020).

⁵⁴ Cfr. Colajanni (2021, 32).

⁵⁵ Scarpelli (2021, 106).

⁵⁶ Fabietti (2020, 151).

struttura del proprio punto di partenza. E perciò, condividendo il pensiero di Ernesto De Martino: “La mia collera è tutta storica perché tutta storica è la mia colpa”⁵⁷.

Bibliografia

- Brigati R. (2019), *La filosofia e la svolta ontologica dell'antropologia contemporanea*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 299-354.
- (2021), *Antropologia e rappresentazionalismo. Note genealogiche*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 63-103.
- Cecconi A. (2012), *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande Peruviane*, Firenze: ed.it.
- Colajanni A. (2021), *Il “prospettivismo” e la “svolta ontologica” nelle discussioni e nei commenti italiani: gli antropologi e i filosofi*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 13-61.
- Dei F. (2021), *Il fascino discreto del precategoryale: sulla svolta ontologica in antropologia*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 331-367.
- De Martino E. (2021), *Oltre Eboli. Tre saggi*, Roma: Edizioni e/o.
- Fabietti U. (2020), *Storia dell'antropologia*, Bologna: Zanichelli.
- Gamberi V. (2019), *Metamorfosi: decolonizzazione vera o apparente?*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 11-52.
- (2021), *Dall'ontologia alla pratica: per una critica alla svolta ontologica*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 301-330.
- Guerbo M. (2021) *L'anthropologie d'Autrui. Novità, paradossi e limiti di una nuova filosofia dell'incontro etnografico*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 235-264.

⁵⁷ De Martino (2021, 80).

- Ingold T. (2019) *Sogno di una notte circumpolare*, in Brigati R., Gamberi V. (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 53-92.
- Nubile G. (2017), *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sulla nozione di «controlled equivocation» in Viveiros de Castro*, in “Noema. Rivista online di filosofia”, N. 7-2 (2016), <https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/9133/8640>, [consultato il 5 marzo 2023].
- Quarta L. (2021), *Dimenticare Viveiros de Castro?*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 157-201.
- Scarpelli F. (2021), *La svolta ontologica at home: Bruno Latour tra ecologia e metafisica*, in Dei F., Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano: Meltemi, 105-155.
- Schirripa P. (2020), *Berardino Palumbo, Lo sguardo inquieto. L'etnografia tra scienza e narrazione*, in “Archivio antropologico mediterraneo”, Anno XXIII, n. 22 (2), <https://journals.openedition.org/aam/pdf/3672>, [consultato il 5 marzo 2023].
- Tsing A.L. (2021), *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Rovereto: Keller.
- Viveiros de Castro E. (2019), *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Macerata: Quodlibet, 2019.

L'uso dell'evento.

Trasformazioni dell'idea di storicità nell'opera di Michel Foucault (1966-1971)

Francesco Marchesi

The Use of Event: Transformation of the Idea of History in Michel Foucault (1966-1971)

Abstract: Between 1966 and 1971 Michel Foucault's philosophy moves from the paradigm of archaeology, present in his well-known work as *Les mots et les choses* and *L'archéologie du savoir*, to that of genealogy, influenced by authors like Nietzsche and Deleuze. The problem of historical knowledge stands at the center of this transformation. This essay tries to account this shift in Foucault's philosophy from the point of view of the event: from its «regulated use» in the archaeological method, which involves in a new synthesis structuralism and the so called *histoire sérielle*, to the nietzschean genealogy in which the singularity of the event jeopardize the concept of history as such.

Keywords: Annales school; Archaeology; Genealogy; Nietzsche; Structuralism

1. Introduzione

Verso la fine della vita Michel Foucault è tornato in più di un'occasione sul suo percorso intellettuale, delineandone un andamento lineare e continuo. Un profilo che, sebbene non privo di una periodizzazione specifica, non vede mai intaccata la sua unità: «vorrei dire qual è stato lo scopo del mio lavoro nel corso di questi ultimi vent'anni. Non si è trattato di analizzare i fenomeni del potere, e neppure elaborare i fondamenti di una tale analisi. Il mio obiettivo, piuttosto, è stato di fare una storia dei differenti modi di soggettivazione degli esseri umani nella nostra cultura»¹. Questo giudizio, che rilegge una biografia intellettuale alla luce degli interessi e degli approdi della parte finale di un percorso, oscura almeno in parte gli scarti presenti all'interno dell'opera complessiva. Questo saggio si propone di analizzarne solo uno tra i molti possibili, la concezione della storicità,

* Università di Pisa (francesco.marchesi1@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3847-9574).

¹ Foucault (2024, 279).

considerandolo in un periodo circoscritto della produzione dell'autore. La questione della storia occupa un ruolo centrale nel pensiero foucaultiano in generale, e in particolare sembrano rilevanti gli spostamenti avvenuti tra la pubblicazione de *Le parole e le cose* (1966) e i primi anni Settanta: le trasformazioni concettuali, tra archeologia e genealogia, gli avvenimenti storici come il Maggio parigino, e le vicende intellettuali, tra cui l'allontanamento dall'althusserismo e l'entrata al Collège de France, investono variamente la tenuta degli schemi filosofici ereditati dalla classica dicotomia strutturalista fra storia e struttura. Per darne conto si assumerà come punto di vista quello della nozione di evento: nella prima parte ne tratteremo lo statuto all'interno della problematica archeologica, mentre nella seconda se ne osserverà la centralità all'interno della problematica genealogica. Due prospettive compresenti nel pensiero foucaultiano di quegli anni – sebbene in parte scandite nel tempo – che sembrano mostrare due immagini della storicità chiaramente distinte.

2. L'evento nella struttura: dall'archeologia alla storia seriale

In un passo solo in apparenza periferico de *Le parole e le cose* Foucault si interroga sullo statuto delle trasformazioni che intervengono a separare una *episteme* e dalla successiva. Come, in altri termini, pensare lo scarto tra i quadri concettuali della conoscenza che hanno attraversato la modernità europea? A quali dinamiche attribuire l'origine di movimenti tanto rari e lenti quanto epocali? Quanto riconoscervi causalità sempre molteplici e quanto invece misurarne l'apparizione aleatoria?

Lo statuto delle discontinuità non è facile da stabilire per la storia in generale. Meno ancora indubbiamente per la storia del pensiero. Si vuole tracciare una divisione? Ogni limite è forse solo un taglio arbitrario entro un insieme continuamente mobile. Si vuole ritagliare un periodo? Ma abbiamo il diritto di fissare, in due punti del tempo, delle rotture simmetriche, al fine di far apparire tra esse un sistema continuo e unitario? Come spiegare allora che esso si costituisce per poi sparire e rovesciarsi? A quale regime potrebbero a un tempo obbedire la sua esistenza e la sua sparizione? Se ha in sé il proprio principio di coerenza, donde può giungere l'elemento estraneo suscettibile di ricusarlo? Come può un pensiero dileguarsi davanti a qualcosa che non sia se stesso? A che equivale in termini generali: non poter più pensare un pensiero? E inaugurare un pensiero nuovo?²

² Foucault (1967, 65). Prosegue Foucault: "Il discontinuo – il fatto che in pochi anni a volte una cultura cessa di pensare come aveva fatto fino ad allora e si mette a pensare altro e in altro modo – si affaccia indubbiamente *su un'erosione dell'esterno*, su quello spazio che è, per il pensiero, dall'altro lato, ma in cui tuttavia esso non ha cessato di

Un passaggio dubitativo che segnala come a questo livello della sua riflessione Foucault colga l'evento della discontinuità solamente come problema, il cui oggetto è dato dalla transizione puntuale da un quadro storico all'altro. Tra i sistemi insomma si dà cesura rara, individuabile forse solamente per via comparativa³. La storia presenta all'occhio dell'osservatore stati discreti piuttosto che sistemi in movimento: se i mutamenti possono essere ricondotti alla logica unitaria di una quadro di riferimento, la rottura di tali equilibri mostra solamente la possibilità di una dinamica, rimanendo però esterna alla regolarità delle strutture⁴.

Tuttavia se ne *L'archeologia del sapere* Foucault tenta di impostare un'epistemologia dell'enunciato chiaramente influenzata sul piano diacronico dalle metodologie della scuola delle *Annales*, è solamente nelle risposte al *Cercle d'epistemologie* pubblicate sui *Cahiers pour l'analyse*⁵ nel 1968, e soprattutto

pensare fin dall'origine. Al limite, il problema che si pone è quello dei *rapporti tra pensiero e cultura*: come mai un pensiero ha un luogo nello spazio del mondo, come esso vi trova una sorta di origine e non cessa, in entrambi i casi, di cominciare ogni volta da capo? [...] Basti dunque per ora accogliere tali discontinuità nell'ordine empirico, evidente e oscuro, a un tempo, entro il quale si danno" (ivi, 66-67).

³ Il modello, come noto, è qui l'evento di parole della linguistica saussuriana. Si veda ad esempio la seguente considerazione degli editori del *Corso di linguistica generale*: "F. de Saussure non ha mai affrontato nelle sue lezioni la linguistica della *parole*. Si ricorderà che un nuovo uso comincia sempre da una serie di fatti individuali. Si potrebbe ammettere che l'autore rifiutasse ad essi la caratteristica di fatti grammaticali, nel senso che un atto isolato è forzatamente estraneo alla lingua e al suo sistema, che dipende soltanto dall'insieme delle abitudini collettive. [...] Soltanto quando un'innovazione, ripetuta spesso, si incide nella memoria ed entra nel sistema, essa ha l'effetto di spostare l'equilibrio dei valori [...]. Si potrebbe applicare all'evoluzione grammaticale quel che si dice [...] dell'evoluzione fonetica: il suo divenire è esterno al sistema perché questo non è mai visto nella sua evoluzione; noi lo troviamo diverso di momento in momento" (Saussure 1967, 174, n 1).

⁴ Cfr. almeno, su questi problemi: Flynn (1987); Flynn (1991); Goldstein (1994); Mahon (1992); Veyne (1998).

⁵ Cfr.: "I *Cahiers pour l'Analyse* sono stati una rivista pubblicata da una piccolo gruppo di studenti dell'École Normale Supérieure (ENS) di Parigi. Dieci numeri della rivista apparvero tra il 1966 e il 1969, probabilmente gli anni più fertili e produttivi per la filosofia francese nell'intero ventesimo secolo. I *Cahiers* pubblicarono gli articoli più rilevanti di molti tra i più significativi pensatori del periodo, tra cui Louis Althusser, Jacques Derrida, Michel Foucault, Luce Irigaray, Jacques Lacan e di molti tra giovani studenti e laureati dell'ENS coinvolti nella produzione della rivista (in particolare Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, Alain Badiou, François Regnault, Yves Duroux e Jacques Bouveresse) che molto presto divennero figure riconosciute nella vita intellettuale francese. I *Cahiers* furono un'avventura 'giovane' e precoce in più di un senso, e nessun progetto collettivo esprime meglio l'enorme ambizione e la qualità quasi oracolare della 'teoria strutturalista' nel periodo antecedente gli eventi del maggio 1968. Althusser stesso fu travolto dalla brillantezza dei suoi studenti, ritenendo allievi come Badiou e Duroux tra i più promettenti pensatori della loro generazione; dopo aver

nella conferenza giapponese *Ritornare alla storia* del 1970, che il filosofo francese svolge compiutamente tesi che al loro centro pongono l'evento e il discontinuo. In questi scritti Foucault intende in primo luogo di sottolineare come la strumentazione di matrice annalistica – del periodo di Braudel, Labrousse e Chaunu in particolare⁶ – non abbia complessivamente decentrato la funzione dell'evento, sovvertendone piuttosto ruolo e statuto: «potremmo dire, in modo schematico, che la storia, e in forma generale le discipline storiche, hanno cessato di essere la ricostituzione di concatenamenti al di là delle successioni apparenti; esse praticano ormai la messa in gioco sistematica del discontinuo. Il grande mutamento che le ha contraddistinte nella nostra epoca [...] è la trasformazione del discontinuo; il suo passaggio dall'ostacolo alla pratica [...]. Bisogna accettare di capire ciò che è divenuta la storia nel lavoro reale degli storici: un certo *uso regolato della discontinuità* per l'analisi delle serie temporali»⁷. La discontinuità si trova secondo Foucault, al di là delle apparenze, al centro e non ai margini del lavoro dello storico seriale, il che risulta utile sia per una riforma della matrice strutturale delle sue ricerche, ancora centrale nel periodo che dalla *Storia della follia* giunge all'*Archeologia del sapere*, sia nel senso di un riconoscimento della riflessione sulla diacronia inscritta in quella tradizione e spesso oscurata dall'attenzione nei confronti delle continuità di *lunga durata*: «le due nozioni fondamentali della storia, almeno per come la si pratica oggi, non sono più il tempo e il passato, ma in cambiamento e l'evento. Mi limiterò a fare due esempi. Il primo, mutuato dai metodi strutturalisti, ha lo scopo di mostrarvi in che modo lo strutturalismo abbia conferito [...] una forma rigorosa all'analisi dei cambiamenti. Il secondo esempio, derivato dai metodi propriamente storici, ha invece lo scopo di mostrare in che modo alcuni metodi della nuova storia costituiscano altrettanti tentativi di attribuire uno statuto ed un significato nuovi alla vecchia nozione di evento»⁸. Non più tempo e passato, in chiave fenomenologica, esistenzialista e dialettica, ma cambiamento ed evento.

ascoltato un "intervento sensazionale" di Miller a proposito della teoria lacaniana, nel gennaio 1964, Althusser ne concluse che 'ad appena ventuno anni questo ragazzino è già più sveglio della maggior parte dei filosofi in Francia'" (Hallward 2012-2013, I, 24). Traduzione nostra.

⁶ Si veda ad esempio: "Sappiamo che i libri di Dumézil, di Lévi-Strauss e di Lacan sono fra i più importanti della nostra epoca; ma siamo sicuri di sapere anche che, fra i lavori che garantiscono una nuova avventura nel sapere bisogna includere i libri di Braudel, di Furet e di Denis Richet, di Le Roy Ladurie, le ricerche della scuola storica di Cambridge, della scuola sovietica?" (Foucault 1996b, 153).

⁷ Foucault (1971, 18-19). Corsivo nostro.

⁸ Foucault (2001, 90).

Dei due esempi assunti qui da Foucault il primo riguarda la comparazione operata da Dumézil tra la leggenda romana degli Orazi e dei Curiazi e un racconto di provenienza irlandese. L'analisi comparativa di Dumézil mostra non solamente l'articolazione sincronica delle variabili interne a un mito ma, proprio attraverso il raffronto, è in grado di delucidarne le variazioni interne, le regole di trasformazione degli elementi che le compongono. In questo modo rivelando la transizione della società romana, nel caso considerato, a una forma pienamente statuale. Così, suggerisce Foucault, un'analisi strutturale può utilmente connettersi a problemi di ordine storico. Più rilevante è però il secondo esempio proposto, tratto dal classico studio di Pierre Chaunu su *Séville et l'Atlantique*, forse il tentativo più ambizioso di storia seriale del periodo⁹. In prima istanza Foucault sottolinea il primato dell'accumulo della documentazione nella definizione dell'oggetto di studio, nel caso considerato le ricerche nei grandi archivi commerciali della Siviglia del XVI secolo. Relativizzando periodizzazioni e settori geografici, la storia seriale lavora sulla costruzione di relazioni tra gli elementi, rilevando statisticamente fluttuazioni, cicli, evoluzioni, progressi e rotture¹⁰. Un oggetto si costituisce così a partire da una base materiale e attraverso l'individuazione di rapporti che tendono a omogeneizzare tale campo di partenza. Il risultato viene così descritto da Foucault:

La terza caratteristica del metodo seriale consiste allora nel fatto che, grazie ad un tale metodo, lo storico riesce a far apparire degli eventi che, altrimenti, non sarebbero potuti emergere. Nella storia tradizionale si riteneva che ad essere conosciuti, ad essere visibili, a poter essere, direttamente o indirettamente, riferiti, fossero gli eventi, e che il lavoro dello storico consistesse nel cercarne la causa o il senso. La causa o il senso erano ritenuti, per l'essenziale, nascosti, mentre l'evento era fundamentalmente visibile, anche se poteva accadere che si fosse privi di documenti per poterlo deter-

⁹ Cfr. Burke (1990, in particolare 32-64).

¹⁰ Una ricerca, poi rapidamente abbandonata, in cui è ancora molto presente l'althusserismo e dunque la problematica marxista: "Credo che il problema della presenza di una logica che non è la logica della determinazione causale sia attualmente al centro dei dibattiti filosofici e teorici. La ripresa, la riattivazione, la trasformazione dei temi marxisti nel pensiero contemporaneo girano sempre intorno a questo: così il ritorno a Marx o le ricerche di tipo althusseriano su Marx mostrano che l'analisi marxista non è legata alla determinazione di una causalità; cercano di liberare il marxismo da una specie di positivismo nel quale alcuni vorrebbero chiuderlo, e di conseguenza di staccarlo da una causalismo primario per ritrovare in esso qualcosa come una logica del reale. Ma bisogna anche che questa logica non sia la dialettica nel senso hegeliano del termine. [...] Ora questa dialettica hegeliana non ha niente a che vedere con tutte le relazioni logiche che si stanno scoprendo empiricamente nelle scienze delle quali parliamo. Ciò che si cerca di ritrovare in Marx è qualcosa che non sia né l'assegnazione determinista della causalità né la logica di tipo hegeliano, ma un'analisi logica del reale" (Foucault 1996a, 236-237).

minare in modo certo. La storia seriale consente di far apparire, in un certo senso, differenti strati di eventi. Alcuni di questi sono visibili, e possono venir conosciuti immediatamente anche dai contemporanei. Ma al di sotto di quegli eventi che formano, per così dire, la schiuma della storia, ci sono poi altri eventi che, invece, non sono visibili, per i contemporanei non risultano percepibili, e costituiscono una forma del tutto differente¹¹.

Quali sono dunque gli effetti di una tale metodologia sulla pratica dello storico? Foucault nota come aspetti quali gli scambi delle merci in un porto possano sicuramente essere osservati dai contemporanei, tuttavia gli eventi che la storia seriale rintraccia si pongono a un livello di profondità ulteriore, risultando così invisibili nel loro tempo. Si tratta di avvenimenti come l'inversione di una curva statistica, il mutamento di un flusso commerciale, la crescita di una popolazione, «dato che sappiamo, oggi, che l'inversione di una tendenza economica è un fenomeno molto più importante della morte di un re»¹². Porre il fuoco su questo genere di mutamenti permette di osservarne alcuni effetti rilevanti: da un lato le forme della discontinuità tendono a moltiplicarsi, perché una curva economica e l'incremento di una popolazione possono incidere sul medesimo campo ma svolgersi su temporalità non omogenee, al contrario delle grandi periodizzazioni tradizionali che colgono in un evento (la scoperta dell'America ad esempio) l'indice di una serie di variazioni contemporanee. Dall'altro la storia si presenta, secondo lo schema braudeliano, composta di differenti durate, e dunque da eventi di qualità variabile, dalla fugacità degli avvenimenti politici alla stabilità dei *trends* secolari¹³. Una storia, inoltre, che riforma sensibilmente la categoria di tempo:

È per questo, credo, che dobbiamo sostituire alla vecchia nozione di tempo quel-

¹¹ Foucault (2001, 95).

¹² Ivi (96).

¹³ “Al di sotto di tale breve durata – di una durata, per così dire, vibratoria – esistono poi dei cicli molto più importanti, che possono durare tra i venticinque e i cinquant'anni, ma, ancor più in profondità, ci sono infine quelli che in inglese [...] vengono chiamati *trends* secolari. Si tratta di quelle specie di cicli di espansione e di recessione che in generale, almeno ovunque sono stati osservati, abbracciano un periodo che va dagli ottanta ai centoventi anni. Infine, al di sotto di tutti questi cicli, ci sono quelli che gli storici francesi chiamano i fenomeni di 'inerzia', ovvero tutti quei grandi fenomeni che operano e funzionano nell'arco di secoli e secoli. Tali storici si riferiscono, ad esempio, alla tecnologia agricola in Europa, ai modi di vita dei contadini europei, rimasti per una buona parte immobili, a partire dalla fine del XVI secolo, fin verso gli inizi, e in qualche caso fino alla metà del XIX secolo. Insomma, si tratta dell'inerzia del mondo contadino e dell'economia agricola, al di sopra della quale si sono verificati i grandi cicli economici, all'interno dei quali ci sono stati i cicli più ridotti, ed infine, al culmine, le piccole oscillazioni dei prezzi e del mercato visibili a tutti” (Ivi, 97-98).

la di durata molteplice. E quando gli avversari degli strutturalisti contestano loro di “dimenticare il tempo”, sembrano non rendersi ben conto che è già un da un bel po', se così posso dire, che la storia si è liberata del tempo. Gli storici, infatti, non riconoscono più quella grande durata unica che si riteneva trascinasse con sé, in un solo e identico movimento, tutti i fenomeni umani [...] poiché, in realtà, ci sono delle durate molteplici, ciascuna delle quali è portatrice di un determinato tipo di eventi. [...] È questa, mi pare, la trasformazione che sta avvenendo attualmente nell'ambito delle discipline della storia¹⁴.

La pratica della storia seriale e la comparatistica di impianto strutturale non si presentano dunque secondo Foucault come un fenomeno omogeneo, tuttavia esse convergono nell'avversione nei confronti di alcuni paradigmi della conoscenza storica. In primo luogo viene rifiutata la tecnica dell'interpretazione, se intesa come individuazione di un fondo al di là del documento che ne restituisca il senso, nonché l'eventuale mentalità di un autore singolare o collettivo. La storiografia seriale o strutturale mira invece a delineare il reticolo delle relazioni interne ed esterne all'oggetto selezionato, descrivendo così una sistematica orizzontale, un tutto privo di fondamento ultimo o illustrazione complessiva. Solamente la topica della struttura e l'ordine della serie potranno informare sulla natura del fenomeno. Analogamente viene meno la metafora biologica che coglie nello sviluppo delle civiltà momenti di nascita, sviluppo e fine: una metafora che da un lato sembra garantire alla storia un rigore mutuato dalle scienze naturali e che dall'altro permette di pensare processi privi di rotture e scarti rivoluzionari, giacché una “vita” non conosce questo genere di salti. Ancora in modo complementare, storia seriale e strutturale impongono un modello di comprensione che alterna quadri secolari e quasi sincronici delle civiltà e un'epistemologia dell'evento, il che evita la doppia alternativa della frequenza evenemenziale di superficie tipica della storia politica e dell'assenza complessiva della rottura che è possibile registrare nelle ipotesi evolutive (come in certe forme di strutturalismo). In questa direzione, e in questo breve segmento temporale della sua biografia intellettuale, Foucault riconosce la possibilità di una riforma della sua stessa coscienza storiografica precedente, già aliena a un'epistemologia fondazionalista¹⁵ ma in grado di porre unicamente l'interrogativo della discontinuità, quale resto non teorico dell'ordinamento strutturale¹⁶.

Si tratta in ultima istanza del tentativo di assumere, da parte di Foucault, l'ipotesi seriale e strutturale attraverso uno sguardo rovesciato rispetto al

¹⁴ Ivi (98).

¹⁵ Si veda ancora su questo: Foucault (1964).

¹⁶ Cfr. Revel (2008, 41).

loro stesso oggetto: se queste in prima istanza hanno dedicato attenzione alla contestualizzazione dell'evento singolare e all'inserimento di questo in una rete di rapporti che rendano ragione della sua stessa identità, Foucault offre qui il reciproco di tale punto di vista. Tra il termine di una serie e l'inizio della successiva, tra una logica sincronica e l'altra, è possibile mostrare l'esistenza di momenti di frattura, di discontinuità radicale, che solamente queste metodologie, tradizionalmente ritenute poco inclini all'esame diacronico, possono invece individuare con rigore. L'evento si trova qui esattamente nel margine dei sistemi statici e risulta visibile solamente a partire da questo sfondo. Struttura e serie dunque non come negazione della storicità ma quale rovescio complementare dell'istituzione dell'evento.

3. La genealogia: l'evento come dissoluzione della struttura

La direzione di riforma della storicità strutturale intrapresa da Foucault all'inizio degli anni Settanta non è però esente da alcuni limiti propriamente teorici: se in effetti le epistemologie seriale e strutturale lasciano in secondo piano lo statuto dell'avvenimento singolare è esattamente a causa di una difficoltà concettuale nella definizione del suo statuto, che nella conferenza giapponese analizzata poco sopra sembra porsi oltre il puro vuoto tra un sistema e il successivo, descrivibile dunque solamente per via comparativa. È evidente infatti che un evento singolare, in un quadro filosofico di quel genere, necessita di un inserimento nel tutto per emergere al livello del visibile¹⁷. Analogamente è stato non raramente imputato a tali opzioni di riproporre una sorta di fondazione nella chiusura del sistema complessivo, rappresentato questa volta dalla serie piuttosto che dal sistema come tale. Foucault non risulta insensibile a tali questioni, finendo per accentuare il tratto evenemenziale della sua epistemologia storica¹⁸. In particolare

¹⁷ Si veda: "In effetti, per poter fissare la storia di una lingua in tutti i suoi dettagli seguendo il corso del tempo, bisognerebbe possedere un'infinità di fotografie della lingua prese di momento in momento. Ora questa condizione non è mai soddisfatta [...]. Occorre allora rinunciare al metodo prospettivo, al documento diretto, e procedere in senso inverso, risalendo il corso del tempo con la retrospezione. In questa seconda visuale ci si colloca in un'epoca data per determinare non ciò che ha origine da una forma, ma da quale forma più antica la seconda ha avuto origine" (Saussure 1967, 259).

¹⁸ Su questi problemi epistemologici si veda il classico lavoro di Han (1998). Sul passaggio storico incrociato da questo momento della riflessione foucaultiana si vedano invece le ricostruzioni di Dosse (2012); e di Descombes (1979).

il riferimento va al momento della compiuta transizione dal paradigma archeologico che ha sostenuto la sua produzione fino all'inizio degli anni Settanta, a quello genealogico che ne caratterizzerà la cifra nel decennio successivo. Lo scritto che affronta alla radice questi problemi è *Nietzsche, la genealogia, la storia* del 1971¹⁹.

La genealogia è grigia; meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte, essa non rifiuta ciò che è usualmente considerato non storico, come i sentimenti, i desideri, gli istinti, e deve darsi di pazienza e di una certa erudizione, essa infine s'oppone al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'oppone alla ricerca dell'origine²⁰.

Proprio dal termine origine (*Ursprung*) prende le mosse l'analisi foucaultiana: dopo aver accostato tale termine ad altri presenti nel lessico nietzschiano, come *Herkunft*, *Entstehung* o *Geburt*, il filosofo francese nota come il Nietzsche della *Genealogia della morale* sembri voler contrapporre *Ursprung* e *Herkunft* (che Foucault traduce, oltre ad "origine", con "provenienza"), almeno in alcuni passi, riformando in questo modo il senso stesso del termine origine, fino a porne in discussione per intero il ruolo. «Innanzitutto perché in essa ci si sforza di raccogliere l'essenza esatta della cosa, la sua possibilità più pura, la sua identità accuratamente ripiegata su se stessa, la sua forma immobile ed anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale e successivo»²¹: sarebbe possibile in questo modo squarciare ogni velo e scoprire le vere essenze. E tuttavia, in un'ottica nietzschiana, il segreto delle cose non è la loro origine, la loro natura intrinseca, quanto piuttosto il fatto che esse sono propriamente «senza essenza». Nelle righe successive Foucault delinea con maggiore precisione i termini del superamento della *Ursprung*. L'origine, innanzitutto, non indica una identità fissa quanto piuttosto un inizio discorde, «il disparato», mentre, in secondo luogo, se essa è circondata tradizionalmente da un certo grado di solennità, è il luogo della perfezione delle cose in seguito corrotte, Nietzsche mostra come il principio sia sovente basso, modesto, terreno e non divino. Infine la ricerca dell'origine ha nella tradizione quale logico approdo un sapere vero, positivo, misurabile, mentre in questa chiave la verità è spesso un errore che ha il vantaggio di non poter essere confutato. La lezione della genealogia nietzschiana è quindi per Foucault in particolare la negazione della stabilità e del primato dell'inizio, in direzione di una ricerca propriamente storica

¹⁹ Sul confronto con Nietzsche si veda: Righetti (2012).

²⁰ Foucault (1977, 29-30).

²¹ Ivi (31).

che, «frugando nei bassifondi», ponga al centro della riflessione *Herkunft* e *Entstehung*, provenienza ed emergenza²².

Nel lessico nietzschiano, secondo Foucault, *Herkunft* designa la stirpe, l'appartenenza ad un gruppo, il sangue e la tradizione, e spesso riguarda la razza o il tipo sociale: essa svolge un ruolo genealogico in quanto permette di dissociare l'unità, di vedere il molteplice al di sotto dell'unico. In prima istanza essa smaschera infatti la dispersione e la proliferazione proprie di caratteri e concetti apparentemente singolari, mostra che alla radice non si trovano «la verità e l'essere, ma l'esteriorità e l'accidente». La provenienza poi non fonda ma piuttosto frammenta la conoscenza, ciò che le è proprio è in effetti, in questa chiave interpretativa, l'eterogeneo, estratto da luoghi in cui appariva dominante l'omogeneità. «Infine la provenienza ha a che fare col corpo. S'iscrive nel sistema nervoso, nell'umore, nell'apparato digerente» poiché su di esso «si trova la stigma degli avvenimenti passati»²³.

L'altro oggetto proprio della genealogia è designato col termine *Entstehung* il quale indica l'emergenza come nascita, principio, apparizione: qualcosa che quindi si colloca nell'imprevisto, che spezza la continuità lineare, che da conto della casualità, contro la dotazione di senso fornita dalla destinazione. Il primo e capitale carattere dell'emergenza di un dato, di un concetto, di un evento, è che essa «si produce sempre in un certo stato delle forze», in un momento della lotta, in circostanze definite: se la provenien-

²² Rispetto a questi esiti Manlio Iofrida e Diego Melegari individuano una sorta di passo indietro nella ricerca dell'ultimo Foucault, attraverso la ripresa di un'istanza riflessiva abbandonata nell'epistemologia puramente immanentistica che stiamo esaminando. Per questi autori in una prima fase secondo Foucault «la libertà è essenzialmente connessa col fondamento dionisiaco del mondo: liberarsi significa spogliarsi della propria soggettività per recuperare quella totalità e infinitezza in cui solo la libertà può consistere. Del tutto opposto è il concetto di libertà dell'ultimo Foucault, dai testi sull'Illuminismo in poi: la libertà, nonché il rifiuto dei limiti, sta essenzialmente nella capacità di darsi dei limiti; alla libertà fondamentale e alla finitudine si sostituisce la finitezza, all'anelare sempre insoddisfatto verso la totalità la capacità di eternare l'attimo e la valorizzazione del presente» (Iofrida, Melegari 2017, 307).

²³ Foucault (2017, 36-37). Si veda su questo tema anche: «Spinoza sosteneva che non conosciamo affatto ciò che può un corpo; parliamo della conoscenza, dello spirito, ne facciamo occasione di chiacchiere, ma non sappiamo di che cosa un corpo sia capace, quali siano davvero le sue forze e che cosa preparino. Egli apriva così una nuova strada alle scienze e alla filosofia. Nietzsche sente che è giunta l'ora di richiamare la conoscenza alla necessaria modestia [...]. Il che significa prenderla per quello che è: un sintomo, nient'altro che il sintomo di una trasformazione più profonda, dell'attività di forze che appartengono a un ordine del tutto diverso da quello spirituale [...]. Che cos'è la coscienza? Come Freud, Nietzsche pensa che la coscienza sia quella regione dell'io sulla quale si esercita l'azione del mondo esterno. Essa peraltro, più che in rapporto all'esteriorità, ossia in termini di realtà, viene definita in rapporto alla superiorità, ossia in termini di valori» (Deleuze 2002, 59).

za descrive lo spazio dell'avvenimento, l'emergenza ne designa il tempo. Un tempo e un luogo che non inquadrano alcuno spazio fisico, e piuttosto indicano una durata e un'estensione puntuale, luogo d'incrocio tra le forze e momento di stabilizzazione relativa del loro rapporto:

In un certo senso, l'opera recitata su questo teatro senza luogo è sempre la stessa: è quella che ripetono indefinitamente i dominatori e i dominati. Che gli uomini dominino altri uomini, ed ecco che nasce la differenziazione dei valori; che delle classi dominino altre classi, e nasce l'idea della libertà. [...] L'umanità non progredisce lentamente di lotta in lotta fino ad una reciprocità universale. [...] In se stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate; sono fatte per servire a questo o a quello²⁴.

Dopo aver delineato i caratteri della genealogia, dei suoi oggetti *Herkunft* e *Entstehung*, nonché delle principali linee di sviluppo a partire da questi, Foucault tenta un'analisi del rapporto che essa può avere rispetto a quella che viene definita storia tradizionale: in questo senso Nietzsche contribuisce, secondo Foucault, a definire la figura di uno spirito o senso storico. Tale senso storico ha in primo luogo un ruolo di critica verso «questa forma di storia che reintroduce (e suppone sempre) il punto di vista soprastorico. [...] Questa storia degli storici si dà un punto d'appoggio fuori del tempo; pretende di giudicare tutto secondo un'obiettività da apocalisse; in realtà ha supposto una verità eterna»²⁵ ed ha, al contrario di essa, il compito di rifiutare qualsiasi assoluto attraverso un «sguardo dissociante». In secondo luogo il senso storico deve reintrodurre il divenire in ciò che appare immutabile, eterno, immortale, spezzando la credenza in fondamenti stabili e pensando il rapporto col passato come movimento continuo e non come un «gioco di riconoscimenti», in cui l'operazione più frequente non è ritrovare elementi dispersi, ma riuscire a cogliere il molteplice e il discontinuo. In terzo luogo, la storia che si vuole «effettiva» dovrà essere capace di far «risorgere l'avvenimento», la rottura operata dall'evento nel suo carattere puntuale che incide sulla continuità. Non le cause quindi, ma l'inversione delle forze, il caso della lotta o, ancora, la genealogia che ribalta il rapporto tra prossimità e distanza tipico dell'analisi storica, rivalutando ciò che è umile e prossimo, contro ciò che appare alto e distante, interessandosi delle decadenze piuttosto che delle grandi epoche, non temendo «di guardare in basso» e avendo come modello, sostiene Foucault, la medicina e non la filosofia. Infine il senso storico si connota come sapere prospettico, non nasconde la sua posizione, il partito che prende e

²⁴ Foucault (1977, 40-41).

²⁵ Ivi (42).

il momento in cui viene elaborato, non dissimula la propria provenienza con la pretesa di universalizzare un punto di vista, attraverso l'idea di un movimento necessario e di un approdo previsto²⁶.

Come risulta evidente non soltanto dalla tonalità ma anche dai contenuti di questo testo, si assiste qui a una progressiva divaricazione delle opposizioni individuate da Foucault: evento e sistema, storia e struttura, tendono adesso alla separazione piuttosto che all'articolazione. Contemporaneamente appare evidente il rapporto instaurato tra conflitto ed evento, antagonismo e storia. Le opposizioni dunque: non si tratta qui di cogliere le ambivalenze e opportunità di metodologie strutturali o seriali, di nuove pratiche e metodologie, ma di contrapporre rigidamente alle filosofie della storia ottocentesche (ridotte per altro a scheletro elementare) un insieme destrutturato di nozioni polemiche che, attraverso un'interpretazione molto selettiva di Nietzsche, superino in un solo momento gli scacchi e le opportunità della storiografia e delle teorie storiografiche più recenti. O Nietzsche o metafisica "tradizionale", insomma.

A venire meno è così in primo luogo ogni idea di sistemazione complessiva, immediatamente sovrapposta alle totalizzazioni di matrice idealistica e storicistica, e contrapposta a un'idea di dispersione degli elementi: «la storia sarà "effettiva" nella misura in cui introdurrà il discontinuo nel nostro stesso essere; dividerà i nostri sentimenti; drammatizzerà i nostri istinti; moltiplicherà il nostro corpo e l'opporrà a se stesso. Non lascerà nulla al di sotto di sé che abbia la stabilità rassicurante della vita o della natura; non si lascerà trascinare da nessuna sorda caparbieta, verso un fine millenario. Scaverà ciò su cui si ama farla riposare, e si accanirà contro la sua pretesa continuità»²⁷. La discontinuità, al centro del discorso foucaultiano, viene

²⁶ Sulle diverse linee della genealogia foucaultiana si veda ancora: Mahon (1992, 81-128); Sembou (2015).

²⁷ Analogamente salta la postulazione di un punto di vista comprendente e universale: "Infine, ultimo aspetto di questa storia effettiva: non teme d'essere un sapere prospettico. Gli storici cercano nella misura del possibile di eliminare ciò che può tradire, nel loro sapere, il luogo da dove guardano, il momento in cui sono, il partito che prendono, – l'indicibile della loro passione. Il senso storico, come Nietzsche l'intende, sa di essere prospettiva, e non rifiuta il sistema della propria ingiustizia. Guarda sotto un certo angolo, e col deliberato proposito d'apprezzare, di dire sì o no, di seguire tutte le tracce del veleno, di trovare il migliore antidoto. Piuttosto che fingere di mettersi discretamente in ombra dinanzi a quel che guarda, piuttosto che cercarvi la legge e sottometerle ognuno dei suoi movimenti, questo sguardo sa da dove guarda e cosa guarda. Il senso storico dà al sapere la possibilità di fare, nel movimento stesso della sua conoscenza, la propria genealogia. La 'wirkliche Historie' effettua, nella verticale del luogo dove si trova, la genealogia della storia" (Foucault 1977, 46).

connotata in prima battuta come critica di ogni forma di comprensione storica complessiva, anche nella veste riveduta tipica della storia seriale, ossia come trasformazione puntuale e specifica, rintracciabile nell'ordine di una catena diacronica. Adesso il rinvenimento di una trasformazione epocale viene assimilato alla postulazione di un destino o all'individuazione di una logica storica totale e, senza mediazioni, alla forma teleologica. L'alternativa: la pura aleatorietà del fatto, dell'evenemenziale – non più raro, discreto e, a rigore, descrivibile – l'immediatezza del caso che annulla ogni possibilità di restituzione non solamente del senso, ma di una qualsiasi motivazione del discontinuo: «si possono cogliere, a partire di qui, i caratteri propri al senso storico, quale Nietzsche l'intende, e che oppone alla storia tradizionale la *wirkliche Historie*. Questa inverte il rapporto stabilito di solito fra l'irruzione dell'avvenimento e la necessità continua. C'è tutt'una tradizione della storia (teologica o razionalista) che tende a dissolvere l'avvenimento singolare in una continuità ideale – movimento teleologico o connessione naturale. La storia effettiva» fa risorgere l'avvenimento in ciò che può avere d'unico e di puntuale. [...] Le forze che sono in gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta»²⁸.

Infine, il discontinuo viene descritto come conflitto, che divide segmenti temporali ormai infinitesimali, attimi tra un conflitto e il successivo che non producono alcun concetto o logica, ma registrano solo la dispersione, spaziale e temporale, dell'identità e dell'ordine²⁹. Storia è, in ultima istanza, la vicenda infinita di un conflitto che si ripropone sempre uguale, successione indefinita degli eventi della rottura non giunge in alcun luogo, a una struttura di cui sia possibile dare conto, riproponendo in ultima istanza la dispersione evenemenziale, seppur in forma polemologica, cui le impostazioni seriale e strutturale intendevano sottrarsi.

Pure, non bisogna comprendere questo caso come un semplice tirare a sorte,

²⁸ Ivi (43).

²⁹ Alcune interpretazioni si soffermano invece sul carattere autodissolutorio, perché intimamente riflessivo, della genealogia o invece sull'assenza di riflessività di questo Foucault della pura immanenza. Si veda ad esempio: "Or cette réflexivité est irrémédiablement ambivalente. D'un cote, en effet, elle apparait comme le geste par lequel Foucault *auto-légitime* historiquement sa propre entreprise: la généalogie des rapports de pouvoir a elle aussi son histoire, qui est une contre-histoire marginale et héroïque. [...] D'un autre cote, et indissociablement, la même opération est *auto-critique* [...]. Pour le généalogiste, tout est tributaire, sans le savoir, d'une histoire contingente et agonistique. La question "à partir de quand?" interdit d'adhérer naïvement à ce qu'elle reconstitue comme avatar. Lorsque Foucault l'applique à la guerre comme analyseur, il relativise donc nécessairement son propre discours" (Binoche 2018, 309).

ma come il rischio sempre rilanciato dalla volontà di potenza che per padroneggiare ogni esito del caso vi oppone il rischio d'un caso ancora più grande. Sicché il mondo quale noi lo conosciamo non è la figura, semplice in fondo, dove tutti gli avvenimenti si sono ritirati nell'ombra perché vengano in rilievo a poco a poco i tratti essenziali, il senso finale, il valore primo ed ultimo; è al contrario una miriade d'avvenimenti aggrovigliati [...]. Noi crediamo che il nostro presente poggi su intenzioni profonde, necessità stabili, e domandiamo agli storici di convincercene. Ma il vero senso storico riconosce che viviamo senza punti di riferimento né coordinate originarie, in miriadi d'avvenimenti perduti³⁰.

Se dunque la prospettiva archeologica, in particolare nel contatto con la storia seriale, tentava di articolare storia e struttura, evento e processo, riformando la natura dell'evento in una direzione, per così dire, non evenemenziale, il punto di vista della genealogia sembra destrutturare tutto ciò che ad esso si oppone e con cui esso si confronta. Ne risulta una nozione di evento come ripetizione e come emergenza puntuale del nuovo. La condanna dello storicismo sembra dunque condurre alla condanna di ogni storicità, portando con sé ogni tentativo di una sua riforma, strutturale o seriale, e riattivando infine l'evenemenziale nella forma della pura simultaneità dell'evento.

Bibliografia

- Binoche B. (2018), *Nommer l'histoire*, Paris: Éditions de l'EHESS.
- Burke P. (1990), *The French Historical Revolution*, Cambridge: Polity Press.
- Deleuze G. (2002), *Nietzsche e la filosofia* (1962), Torino: Einaudi.
- Descombes V. (1979), *Le Meme et l'autre*, Paris: Minuit.
- Dosse F. (2012), *Histoire du structuralisme* (1991), 2 voll., Paris: La Découverte.
- Flynn Th. R. (1987), *Michel Foucault and the Career of the Historical Event*, in B. P. Dauenhauer (ed.), *At the Nexus of Philosophy and History*, Athens: University of Georgia Press, 178-200.
- (1991), *Foucault and the Spaces of History*, in "Monist", 45: 165-186.
- Foucault (1964), *Nietzsche, Freud, Marx*, in Aa.Vv., *Nietzsche, Cahiers du Royaumont*, Paris: Les Éditions de Minuit, 183-200.
- (1967), *Le parole e le cose* (1966), Milano: Rizzoli.
- (1971), *Due risposte sull'epistemologia*, Milano: Lampugnani Nigri.

³⁰ Foucault (1977, 44). Per un approfondimento di tali conclusioni sia consentito rinviare a: Marchesi (2020).

- (1977), *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino: Einaudi.
- (1996a), *Linguistica e scienze sociali* (1969), in *Archivio Foucault 1*, a cura di J. Revel, Milano: Feltrinelli.
- (1996b), *Sui modi di scrivere la storia* (1967), in *Archivio Foucault 1*, a cura di J. Revel, Milano: Feltrinelli.
- (2001), *Ritornare alla storia* (1970), in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, cura di M. Bertani, Torino: Einaudi.
- (2024), *Il soggetto e il potere*, a cura e con un saggio di A. Di Gesu, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici University Press – Institutio.
- Goldstein J. E. (1994) (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Hallward P. (2012-2013), *Introduction: Theoretical Training*, in P. Hallward, K. Peden (eds.), *Concept and Form*, London: Verso.
- Han B. (1998), *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble: Millon.
- Iofrida M., Melegari D. (2017), *Foucault*, Roma: Carocci.
- Mahon M. (1992), *Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power and the Subject*, Albany: SUNY Press.
- Marchesi F. (2020), *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Macerata: Quodlibet.
- Revel J. (2008), *Dictionnaire Foucault*, Paris: Ellipses.
- Righetti S. (2012), *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena: Mucchi.
- Saussure de F. (1967), *Corso di linguistica generale* (1916), Bari: Laterza.
- Sembou E. (2015), *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*, Farnham: Ashgate.
- Veyne P. (1998), *Foucault rivoluziona la storia*, in Id., *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Verona: Ombre Corte, 7-65.

Storia, scienza e materialismo. Ripensando Franz Borkenau

Andrea Cengia e Massimiliano Tomba

History, Science, and Materialism: Rethinking Franz Borkenau

Abstract: This article offers a self-reflexive exploration of materialist critique, building upon the groundwork laid by Franz Borkenau in the realms of scientific innovation, technological evolution, and the corresponding formation of worldviews. Drawing from the theoretical frameworks of Marx and Borkenau, this study examines how specific worldviews emerge through the modification of daily experiences mediated by technology. Central to this investigation is an exploration of the differences between scientific paradigms, analyzing their intersection through both synchronic and diachronic dimensions. This inquiry explores the coexistence of diverse paradigms over time while considering the simultaneous presence of various technologies, modes of production, and social relations within contemporary society. Our analysis refrains from privileging the latest paradigm or newest technology, instead focusing on their interplay and mutual implications. Just as Borkenau investigated the agnostic birth of the modern worldview in the age of manufacture, this article aims to contribute to the critical understating of the contemporary worldview in the age of new technologies.

Keywords: Innovation; Technology; Science; History; Materialism; Borkenau.

1. Introduzione

Le pagine che seguono, vogliono inserirsi nel ricco panorama teorico che ha come oggetto di studio il ripensamento degli strumenti concettuali materialisti che, da varie provenienze, hanno alimentato il dibattito teorico-politico negli ultimi anni¹. In particolare, negli studi in lingua inglese, un ripensamento del materialismo cerca di dare conto di una nuova visione del mondo secondo la quale la materia non segue meccaniche e determi-

* Andrea Cengia – Università degli studi di Padova (andrea.cengia@unipd.it; ORCID: 0000-0002-8992-3244); Massimiliano Tomba – University of California, Santa Cruz (mtomba@ucsc.edu; ORCID: 0000-0003-4116-061X).

¹ In Italia, Roberto Finelli ha delineato una prospettiva materialista in cui prende forma “un nuovo paradigma di antropologia politica basato sulla radicalizzazione e sulla polisemia del concetto di riconoscimento”, Finelli (2018).

stiche leggi del movimento, ma è invece in sé stessa attiva e creativa². Talvolta si assiste ad un approdo nella regione del post-umano, dove prende forma “l’ipotesi secondo la quale la struttura della materia vivente è in sé vitale, capace di autorganizzazione e al contempo non-naturalistica”³. Ne può conseguire facilmente lo scenario di superamento della condizione umana⁴. Ma ciò che rischia di essere superato è solo la politica. Per questo motivo viene qui innanzitutto presentata una prima critica che si propone come una critica della ideologia dell’innovazione. A questo passaggio seguirà un secondo contributo che affronterà il tema politico della critica all’ideologia.

Riprendere la tradizione materialista significa porre domande diverse. La questione non è che cosa è la materia, ma come prende forma una determinata immagine del mondo in base alla quale la materia viene storicamente rappresentata in un certo modo. Non solo. A tale questione se ne aggiunge immediatamente un’altra: in che termini le immagini del mondo, in lotta fra loro, sono parte di una lotta di classe per l’affermazione e la autolegittimazione di una classe e del suo punto di vista. *Storia e lotta di classe*. Queste sono le coordinate di orientamento di un’analisi materialista sul solco della tradizione iniziata da Marx. La specificità della riflessione materialista che qui proponiamo, recupera alcune intuizioni del lavoro di Franz Borkenau, riconoscendo ad esse la capacità di proporre alcuni strumenti concettuali in grado di far presa sul tempo presente, al di là di rigide demarcazioni del rapporto struttura/sovrastuttura. Il testo di Borkenau, pubblicato nel 1934 fu immediatamente recensito da Lucien Febvre⁵. A noi sembra che Febvre, che non risparmia critiche sul piano storico all’autore, abbia inteso in larga misura la portata del discorso scientifico di Borkenau. Il lavoro di quest’ultimo si qualifica per una rilettura di Marx nell’ipotesi che si possano mettere in relazione le rappresentazioni di pensiero con le mutevoli strutture sociali, senza cadere in rigide contrapposizioni tra economia e pensiero, struttura e sovrastuttura, ma anche senza abbandonare la pretesa di poterne individuare la gamma di relazioni che le qualificano. Per Febvre, infatti, “Son effort, au contraire, est de distinguer les domaines, afin de montrer par quels ponts ils communiquent les uns avec les autres

² Cfr. Nail (2020) e Kissmann, van Loom (2019). In particolare in quest’ultimo volume, si veda il contributo di R. Schmidt, 135–149.

³ Braidotti (2014, 8).

⁴ Damasio (2022).

⁵ Si veda la recensione di Febvre che ritiene inaccettabili le ragioni della mancata pubblicazione in Germania del libro di Borkenau, Febvre (1934, 369).

dans la vie”⁶. Le ragioni che ci portano a prendere ispirazione dal lavoro di Borkenau, nonché dal dibattito che ne è seguito, affondano le loro radici nell’idea borkenaueriana che fisica moderna e filosofia moderna vadano studiate congiuntamente e che il pensiero contemporaneo, come quello moderno, nasca dalle tensioni e dalle contraddizioni del modo di produzione capitalistico. Il pensiero non è un riflesso meccanico dei processi materiali di produzione, ma non ne è nemmeno totalmente svincolato. La scienza e la tecnologia, nel loro formarsi, attraversano relazioni sociali, economiche e culturali date in un tempo determinato.

Negli anni Settanta, l’editore Savelli pubblicò un volume a cura di Pierangelo Schiera che raccoglieva alcuni scritti di Borkenau, la replica di Henryk Grossmann, e un saggio di Antonio Negri⁷. Un dibattito degli anni Trenta sulla nascita dell’immagine del mondo borghese veniva ripreso nella crisi e nelle lotte degli anni Settanta in Italia. Nella sua introduzione Schiera sottolineava che il campo di interesse delle questioni teoriche e politiche sollevate da Borkenau non si sia “ristretto ai nostri giorni”⁸, anzi “se mai s’è ancora divaricato fra i due poli del potere da un lato (degli apparati istituzionali e ideologici) e della cultura popolare dall’altro”⁹. Conclude Schiera ribadendo che: “ora più di allora, il dibattito sul bel tema delle origini del mondo moderno nasconde e sempre più spesso apertamente surroga il dibattito sul destino del mondo contemporaneo: ricerca dei protagonisti, delle strategie, delle modalità del suo farsi storia”¹⁰. Per capire la genesi del libro di Borkenau, bisogna capire il contesto nel quale il progetto è sorto e le domande che l’autore poneva al proprio presente guardando al diciassettesimo secolo. È un secolo caratterizzato da permanenti lotte di classe, conflitti religiosi e guerre civili. “La fratellanza delle associazioni comunitarie dei tempi passati è scomparsa. E dell’organicità dell’ordine sociale medievale non è rimasto altro che l’aspetto autoritario-costrittivo”¹¹. Il tessuto sociale è in crisi, e con esso il bilanciato rapporto tra uomo e natura si è fatto instabile. Si tratta, scriveva Borkenau, di un “secolo terrificante”¹² caratterizzato dalla perdita dell’armonia della passata immagine del mondo. In questa crisi, nella quale Borkenau proietta alcuni elementi della crisi del proprio tempo, caratterizzato dall’emergere dei fascismi, Bor-

⁶ *Ibidem.*

⁷ Cfr. Schiera in Borkenau, Grossmann, Negri (1978).

⁸ Ivi (212).

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Borkenau (1984, 9).

¹² Ivi (10).

kenau vuole studiare e capire come proprio da questo “inferno terreno”¹³ sono anche “nati quei potenti pensatori che, con lo stesso fervore dei *godlys* puritani, si sono posti il problema di dare un senso a una vita terrificante”¹⁴. Borkenau ha gli occhi puntati sulla crisi a lui contemporanea e cerca nel passato lo schema della nascita di una nuova immagine del mondo. Nella crisi del diciassettesimo secolo emerse la personalità di Descartes che, in forza di una netta separazione tra *res cogitans* e *res extensa*, seppe dare a quest’ultima una nuova immagine meccanicamente ordinata. Subordinati a simili leggi meccaniche sono anche i soggetti che, contro il vecchio ordine feudale, sono ora definibili come astrattamente uguali. Per Borkenau la visione cartesiana del mondo e il razionalismo non sorgono né come progresso rispetto a precedenti concezioni scientifiche né per rispecchiamento di nuovi rapporti economici. Piuttosto, il razionalismo viene compreso come “strumento di lotta contro le vecchie forme del pensiero”¹⁵. Questa intuizione profonda è rimasta solo abbozzata nel lavoro di Borkenau. Si tratta di comprendere categorie e concetti del mondo moderno come armi impiegate in una lotta concreta. Come risultati di una lotta. Da qui la loro natura intrinsecamente polemica.

In questo contesto la nozione di immagine del mondo (*Weltbild*), che Borkenau riprende e sviluppa da Dilthey, presenta la sua forza euristica e i suoi limiti. La nozione di *Weltbild* permette di evitare dualismi come quelli di uomo e natura, scienze dello spirito e scienze naturali, ed anche struttura e sovrastruttura. Il *Weltbild* si situa tra quei termini. Sorge come costruzione soggettiva e visione della realtà e, al tempo stesso, come immagine storica, cioè di determinate strutture cognitive che permettono quella rappresentazione della realtà. Il problema per Borkenau è mostrare come nella instabilità generata dalla crisi di un ordine esistente, vengono prodotte nuove immagini del mondo che entrano in conflitto con le precedenti e battagliaano per rimpiazzarle o relegarle a residui di forme passate. La posta in gioco è produrre nuova stabilità. È questa la battaglia combattuta dalla gentry che, a differenza di Grosmann che la definì come una casta conservatrice, aveva per Borkenau i caratteri radicali delle nuove esigenze della borghesia.

Se Borkenau cercava di dare senso alla crisi degli anni Trenta guardando alla crisi dalla quale emerse il mondo occidentale moderno, oggi si tratta di ripercorrere quella strada per dare senso, cioè direzione, al nostro presente. In una lettera del 14 luglio 1893 a Mehring, Friedrich Engels scriveva che:

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi (5).

quando Lutero e Calvino ‘superano (*überwindet*)’ la religione ufficiale cattolica, quando Hegel supera Fichte e i Kant, e Rousseau con il suo repubblicano ‘Contrat social’ supera il costituzionale Montesquieu, questo è un evento che resta nell’ambito della teologia, della filosofia, della scienza politica; che rappresenta una tappa nella storia di questi campi del pensiero, e da questi campi non c’è verso di farlo uscire. E da quando è sopravvenuta l’illusione borghese dell’eternità e definitività della produzione capitalistica, perfino il superamento dei mercantili ad opera dei fisiocratici e di A. Smith passa per una semplice vittoria del pensiero; non per il riflesso nel pensiero di fatti economici cambiati, ma per la giusta percezione infine raggiunta di condizioni materiali sempre ed ovunque esistenti; se Riccardo Cuor di Leone e Filippo Augusto avessero introdotto il libero scambio invece di impelagarsi in crociate, ci sarebbero stati risparmiati cinquecento anni di miseria e cretinismo¹⁶.

Con queste parole Engels presentò il nocciolo della teoria materialista. Le concezioni e le idee non evolvono come sviluppo e superamento di idee precedenti; un nuovo stile artistico non prende forma per superare quello precedente. La teoria economica di Smith non nasce dalla sua testa individuale per risolvere alcuni problemi rimasti irrisolti da un predecessore. Ma non è neanche il semplice riflesso di una nuova struttura economica. Qui l’intuizione di Borkenau viene in aiuto. Un nuovo modo di produzione e una nuova tecnica non sono la causa di un nuovo *Weltbild*. Piuttosto, si pongono tra l’umano e la realtà modificando l’esperienza quotidiana della realtà stessa, le forme di interazione con essa, le sue rappresentazioni e le forme giuridiche e sociali che definiscono quel rapporto. Un’altra citazione. Questa volta da Marx:

La fame è fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con coltello e forchetta, è una fame diversa da quella che divora carne cruda, aiutandosi con mani, unghie e denti. Non è soltanto l’oggetto del consumo dunque ad essere prodotto dalla produzione, ma anche il modo di consumarlo, non solo oggettivamente, ma anche soggettivamente¹⁷.

La tecnica, in quanto mediazione del rapporto con la realtà esterna, modifica il rapporto e la rappresentazione del rapporto. Modifica il modo in cui viene fatta esperienza del rapporto. La fame resta fame. Questo è il livello di invarianza. Ma il modo in cui la fame viene soddisfatta, cioè la tecnica impiegata, modifica il rapporto con la natura e i rapporti sociali

¹⁶ Marx, Engels (1994, 110-111).

¹⁷ Marx (1978, 16).

nei quali quelle tecniche e più in generale le tecnologie vengono prodotte e appropriate¹⁸.

Le modificazioni introdotte da nuove tecniche producono gradi diversi di instabilità. Come avvenne nel sedicesimo e diciassettesimo secolo. La stabilizzazione e il nuovo *Weltbild* sono materia del contendere. Sono parte della lotta di classe. Da questa lotta dipende il cambiamento non di una teoria sociale, economica, o critica, ma dei rapporti di proprietà dominanti.

1.

In un recente numero, il settimanale *The Economist* dedicava la copertina a *How artificial intelligence can revolutionise science*. L'editoriale relativo alla copertina si interrogava sull'impatto sociale di una specifica nuova tecnologia, quella della cosiddetta 'intelligenza artificiale'. La posta in gioco è rapidamente sintetizzata a inizio articolo: "Luminaries in the field such as Demis Hassabis and Yann LeCun believe that AI can turbocharge scientific progress and lead to a golden age of discovery"¹⁹. La prospettiva così evocata è solo l'ultima in ordine di tempo, tanto da ritrovarsi costantemente lungo il solco delle rappresentazioni che la scienza ha fornito di sé

¹⁸ Per quanto riguarda il concetto di tecnologia in rapporto a quello di tecnica, un elemento portante del discorso qui espresso si fonda sulla distinzione tra i due termini. Si tratta di due concetti molto differenti che non possono essere confusi. Le ragioni di questa impostazione derivano dal rapporto tra scienza, tecnica e tecnologia. Rispetto alla tradizione heideggeriana tutta concentrata nel costruire un discorso capace di individuare l'essenza della tecnica, si ritiene che tale tradizione trascuri la dimensione processuale delle trasformazioni tecniche e del loro intreccio con altri elementi proprie delle dinamiche sociali. La tecnica, come ricorda Koyré, è rimasta per molto tempo un ambito ristretto e 'conservatore' nel mondo antico, in particolare in Grecia. Perciò scienza e tecnica, per molto tempo, non si sono intrecciate in maniera significativa. Ecco che, quindi, il mondo greco mostra una configurazione specifica del rapporto tra episteme, tecnica e società. Questo è per Vernant il «sistema tecnologico dell'antichità». Seguendo questa intuizione si può concludere che, lungo il corso della storia, il differente combinarsi di scienza, tecnica e società produce specifiche forme tecnologiche. La tecnologia, a differenza della tecnica, è quindi il discorso razionale sulla tecnica. A partire da ciò si assiste, lungo il corso della storia, a differenti momenti di convergenza tra questi elementi e quindi a forme tecnologiche storicamente determinate. Tra di esse vanno segnalate il passaggio storico della rivoluzione scientifica e quello della grande industria. La tecnologia, in quest'ultimo passaggio, diviene convergenza di scienza, tecnica, con l'apporto ineliminabile della dimensione economica. In questa nuova sintesi, che mette al servizio del capitale scienza e tecnica, la grande industria, come ricordava Marx, lacerava il velo che nasconde agli uomini il loro processo di produzione sociale. In merito alle considerazioni sinteticamente esposte si rimanda a Heidegger (2007, 26), Koyré (2000, 84n). Inoltre si veda Osservazioni sulle forme e sui limiti del pensiero tecnico presso i Greci, in Vernant (1984, 317-340).

¹⁹ Cfr. AA. VV. (2023).

negli anni. L'ultimo ritrovato scientifico/tecnologico avrebbe il potere di rivoluzionare, o "turbochange", il corrente ordine sociale sul piano scientifico e quindi economico, culturale e politico. Rivoluzionare e accelerare si presentano come quasi sinonimi in una prospettiva che blocca la possibilità di traiettorie diverse. L'epoca della fine delle grandi narrazioni ha sostituito la possibilità di un reale cambiamento di rotta con intensificazioni, accelerazioni, turbochanges della stessa traiettoria dominante. Queste intensificazioni danno luogo a una saturazione del presente.

È questa la condizione in cui la speranza politica di operare un reale cambiamento dei rapporti sociali, legali ed economici esistenti viene meno e ci si aspetta un qualche cambiamento da un nuovo paradigma, una cosmologia presa in prestito da un'altra cultura, una qualche ontologia che ne sostituisce un'altra, semplicemente sbarazzandosene come di un arnese ormai logoro o una merce consumata. Pare che un nuovo paradigma possa correggere gli errori di una visione cartesiana-meccanicistica del mondo. Non diversamente dalla critica marxiana dell'ideologia tedesca, che pretendeva di cambiare il mondo con la 'critica critica', c'è oggi una diffusa ideologia che crede di cambiare e salvare il mondo con una nuova ontologia.

La prospettiva teorica che si vuole qui proporre prende le distanze da questo idealismo e si qualifica sviluppando il piano diacronico dal punto di vista di quello sincronico. Si tratta di un approccio autoriflessivo al materialismo. Le rappresentazioni concettuali, le visioni e immagini del mondo non possono essere pensate come totalmente indipendenti dai processi materiali di produzione e riproduzione di una struttura sociale. Se sul piano espositivo è necessario 'mettere in fila' differenti forme del *Weltbild*, questo non significa (1) né che esse rispecchino i modelli produttivi al momento dominanti, (2) né che le varie rappresentazioni teoriche, che si sono disposte sul piano storico, seguano lo schema che potremmo definire di 'successione attraverso sostituzione'. Si tratta invece di guardare alla compresenza di paradigmi diversi che non soccombono perché scalzati dall'ultimo arrivato. In altre parole, si tratta di lavorare con la presenza contemporanea di molti paradigmi, ognuno dei quali è capace di afferrare una parte significativa del reale che rappresenta. Se le cose stanno così, l'ultimo paradigma non può arrogarsi nessuna primazia nel mercato contemporaneo delle rappresentazioni. Nessun *Weltbild* sostituisce l'altra, ma a fare la differenza è il loro insieme dinamico.

Serve uno sforzo di autoriflessività per capire come un determinato *Weltbild* si impone. Marx ci ha lasciato alcuni spunti per una autoriflessività materialista. Si tratta di osservazioni di passaggio. Come quella contenuta nella parte sulle *Macchine e grande industria* dove Marx scrive che, quando

le macchine soppiantarono gli animali da lavoro, questi non cessarono di essere visti come *ausiliari* dell'uomo. Cartesio, che vedeva "con gli occhi del periodo manifatturiero", poteva definire "gli animali come macchine pure e semplici"²⁰. La tecnologia non solo media il rapporto dell'uomo con il mondo, ma media anche la mediazione, cioè il modo in cui il mondo viene rappresentato. Gli occhi di cui parla Marx mutano storicamente. È l'industria, la diffusione della tecnica e di nuovi paradigmi scientifici e tecnologici a mutare l'esperienza umana quotidiana. Ed è sulla base di queste trasformazioni che Julien Offray de La Mettrie scrisse *L'homme machine* nel 1747²¹. Il suo materialismo vitalistico, basato sull'analogia tra macchina e vivente in un mondo dove animali e uomini venivano rimpiazzati dalle macchine, gli permise di mettere in discussione il dualismo tra mente e corpo e la separazione tra animale e uomo. Non solo l'essere umano, ma anche il mondo poteva essere percepito come un'enorme macchina. Questa metafisica e molte altre successive all'opera di La Mettrie, devono essere intese come espressione di un cambiamento dell'occhio, cioè della sfera della percezione. Se rimangono metafisiche è per mancanza di autoriflessione. Ignorano il modo in cui una percezione storicamente modificata altera la rappresentazione della realtà. A questo livello astrattamente idealistico, il paradigma macchinico di La Mettrie può essere sostituito da un paradigma biologico o quantistico. Si tratta di una competizione tra paradigmi scientifici o di un progresso della scienza verso una sempre più oggettiva descrizione della realtà. Il risultato è lo stesso: una serie di metafisiche. L'umano può essere decentrato e il mondo riempito di connessioni sulla base dell'assolutizzazione di un paradigma macchinico, biologico, informatico, o quantistico.

In altre parole, si potrebbe dire che la filosofia, la scienza e l'arte della prima età moderna sono espressione di un determinato e innovativo intervento tecnico sul mondo e sul soggetto stesso. Da qui è possibile sviluppare un parallelo tra le scoperte scientifiche, le innovazioni tecnologiche e la modifica della percezione: il martello nelle mani dell'artigiano è un'estensione del suo braccio, così come le lenti ottiche sono un'estensione della vista. Con la grande industria e le macchine termodinamiche, i martelli si animano e battono autonomamente. Il lavoro diventa una forma collettiva e disciplinata. Il sapere artigianale viene espropriato e incorporato nelle macchine, trasformando il virtuoso in un lavoratore salariato e fungibile e le macchine in 'macchine intelligenti'. Se la macchina termodinamica ha

²⁰ Marx, Engels (2011, 426n).

²¹ De La Mettrie (1966).

preso il posto del lavoro ripetitivo della mano umana, la ‘seconda macchina’ calcolatrice ha rimpiazzato il lavoro ripetitivo della mente²².

Le rappresentazioni quantistiche non sostituiscono quelle più tradizionali. Per scrivere questo pezzo, gli autori si sono serviti di computers ed hanno comunicato fra loro attraverso il web, ma hanno anche utilizzato la vecchia meccanica di una penna che lascia colare inchiostro su un foglio di carta. Di tanto in tanto si sono serviti della termodinamica per estrarre una birra fredda dal frigorifero. Queste, e molte altre tecnologie, coesistono nel nostro presente e nell’esperienza quotidiana. L’errore è considerare una forma, l’ultima in ordine di apparizione, come la dominante nel *presente*, tendenziale nel *futuro*, e normativa rispetto a forme passate ‘destinate’ a scomparire.

Le rappresentazioni quantistiche non sostituiscono quelle più tradizionali. Per scrivere questo pezzo, gli autori si sono serviti di computers ed hanno comunicato fra loro attraverso il web, ma hanno anche utilizzato la vecchia meccanica di una penna che lascia colare inchiostro su un foglio di carta. Di tanto in tanto si sono serviti della termodinamica per estrarre una birra fredda dal frigorifero. Queste, e molte altre tecnologie, coesistono nel nostro presente e nell’esperienza quotidiana. L’errore è considerare una forma, l’ultima in ordine di apparizione, come la dominante nel presente, tendenziale nel futuro, e normativa rispetto a forme passate ‘destinate’ a scomparire.

L’enfasi tardo novecentesca sulla fine del lavoro, a favore di un nuovo sistema postindustriale, ha generato fantasie di ogni genere, fantasie nelle quali il lavoro diventa pulito e leggero. Quasi superfluo. Queste fantasie hanno anche generato il mito di cyborg²³. Ciò che viene oscurato da questa ideologia è che le nuove macchine pulite e leggere celebrate nel mito del cyborg richiedono enormi quantità di energia, di lavoro sporco e pesante in più di tre quarti del pianeta²⁴. La pulita *global digital revolution* necessita di materiali che, come il cobalto, vengono estratti a mano e martello da bambini pagati meno di un dollaro al giorno. Questo lavoro sporco viene incorporato come lavoro passato nelle nuove tecnologie. La tecnica del martello e la fisica del trasporto a mano del materiale estratto coesistono con la tecnologia del microchip e la fisica dei quanti. In queste pagine, intendiamo lavorare con queste sovrapposizioni temporali. Ci interessano la loro connessione e implicazione reciproca. Contro il facile paradigma progressivo stadiale che viene spesso rigettato in teoria, ma resta implicitamente in opera nella pratica. È il

²² “La ‘prima’ macchina è stata progettata per funzionare in analogia con il braccio (e la mano), la seconda dovrebbe essere una riproduzione tecnica del cervello umano”, Günther (1963, 186).

²³ Haraway (2018).

²⁴ Sattiraju (2020). Si veda anche Raicu (2023).

paradigma del 'post'. Non un cambiamento di rotta rispetto al corso della modernità dominante, capitalistica e statale, ma una sua intensificazione.

Ciò che sosteniamo è semplice. Quasi ovvio. Ma per questo è spesso ignorato. La produzione di software richiede la produzione di hardware in nuove gigantesche fabbriche; nuove forme di schiavitù coesistono accanto a forme imprenditoriali di ogni genere. La fisica newtoniana e la termodinamica regolano la nostra vita quotidiana quando usiamo automobili, frigoriferi e lavastoviglie. Questi principi non sono stati sostituiti dalla fisica quantistica. Ma coesistono una accanto all'altro. Si tratta di investigare le forme della loro compresenza e i modi in cui si implicano a vicenda. Diciamo con una immagine: le auto elettriche che si guidano da sole, i computer quantici, e il cyborg sono forse prefigurazioni del 'futuro', ma di un futuro pieno di 'passato' presente. Un passato presente nel quale il cobalto necessario per la fabbricazione delle batterie è estratto a colpi di muscoli umani e martello in miniere sotterranee²⁵. Si tratta di lavorare seriamente con una pluralità di tempi storici. Una innovazione tecnologica non scalza necessariamente altre tecnologie impiegate in altri settori di produzione, ma si combina con esse. Un nuovo paradigma scientifico non scalza gli altri, ma coesiste con essi.

2.

Che cosa la critica materialista ha da dire sul neomaterialismo e il *nonhuman turn*²⁶? Quest'ultimo "can be understood as a continuation of earlier attempts to depict a world populated not by active subjects and passive objects but by lively and essentially interactive materials, by bodies human and nonhuman"²⁷. Questa estensione della nozione di *agency* caratterizzata da 'human and non human bodies' non ha nulla di misterioso. Ma non ha neanche nulla di ontologico, come invece i neomaterialisti ci vorrebbero lasciare credere. Nel secolo scorso il cinema ci ha abituato a lavorare con una estensione della percezione in cui lo spazio può essere zoomato, dilatato, ingrandito e rimpicciolito. Parimenti il tempo può essere accelerato, rallentato, fermato, e invertito. In una scena cinematografica, la pioggia, il vento, una sedia rotta recitano accanto agli attori e interagiscono con essi. In altre parole, hanno *agency*. Walter Benjamin indagò le implicazioni

²⁵ Significativo il documento video proposto qui <https://www.washingtonpost.com/graphics/business/batteries/congo-cobalt-mining-for-lithium-ion-battery/>

²⁶ Grusin (2015).

²⁷ Ivi, 224.

teoriche e politiche di questi mutamenti dell'esperienza, nel celebre saggio sull'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*²⁸. Ma qui le strade si dividono. Per Benjamin quell'estensione della *agency* era il risultato della 'seconda tecnica', cioè di un rapporto tra l'umano e la natura non caratterizzato solo dal dominio del primo sulla seconda, ma piuttosto da una nuova forma di dominio sul rapporto stesso. Nella forma del gioco. I neomaterialisti invece attribuiscono *agency* immediatamente alla natura e a *nonhuman bodies*, ricadendo in questo modo in una forma di materialismo metafisico che loro chiamano ontologia. Ciò che in Benjamin è mediato e riflesso, nei neomaterialisti è metafisico e dogmatico.

Cosa significa riguadagnare una prospettiva critico-materialista? Significa che la medesima interazione, tra ciò che è umano e ciò che non lo è, va indagata a partire dalle trasformazioni sociali in corso e alla luce delle possibilità di intervenire in quelle trasformazioni. Senza nostalgia per ciò che sta tramontando. Ma anche senza esaltazione per ciò che appare essere l'ultima novità. Una delle principali caratteristiche del materialismo è l'attenzione per la dimensione storica, nella quale si tratta di individuare continuità e rotture.

Cosa significa riguadagnare una prospettiva critico-materialista? Significa che la medesima interazione, tra ciò che è umano e ciò che non lo è, va indagata a partire dalle trasformazioni sociali in corso e alla luce delle possibilità di intervenire in quelle trasformazioni. Senza nostalgia per ciò che sta tramontando. Ma anche senza esaltazione per ciò che appare essere l'ultima novità. Una delle principali caratteristiche del materialismo è l'attenzione per la dimensione storica, nella quale si tratta di individuare continuità e rotture.

Per la critica dell'economia politica, l'epicentro irradiatore di queste continue riconfigurazioni è il processo produttivo. L'idea che muove le analisi seguenti è che i processi materiali di produzione, che nella modernità assumono la forma del modo di produzione capitalistico, giocano un ruolo irradiante nella definizione delle rappresentazioni teoriche. Alla luce di ciò, si ritiene che le trasformazioni del modo di produzione non diano semplicemente vita a un ricambio delle rappresentazioni teoriche, ossia del *Weltbild*. Appare più verosimile pensare che il modificarsi dei modi in cui gli uomini producono i mezzi della loro sussistenza, contribuisca a orientare i differenti *Weltbilder*, lasciandoli coesistere ed interagire. Al di là di come potrebbe apparire, la proliferazione storica di differenti paradigmi interpretativi del reale non produce come risultato una sorta di automatica

²⁸ Benjamin (2014).

sostituzione dell'ultimo modello, al precedente, secondo uno schema lineare e unidirezionale del nuovo vs. vecchio. Assumendo il punto di osservazione incentrato sulle forme produttive, nella fabbrica e nella società, può essere individuata una pluralità di modelli produttivi e teorici in relazione, non necessariamente antagonistica, tra loro.

La categoria che sembra meglio darle ragione è quella della *coesistenza*. I paradigmi teorici coesistono in quanto il loro elemento istitutivo va rintracciato nella pluralità dei processi produttivi. I differenti modelli interpretativi del reale hanno preteso, nel corso della storia, una sorta di diritto di prelazione rispetto alla verità. Ma questo modo di pensare, che assume il prevalere del più recente modello interpretativo a scapito degli altri, approda ad un atteggiamento ideologico. Questo punto va chiarito. L'affermarsi di un paradigma sugli altri non è di per sé ideologico. Sarebbe una ricaduta nel relativismo assumere la reciproca indifferenza e sostituibilità di ogni paradigma scientifico, come se quest'ultimo fosse solo una narrazione circa il mondo. Ideologica è la concezione storica in base alla quale altri paradigmi vengono declassati a residuali, arretrati, prescientifici, o addirittura a superstizioni. Il passaggio, che Koyré descrive nei termini della transizione dal mondo del pressappoco all'universo della precisione, ha richiesto secoli di lotte, resistenze e insorgenze. Quella trasformazione, che ha cambiato il rapporto tra scienza e tecnica, ha anche fatto guerra all'impreciso mondo delle tradizioni e del diritto consuetudinario, per rimpiazzarlo con un universo di leggi precise ed astratte. Rovesciando l'impero aristotelico, Gassendi portò alla scienza moderna l'ontologia del vuoto e degli atomi. Nella stessa guerra contro la tradizione aristotelica, Hobbes portò alla scienza politica moderna il paradigma degli atomi individuali, eguali e liberi di muoversi nel vuoto dello stato di natura. Queste trasformazioni richiedevano occhi nuovi. Nuove esperienze. E la presa di posizione contro non solo l'impero aristotelico, ma una guerra contro comunità, tradizioni, corporazioni, e autorità locali. Questa trasformazione non avrebbe potuto aver luogo senza l'immane violenza organizzata dello stato moderno.

Le riflessioni, che sviluppiamo in questo contributo, indagano l'incontro-scontro fra nuove tecnologie, come l'intelligenza artificiale, e vecchie forme di sfruttamento. Non solo il dominio delle macchine intelligenti, dove tutto è informazione, rischia di occultare i luoghi in cui tutto è invece dispendio di forza lavoro, di sudore e di consumo della vita dei lavoratori. Quello stesso dominio produce un nuovo occhio e modo di vedere. Si tratta di analizzare questo modo di vedere per de-assolutizzarlo e porre invece

attenzione agli spazi in cui i conflitti emergono. Per farlo bisogna partire dalla storia genetica di questo punto di vista.

3.

Si deve a Franz Borkenau un contributo fondamentale per la descrizione del rapporto tra modi sociali di trasformazione della natura e le parallele rappresentazioni. Focalizzando l'attenzione al periodo della manifattura, Borkenau mostra la comparsa di un "nuovo modo di pensare" fondato sulla "immagine del mondo matematico-meccanicistica"²⁹. Ecco qui delinearsi l'istituzione di una relazione tra modi di produzione e rappresentazioni teoriche ad essi legate. Il nesso tra queste due dimensioni non è inteso qui nel senso di un rigido rapporto tra struttura e sovrastruttura. Il nuovo modo di pensare a cui si riferisce Borkenau è meccanicistico, poiché tutto ciò che accade viene ricondotto a movimenti di corpi qualitativamente della stessa natura. Si tratta di cogliere il continuo trasferimento di movimento all'interno di una ininterrotta continuità spazio-temporale. Non basta, questo modo di pensare è indissolubilmente legato alla matematica in quanto sono i procedimenti geometrico-matematici a garantire scientificità e certezza. Grazie a ciò, gli accadimenti sono descritti all'interno di un dominio di ordine quantitativo³⁰. Occorre guardare con attenzione a questo processo di costruzione rappresentativa. Questo pieno rovesciamento gnoseologico "serve proprio a fondare le nuove categorie della scienza della natura e della società"³¹. L'interesse che riveste qui l'indagine storico-critica di Borkenau deriva dal fatto che il ruolo di questa rappresentazione viene collegato ai processi materiali di produzione per cui "il pensiero matematico-meccanicistico è legato inestricabilmente al ruolo della manifattura nel processo produttivo"³². Borkenau non descrive una rigida dipendenza tra struttura e sovrastruttura. In sintesi, la manifattura pone le basi materiali e rappresentative per ciò che da essa scaturirà: la grande industria. Infatti, nella manifattura, "l'utilizzo tecnico della scienza"³³, non ha ruolo, è "nullo"³⁴.

²⁹ Si veda *Per una sociologia della concezione meccanicistica del mondo*, in Borkenau, Grossmann, Negri (1978, 15-16).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi (16).

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

Nella manifattura non c'è bisogno di scienza naturale³⁵. A quel modo di produrre basta la novità di una divisione del lavoro, all'interno della quale il lavoro si esprime come forza qualitativamente omogenea, “come pura materia in sé”³⁶.

Occorre fare attenzione a non liquidare troppo frettolosamente la prospettiva di Borkenau. Il problema che si vuol sollevare non è di ordine cronologico. L'uso delle categorie proposte da Borkenau non vuole proporre una risposta all'“emergere” di concezioni del mondo in quanto tali, bensì studiare il loro impatto “sulla storia della cultura nella sua totalità”³⁷. Non in modo deterministico, che sarebbe ancora una metafisica³⁸. La caratteristica della scienza moderna è descrivere la natura attraverso l'individuazione di leggi che la descrivono matematicamente nella forma della universalità e della necessità. Queste leggi, osserva il materialista storico, non sono forme di pensiero eterne e ‘naturali’, bensì transitorie, storiche³⁹. Rileggere Borkenau oggi significa riflettere storicamente sul legame e sulla formazione di rappresentazioni che non si pongono come il sapere definitivo sulla natura. Perciò, le rappresentazioni devono essere spiegate a partire dalle condizioni storico-sociali degli uomini che le hanno prodotte⁴⁰. I processi di costruzione delle immagini di mondo hanno carattere storico: condizione postmoderna, rivoluzione informatica, cibernetica, algoritmi, intelligenza artificiale, non sono che rappresentazioni – tutte – determinate e quindi

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Dijksterhuis (1980, 9-10).

³⁸ Sono in tal senso molto importanti le considerazioni mosse da Alexandre Koyré nel descrivere l'immagine del mondo caratteristica della modernità, intesa come espulsione dalla sfera della ragione scientifica di elementi di ordine qualitativo, ossia “lo sradicamento dal pensiero scientifico di ogni considerazione basata su concetti di valore, quale perfezione, armonia, significato e scopo, ed infine la completa svalorizzazione dell'essere”, Koyré (1988, 11). Anche nelle ricostruzioni di Koyré, pur se da una prospettiva originale, è possibile ricavare il nesso tra trasformazione materiale e immagine di mondo, intesa, in senso storico come un superamento dei modelli precedenti. Si vedano Koyré (1981), Koyré (2000). Ad esempio, Lucien Goldmann — analizzando il momento di formazione del pensiero giansenista, la *transizione* verso l'immagine di mondo che si deposita nel giansenismo — tende a mettere in risalto, seppur in forma di ipotesi, la connessione esistente tra le trasformazioni del potere economico-politico (verso l'assolutismo), i gruppi sociali coinvolti in questa trasformazione e l'adesione di questi ultimi alla fede giansenista. Si veda Goldmann (1961, 163).

³⁹ Borkenau in Borkenau, Grossmann, Negri (1978, 44).

⁴⁰ *Ibidem.*

non definitive⁴¹. Come ricordava Cini, il processo di accumulazione delle conoscenze scientifiche non è indipendente dalle sue condizioni sociali⁴².

La storia sociale della tecnologia non è semplicemente un'accumulazione di innovazioni. La scienza e la tecnologia, in quanto forze sociali, costituiscono un campo di battaglia. Parafrasando Raniero Panzieri, si può dire che, se vi è un uso capitalistico delle macchine e della tecnologia, può esservi un uso capitalistico della scienza. Inteso in questo senso, il discorso di Borke- nau aiuta ad interpretare le trasformazioni del reale ben oltre le obiezioni che Grossmann gli muove sul piano della precisione storica⁴³. Il discorso di Borke- nau aiuta a comprendere l'esistenza di differenti rappresentazioni scientifiche delle leggi della natura e, in particolare, della materia. Senza voler descrivere, secondo formule rigide, il legame lavoro-materia-cono- scenza, ciò che appare rilevante è che una specifica rappresentazione-im- magine del mondo appare sempre come forma storicamente determinata⁴⁴. Henryk Grossmann, in polemica con Borke- nau, cercava di rispondere al tema della relazione tra dimensione pratico-materiale e dimensione delle rappresentazioni, in particolare mostrando come le trasformazioni tecno- logiche abbiano effetti di ordine sociale e si possa quindi identificare, mar- xianamente, una "social history of technology"⁴⁵, alludendo alla famosa osservazione marxiana sulla storia critica della tecnologia⁴⁶. Il contributo di Grossmann insiste proprio nel mostrare (1) il punto di partenza prati- co, e quindi sociale, che porta alla costruzione delle macchine e a partire dall'esistenza di queste ultime, (2) la definizione di una precisa immagine del mondo che appare imprescindibile dall'apporto materiale e immagina- tivo, evocato dall'esistenza delle macchine in più momenti tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna. La relazione tra rappresentazioni e dimensione pratico-materiale è certamente complessa quanto paradigma- tica. È sempre Grossmann a ricordare la visione apologetica⁴⁷ che Bacone manifesta rispetto alla tecnologia, intesa come elemento essenziale del pro- gresso storico⁴⁸. Le macchine, ad esempio, rappresentano, anche sul piano ludico, la nuova religione, come ricorda Mumford⁴⁹. Le macchine e la tec-

⁴¹ Si veda l'enfasi posta su titolazioni come le seguenti: Domingos (2016), Battat (2019).

⁴² Cini et al. (1977, 11).

⁴³ Si veda Grossmann, Negri (1978).

⁴⁴ Uno spunto di grande interesse in questo senso può essere colto in Hessen (2017).

⁴⁵ Grossman, *Descartes and the Social Origins of the Mechanistic Concept of the World* in B. Hessen (2009, 191).

⁴⁶ Marx, Engels (2011, 406n-407n).

⁴⁷ Hessen (2009, 197).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Mumford (1947, 45).

nologia divengono una presenza nel tempo libero, ma servono al governo del tempo grazie agli orologi. Una pluralità di orologi andava anche sincronizzata in modo da organizzare razionalmente la circolazione delle merci. Nascono nuove rappresentazioni e, quindi, nuovi oggetti e strumenti⁵⁰. Una variegata stratificazione sociale⁵¹ è coinvolta in questi processi i quali sono possibili solo a partire da “una data situazione sociale”⁵².

Quindi, da un lato, bisogni materiali producono problemi pratici (vedi le armi da fuoco o le miniere evocate da Grossmann) che sono storicamente risolti, almeno dal Medioevo in avanti, attraverso soluzioni tecnologiche e scientifiche. Dall'altro, contro Grossmann, innovazioni scientifiche e tecnologiche possono sorgere da esperimenti lasciati cadere, magari osteggiati e poi raccolti solo decenni più tardi. Oppure da una battaglia tra paradigmi scientifici rivali corrispondenti a rivali *Weltbilder*. Come già detto, nel XVII secolo l'italiano Galileo, il francese Gassendi, e l'inglese Hobbes erano tutti in guerra contro la visione aristotelica del mondo. La stessa guerra era combattuta nello scontro tra sistemi legali ed economici incompatibili fra loro. L'estensione dei principi della meccanica alla biologia, operata da Descartes, va letta assieme all'estensione della meccanica allo Stato in Hobbes. Alcuni di questi paradigmi si sono affermati in una guerra con altri.

4.

“Anche nel XVII secolo, come in ogni altra epoca, esiste un rapporto tra tecnica industriale e scienza”⁵³. Nel XVII secolo la tecnica manifatturiera del tempo si trova nella condizione (per incapacità e mancanza di bisogno)

⁵⁰ Come ricorda Frey una posizione analoga è quella che emerge dalla riflessione di Schumpeter e Malthus. “Joseph Schumpeter believed that for a given technology to be adopted, some kind of need must exist. This was also the view of Thomas Malthus”. Proseguendo Frey ricorda che “A number of examples of technological developments since the Industrial Revolution that conform to this view spring to mind, including the Manhattan Project, set up by the U.S. government to develop an atomic bomb before Nazi Germany could do so; the steam engine developed by Thomas Savery to pump water out of British coal mines; and the interchangeable parts pioneered by Eli Whitney to ‘substitute correct and effective operations of machinery for the skill of the artist which is acquired only by long practice and experience; a species of skill which is not possessed in this country to any considerable extent’” (Frey 2019, 73-74).

⁵¹ Hessen (2009, 211).

⁵² Ivi (220).

⁵³ Borkenau (1984, 11).

di “allargare l’ambito della conoscenza naturale”⁵⁴ in un momento in cui la scienza naturale “non era al servizio della produzione industriale”⁵⁵. In una cornice concettuale di fatto simile, almeno dai tempi di Galilei e fino a quelli di Newton, si assiste in primo luogo all’affrancamento dal tema delle qualità secondarie a favore di uno schema interpretativo matematico-meccanicistico. Questa è la sua peculiarità⁵⁶. È legittima l’affermazione di Borkenau secondo cui “*la meccanica, cioè scienza del periodo della manifattura è l’elaborazione scientifica del processo produttivo manifatturiero*”⁵⁷, ossia dà luogo alla generalizzazione scientifica delle esperienze tecnico-pratiche, secondo l’insegnamento galileiano⁵⁸. L’attenzione galileiana alle sole qualità primarie e il *Weltbild* meccanicistico, che si può ricavare da Descartes, vanno pensati in rapporto alle pratiche di vita materiale degli esseri umani. Il lavoro, come il mondo della natura, quindi, è rappresentato nella forma di “*reine Arbeitsquantität*”⁵⁹, “pura quantità lavorativa”⁶⁰, uniforme. Il lavoro umano viene spogliato di qualità. Viene dequalificato nel senso che le sue qualità vengono appropriate, durante una stagione di lotte che giunge fino al luddismo, dalla moderna tecnologia e incorporate come lavoro morto nella macchina. In queste lotte, la manifattura, iniziata nel Cinquecento⁶¹, ha prodotto “lavoro astratto e materia astratta”⁶² che la scienza moderna ha concettualizzato e matematizzato. Su queste basi Newton poté elaborare nuovi concetti di spazio e tempo.

Una nuova concezione del tempo si stava imponendo anche nella vita lavorativa quotidiana. Nel XVI secolo nacque l’esigenza di rendere precisi gli orologi, per cui fu aggiunta la lancetta dei minuti. Nel XIX secolo, con l’espansione della rete ferroviaria, nacque l’esigenza di sincronizzare i vari orologi locali; la radio giocò un ruolo fondamentale in questa sincronizzazione⁶³. Non si tratta di un progresso tecnologico neutro. La sincronizzazione si scontrava – e si

⁵⁴ Ivi (13).

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi (14).

⁵⁷ Ivi (54).

⁵⁸ Borkenau (1980, 6-7) e (1984, 16).

⁵⁹ Borkenau (1980, 7).

⁶⁰ Borkenau (1984, 17).

⁶¹ “Die Manufaktur entwickelt sich schrittweise seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts”, Borkenau (1980, 13). Ricorda Borkenau che “la manifattura si sviluppa gradualmente dall’inizio del Cinquecento”, Borkenau (1984, 23).

⁶² Ivi, 22.

⁶³ La definizione di un World Standard Time nel 1884 fu il risultato di un accordo tra Stati. Basta guardare gli Stati o interi continenti, come l’Africa, che furono esclusi dalla International Meridian Conference che si svolse a Washington D.C. per avere un’idea delle dinamiche di potere alla base di questa temporalizzazione.

scontra – con altre temporalità. Già nel XIV secolo, in Francia, la tensione tra il tempo biblico e rituale e il nuovo tempo del lavoro e dei mercati fu marcata da veri e propri scontri. Quando le campane cominciarono a essere utilizzate non più solo per scandire il tempo dei rituali religiosi, ma per comandare quando i lavoratori dovevano iniziare e terminare il lavoro, mangiare, bere e dormire, le “rivolte operaie cercarono di mettere a tacere la *Werkglocke*”⁶⁴. Il nascente potere statale svolse una funzione cruciale nella sincronizzazione del tempo quando, già nel 1370, Carlo V “ordinò che tutte le campane di Parigi fossero regolate dall’orologio del Palais-Royal, che suonava le ore e i quarti d’ora. Il nuovo tempo divenne così il tempo dello Stato”⁶⁵. Questa nuova nozione di tempo doveva anche essere interiorizzata dagli individui attraverso istituzioni e luoghi di lavoro. È la storia raccontata da E.P. Thompson: “The first generation of factory workers were taught by their masters the importance of time; the second generation formed their short-time committees in the ten-hour movement; the third generation struck for overtime or time-and-a-half. They had accepted the categories of their employers and learned to fight back within them. They had learned their lesson, that time is money, only too well”⁶⁶. Se la circolazione delle merci aveva richiesto la sincronizzazione degli orologi lungo le linee ferroviarie, la produzione di merci richiese la sincronizzazione dei gesti dei lavoratori di fabbrica. Questi processi di sincronizzazione sono sempre violenti. Lo slogan di UPS suona: “Synchronizing the world of commerce”. Questa sincronizzazione non riguarda solo il tessuto di infrastrutture su cui scorrono le merci caricate sui furgoni marroni di UPS, ma anche e soprattutto i gesti e la vita dei lavoratori. Gli scioperi dei lavoratori UPS, dal 1997 al 2022, sono battaglie contro la sincronizzazione imposta sul tempo di vita di lavoratori costretti a lavorare nel caldo infernale dell’estate, a urinare in bottiglie di plastica e defecare in sacchetti dell’immondizia. La sincronizzazione degli orologi non è questione di tecnica di misurazione del tempo. È strumento di dominio sociale. E questo dominio va indagato non come mero dominio sulla natura. Va indagato nei termini di un rapporto di causazione reciproca. “Non dal conflitto dell’uomo con la natura, ma dal conflitto dell’uomo con la nuova società nascente è scaturita la generalizzazione della visione meccanicistica del mondo. In ultima analisi, certo, i due processi sono effettivamente legati da un *rapporto di causazione reciproca*”⁶⁷. Quando il lavoro è organizzato

⁶⁴ Le Goff (1983, 30).

⁶⁵ Ivi (36).

⁶⁶ Thompson (1993, 33).

⁶⁷ Borkeu (1984, 23).

in modo che solo le sue proprietà quantitative contino, è facile vedere un parallelo con la concezione galileiana della realtà basata su un concetto di “materia universale”⁶⁸, frutto della generalizzazione che supera la concezione tecnica di tipo artigianale⁶⁹. Il rapporto tra mondo e suo *Weltbild* si articola su più piani. Per Borkenau “[L]a scomposizione artigianale del lavoro è il presupposto della meccanica galileiana. Quest’ultima è però a sua volta il presupposto della concezione meccanicistica del mondo, la quale non è altro che lo sforzo d’intendere, nel senso sopra definito, tutti i processi naturali come processi meccanici”⁷⁰. L’introduzione di una nuova tecnica, che viene incorporata nella produzione capitalistica, produce nuova scienza, tecnologia, e mediazione tra l’umano e la materia.

È nel processo produttivo manifatturiero che l’uomo diviene per la prima volta mero supporto del lavoro direttamente nel suo rapporto con la natura, che viene così meccanizzato. In tal modo, però, finisce egli stesso per essere meccanizzato, quale membro di una società i cui processi, non più coscientemente diretti nel modo tradizionale, si svolgono sopra la sua testa⁷¹. Il dominio sulla natura è espressione del dominio sulla società, e perciò è pura illusione pensare a un suo rovesciamento meccanico nella formula del dominio della natura, trasformando il genitivo oggettivo in soggettivo: il recupero del mito di Madre Natura. Al centro c’è e resta l’umano, la sua appropriazione in funzioni parziali da parte della macchina capitalistica.

5.

Con l’avvento della grande industria, prende forma una differente rappresentazione della natura e della materia. Il sapere razionale, la scienza, le tecniche nel perimetro ineludibile della grande industria realizzano una forma tecnologica dinamica in grado di espandere la potenza produttiva umana secondo i dettami della legge del valore. È la “seconda grande avanzata della scienza naturale nella prima metà del XIX secolo”⁷². Grazie alle invenzioni nascono una nuova composizione organica dell’uomo e una nuova composizione organica del capitale per via tecnologico-scientifica⁷³.

⁶⁸ Ivi (20).

⁶⁹ Ivi (19).

⁷⁰ Ivi (20).

⁷¹ Ivi (23).

⁷² Ivi (11).

⁷³ Ivi (50).

In questo orizzonte i processi produttivi sono irreversibilmente orientati al consumo di energie per l'accumulazione di valore. Materie prime e forza lavoro, in quanto rappresentabili come quantità, sono manipolate sul piano produttivo secondo quantità. La loro rappresentazione quantitativa non è più di ordine materiale, ma di ordine energetico. L'energia è vista in senso entropico. Entra in gioco il secondo principio della termodinamica. Al modo di produzione capitalistico, alla grande fabbrica, si può certamente affiancare l'immagine termodinamica del mondo. Il mondo fabbrica rappresenta una porzione significativa della società che può agevolmente essere descritta nei termini dell'uso, del consumo e della trasformazione entropica di una serie di energie. Una gamma di forze concorre a generare i processi di fabbrica attraverso una catena di consumo delle energie: la forza del vapore, la forza-lavoro, ogni energia che possa essere dominata, ogni forza della natura che possa essere governata. Ciò che si delinea è un potenziale uso capitalistico di ogni forza naturale. Facile per Marx affermare che "l'impiego degli *agenti naturali* — in una certa misura il loro incorporamento nel capitale — coincide con lo sviluppo della scienza come fattore autonomo del processo produttivo"⁷⁴. L'uso capitalistico delle forze naturali definisce (o ridefinisce) i contorni del sapere scientifico: esso si applica al processo produttivo e la scienza diventa un suo elemento. Si tratta di una rottura rispetto al passato al punto che, afferma Marx, "la scienza ottiene il riconoscimento di essere un mezzo per produrre ricchezza, un mezzo di arricchimento"⁷⁵. Ecco di nuovo il legame tra processi economico-sociali e scienza. I primi spingono la seconda a trovare *per la prima volta* risposte ai *problemi pratici* emersi nella trasformazione della natura per via industriale⁷⁶.

Marx individua uno dei tratti distintivi della grande industria nel legame che essa istituisce con la scienza. La scienza è rappresentata, ad esempio, nella persona del "gran genio del Watt"⁷⁷. Marx si riferisce al fatto che Watt, già "nella specificazione del brevetto" del 1784 per la macchina a vapore, riporta una descrizione in cui, oltre a illustrare alcune applicazioni particolari della propria macchina, la descrive come "*agente generale della grande industria*"⁷⁸. Non tanto la materia, intesa come elemento inerte, diventa l'elemento tecnologico prevalente della grande industria, bensì, secondo Marx, una energia, in particolare quella del vapore. Quest'ultimo è l'energia paradigmatica che permette, rispetto al passato, di 'liberare' la

⁷⁴ Marx (1980, 168-170).

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Marx, Engels (2011, 412).

⁷⁸ *Ibidem*.

grande industria da vincoli energetici con il territorio, o, per essere più precisi, di istituire una significativa indipendenza dai legami con il mondo della natura che caratterizzava il modo di produzione manifatturiero⁷⁹. Le invenzioni, scrive Marx, furono realizzabili dagli inventori grazie alla presenza di forza lavoro “quantum di lavoratori meccanici abili” fornito dal periodo della manifattura⁸⁰. “Dunque, qui nella *manifattura* vediamo il fondamento tecnico immediato della *grande industria*. La manifattura ha prodotto quel macchinario attraverso cui la grande industria ha eliminato la conduzione di tipo artigianale e manifatturiero nelle prime sfere di produzione delle quali si è impadronita”⁸¹. Marx offre una ricostruzione storica e concettuale dei legami tra invenzioni e condizioni sociali della sua realizzazione e sviluppo: da una base fondamentale inizialmente inadeguata si giunge fino alla razionalizzazione del sistema di macchine, dove le capacità e il virtuosissimo del lavoratore vengono reificati nei sistemi artificiali di fabbrica⁸². La grande industria, dal punto di vista tecnologico, è la messa al lavoro di eterogenee quanto generiche forme di energia che, ingabbiate dal processo di valorizzazione, realizzano enormi quantità di merci. Va aggiunto che, il modello energetico, per nominarlo in sintesi, si pone quindi non tanto come superamento storico-concettuale di modelli storicamente precedenti. Tra manifattura e grande industria esistono elementi di interconnessione profondi.

Qui emerge di nuovo il punto della prospettiva che proponiamo. Sapere dell'economia politica e sapere della fisica non devono apparire come due paradigmi alternativi o in competizione⁸³. La fabbrica certamente necessita di energia, ma anche di organizzazione, di pianificazione e di razionalità, tutti elementi iscritti nella ragione d'essere dell'impresa capitalistica quale luogo di autovalorizzazione del valore⁸⁴. Immagine termodinamica e legge del valore interagiscono. Analogamente, sul piano teorico-politico, la termodinamica serve alla critica dell'economia politica, ma non la sostituisce. Nel sistema chiuso della grande fabbrica (o delle grandi fabbriche) una

⁷⁹ Non si tratta di una indipendenza assoluta, come oggi appare ben chiaro se si pensa al sistema di approvvigionamento delle fonti energetiche per le grandi industrie.

⁸⁰ Marx, Engels (2011, 417).

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ In Marx i temi della termodinamica sembrano attraversare in forma ubiqua larga parte della sua critica dell'economia politica. Anche Engels tratta il tema dell'entropia dimostrando di conoscerne il significato, si veda la ricostruzione di queste posizioni in Bellamy Foster, Burkett (2008, 25).

⁸⁴ Nella grande fabbrica – grazie alla sua peculiare organizzazione tecnologica, a partire dal concetto cameralistico di Tecnologie che Marx conosce e utilizza – vi è l'esigenza della produttività, della valorizzazione, dell'uso delle macchine che portano alla sincronizzazione complessiva degli attori in campo.

visione termodinamica dei processi produttivi indica un travaso di energie dalla serie di ‘corpi’ (umani, combustibili, ecc...) alle merci. Le merci, osservate dal punto di vista termodinamico, appaiono come il portato entropico del processo. Il capitale è la destinazione entropica del pluslavoro, che resta attaccato alla corporeità vivente dei lavoratori. La loro energia non è solo quella della forza-lavoro funzionale alla produzione, ma anche e soprattutto quella dell’opposizione al processo sociale di produzione di merci. Merito di Marx è aver posto questa differenza *qualitativa* tra tipi di energia.

Questo punto va approfondito. Dal punto di vista del paradigma entropico, “labor, not atoms, is the material through which the material world is made”⁸⁵. Ma questo lavoro è ancora astratto: dispendio di energia psico-fisica dei lavoratori. In questo senso anche esso, come l’energia, ci porta al primato della forma-energia e non del suo significato metaforico. L’energia è la causa efficiente del fenomeno, l’agente generale della grande industria. Il modello energetico della termodinamica aiuta a comprendere l’uso marxiano della formula della forza-lavoro nel senso di una “energeticist notion”⁸⁶, ma non fa capire la portata politica qui implicata. Se il paradigma energetico emerge come immagine (*Weltbild*) che guida sul piano materiale il processo produttivo, ad esso va tuttavia aggiunta la centralità del discorso della valorizzazione, causa finale del processo produttivo, ragione ultima che combina lavoratori, materie prime, capitali ed energia.

Al centro del paradigma entropico vi è il concetto di *convertibilità*. Nel processo produttivo una grandezza deve trasformarne un’altra: la convertibilità diviene uno dei concetti chiave della nuova metafisica termodinamica⁸⁷. Calore, movimento, energia, senza distinzioni ontologiche tra umani, animali e macchine⁸⁸, sono messi all’opera nella grande fabbrica, costituendo un “energetic egalitarianism”⁸⁹. È qui, in questi processi materiali, che emerge la mortifera eguaglianza tra macchina e lavoro umano. Ed è qui che i lavoratori si fondono mostruosamente con la macchina dell’industria descritta da Marx nella IV sezione del *Libro I* de *Il Capitale*. È qui, ancora, che la macchina non è solo il vampiro che succhia solo il sangue dei lavoratori, ma è l’ibrido che ruba conoscenza e saperi per oggettivarli in processi tecnologici da contrapporre ai lavoratori. L’ideologia opera, producendo l’immagine rovesciata e edulcorata di questi fenomeni: il lavoratore al quale è attaccata la forza-lavoro alla base dell’eguaglianza energetica viene rimosso, e come in

⁸⁵ Wendling (2009, 68).

⁸⁶ Ivi (81).

⁸⁷ Ivi (75).

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi (78).

un sogno le barriere fra l'umano, l'animale e la macchina svaporano. Queste barriere sono state distrutte non da una qualche teoria, ma da processi produttivi nei quali l'energia circola fluida e rende tutto interscambiabile. È la celebrazione del divenire. Le forze non iniziano e finiscono, ma si convertono. Questa universale convertibilità rende una pluralità eterogenea di elementi tutti egualmente funzionali alla produzione. L'immagine energetica emersa dalla macchina a vapore 'imponesse' di pensare il lavoratore come un fornitore di energia⁹⁰. L'umano poteva essere pensato in termini di energia. Nel lessico di Marx, il termine forza-lavoro (*Arbeitskraft*) prende il sopravvento nel *Capitale* e sostituisce altri termini come capacità di lavoro, *Arbeitsvermögen* e *Arbeitsfähigkeit* precedentemente impiegati nelle *Teorie sul Plusvalore* e nei *Grundrisse*. È probabile che Marx ed Engels siano stati implicitamente influenzati dalle teorizzazioni che la fisica di quegli anni è venuta elaborando⁹¹. Il lavoratore è reificato, cosa tra le cose. O energia tra energie. Ciò che conta è solo l'energia⁹². I postmodernisti non hanno inventato nulla. Hanno solo contribuito a rendere la nuova immagine del mondo confortevole. Per nascondere la degradazione dell'umano a puro erogatore di energia, hanno elevato animali e macchine al rango di ciò che essi chiamano post-umano.

Si tratta di processi iniziati nel secolo diciottesimo, quando il lavoro veniva inteso come "mere conversion of energy"⁹³ e l'energia era assunta come immagine generale⁹⁴, "the guiding metaphor of the age"⁹⁵, in grado di spiegare dinamiche politiche, sociali, umane e cosmologiche. Nuovi paradigmi dovevano emergere. Il tempo non era più il tempo assoluto newtoniano che, matematicamente, può anche essere di segno negativo. Con la termodinamica la freccia del tempo è stabilita 'una volta per tutte'. Il tempo ha una direzione e sussiste fino a quando vi è energia disponibile per eseguire un lavoro, cioè fino a uno stato ordinato di equilibrio in cui non si verifica più niente. La morte termica, o entropica. Se la metafisica meccanicista di Hobbes assumeva gli individui come atomi fungibili, la metafisica termodinamica, incentrata sulla erogazione e dispersione di energia, non fa differenza tra macchina, animali e umani.

⁹⁰ Ivi (61).

⁹¹ Una sintesi di questo dibattito è ricostruita da Foster e Burkett a partire da una prospettiva ecologista. Cfr. Bellamy Foster, Burkett (2008, 3-37).

⁹² Rabinbach (1992, 72).

⁹³ Wendling (2009, 61).

⁹⁴ Kuhn (1977, 66).

⁹⁵ Wendling (2009, 75).

Marx introduce una differenza. Spezza l'incantesimo metafisico a partire dal 'fatto' della lotta di classe. Usiamo il termine 'fatto' nel senso tecnico che Kant diede al 'fatto della ragione'. La differenza tra le api e un architetto è che solo quest'ultimo è capace di autoriflessività su come e cosa fa e perché lo fa. E per questo solo gli umani insorgono. Non semplicemente come reazione a un maltrattamento. Questa reazione può facilmente essere estesa e generalizzata. I lavoratori insorgono per modificare i rapporti sociali, per un diverso, più giusto, ordine sociale. Le lotte sociali disordinano un ordine esistente per creare un nuovo ordine sociale e politico. La forza-lavoro non è solo merce, capacità di lavorare o forza-lavoro, è forza-invenzione e capacità di creare nuove relazioni sociali in un campo di forze, ricco di tensioni e conflitti.

6.

Il 'riallineamento' della base tecnologica della produzione alle esigenze produttive richiede una nuova rappresentazione scientifica, non più incentrata su una 'meccanica della materia', bensì su una 'dinamica dell'energia'. Questo legame tra base materiale e rappresentazione è destinato a configurarsi inoltre in periodi più prossimi, anche alla luce del fatto che, come spiega Borkenau "lo sviluppo più recente della fisica ha posto in dubbio le categorie di fondo della moderna scienza della natura, dimostrandone in tal modo la relatività storica"⁹⁶. Con tutta probabilità i riferimenti possono essere qui individuati nella *meccanica ondulatoria* di Schrödinger (1926) e nella *meccanica delle matrici* di Heisenberg (1925)⁹⁷. Quindi, "bisogna interrogarsi sui condizionamenti storici specifici che hanno condotto alla nascita di queste specifiche forme di pensiero"⁹⁸.

Alla luce di questa affermazione, le trasformazioni della grande industria occidentale degli anni Sessanta del secolo scorso rappresentano un altro snodo di questo processo. Si hanno qui, in un rapporto dialettico con il passato, superamenti e integrazioni della grande industria, della composizione organica del capitale e della composizione organica dell'umano. In questo passaggio, noto in Italia come neocapitalismo, la richiesta di accelerazione produttiva reclamata dalla società in via di massificazione, aspira a nuovi modelli. L'automazione di fabbrica necessita di una immagine in

⁹⁶ Borkenau in Borkenau, Grossmann, Negri (1978, 44).

⁹⁷ Rovelli (2020).

⁹⁸ Borkenau in Borkenau, Grossmann, Negri (1978, 44).

grado di rappresentarla e di soddisfarne i bisogni. Alla grande industria in via di automazione serve un nuovo agente generale, serve un nuovo Watt. Alquati, all'interno dell'imprescindibile esperienza dei *Quaderni rossi*, sintetizza per primo l'espressione di *informazione* valorizzante⁹⁹, evocando direttamente il tema della cibernetica¹⁰⁰ come elemento tecnologico informazionale volto al controllo operato della razionalità che guida il processo. Ormai lo sappiamo: la tecnologia non è neutrale. Lo abbiamo appreso da Panzieri. Da Cini abbiamo imparato che nemmeno la scienza lo è. Difficile sottostimare il ruolo del modello cibernetico nei processi produttivi, inteso qui come immagine teorica e, al tempo stesso, tecnologia che dà forma ai processi produttivi tardo novecenteschi. Ecco che forse il nuovo 'gran genio' sarebbe individuato da Marx in Wiener la figura più nota del paradigma cibernetico, oppure in qualche altro padre della cibernetica come Von Foerster. La visione cibernetica si spinge, ad esempio con Ceccato, fino a ipotizzare di poter rappresentare assieme, per analogia funzionale, le macchine cibernetiche e la mente. I sistemi artificiali, capaci di sintetizzare operazioni, vengono quindi visti in analogia alla mente, "come il soggetto di un particolare tipo di operazioni"¹⁰¹. Tutto è energia e questa fluisce dalla macchina all'umano e viceversa.

Poiché la macchina è tecnologia e innovazione, informazione e scienza hanno preso il sopravvento sulla 'vecchia' produzione materiale. È così che l'Occidente capitalistico celebra le proprie orge. Negli anni Sessanta del Novecento, la fabbrica raggiunge forme fisiche e ideologiche tali da rendersi, in particolare in occidente, indistinguibile dalla società¹⁰². In quel momento si assiste ad un'ulteriore ridefinizione del modello di riferimento. Il tema dell'informazione, così come pensato nel momento dell'automazione meccanica, esce dalla fabbrica e si dispiega in reti di comunicazioni per il *just in time* e processi di integrazione della produzione in reti/catene di richiesta-produzione-consumo. In questa sorta di 'sussunzione totale' della società al capitale pare non esserci più nulla di esterno. La conflittualità, almeno nell'analisi, scompare dalla produzione.

Il ruolo centrale viene preso dalla comunicazione e quindi dalla connessione tra le parti del processo. Analogamente alla rappresentazione offerta dalla fisica quantistica, "la teoria non descrive come le cose 'sono': descrive come le cose 'accadono' e come 'influiscono l'una sull'altra'. Non descri-

⁹⁹ Pasquinelli (2011).

¹⁰⁰ AA. VV. (1962, 98).

¹⁰¹ Ceccato (2017, 28).

¹⁰² Tronti (2006).

ve dov'è una particella, ma dove la particella “si fa vedere dalle altre”¹⁰³. Seguendo la successione di paradigmi: il mondo delle cose esistenti, inizialmente ridotto a energia e divenire, è stato poi ridotto a mondo delle interazioni possibili. “La realtà è ridotta a interazione. La realtà è ridotta a relazione”¹⁰⁴. Secondo i fisici l'intero universo è quindi un “universo informato” per esprimere la sostanziale interconnessione quantistica inseparabile di tutto l'universo, che sarebbe una rete cosmica di relazioni”¹⁰⁵. Numerose altre rappresentazioni si affiancano a questa¹⁰⁶.

Tutto è informazione. Ossia ‘bit’¹⁰⁷. Ma i bit non si muovono senza una struttura, una rete materiale che li metta in relazione. La rappresentazione della realtà come informazione implica che essa venga concepita come rete. Questa rappresentazione, a sua volta, struttura una visione particolare della realtà, una ‘logica’ sovrapponibile alle esigenze produttive del XXI secolo¹⁰⁸. Ammesso che il XXI secolo sia l'epoca delle connessioni e delle reti¹⁰⁹, e queste siano “la materia prima” delle nuove organizzazioni¹¹⁰, la nostra prospettiva tende a osservare le tensioni fra strati temporali diversi: i bit che fluiscono veloci nella rete e la lenta estrazione di materie prime trasformate secondo i principi della termodinamica e dello sfruttamento. Se Descartes vedeva il mondo come una macchina perché lo vedeva con gli occhi della manifattura, l'odierno *Weltbild* in cui tutto è relazione, informazione, e materia in movimento è l'immagine del mondo di internet in cui miliardi di pacchetti di informazioni si muovono rapidissimi, si scompongono e ricompongono quasi magicamente nel web. La realtà sembra avere *agency*. Anzi, sembra avere una mente propria distinta da quella umana. Ecco l'origine del *Weltbild* della società dell'informazione¹¹¹. Non ha torto Castells quando dichiara che la logica della rete è divenuta la nuova morfologia della società¹¹². In alcuni casi ha addirittura dato forma alla nuova ontologia del sociale e del reale. La fisica quantistica può essere intesa in termini epistemologici, come una descrizione del modo in cui otteniamo informazioni sul mondo, ma senza fornire necessariamente una descrizione definitiva della realtà. Oppure può essere intesa come una

¹⁰³ Rovelli (2014, 118).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Tagliagambe (2020, 60).

¹⁰⁶ Basti ricordare il paradigma dell'infosfera, si veda Floridi (2017).

¹⁰⁷ Zurek (1990, 5).

¹⁰⁸ Castells (2012, 500).

¹⁰⁹ Van Dijk (2006, 2).

¹¹⁰ Castells (2002, 195).

¹¹¹ Fuchs (2008).

¹¹² Castells (2012, 500).

ontologia, cosicché essa rivelerebbe la natura fondamentale del mondo subatomico. Il primo approccio contiene ancora uno spunto di riflessività, mentre il secondo è incline a produrre nuove metafisiche *Weltbilder*.

Il XXI secolo è l'età delle reti¹¹³, dell'Industria 4.0, del dislocamento della memoria umana in giganteschi depositi di dati, delle forme di ibridazione¹¹⁴, della mobilità elettrica, dei tentativi di produrre una naturalizzazione della tecnologia umanizzandola¹¹⁵. È quanto è avvenuto con l'introduzione dei calcolatori elettronici. Questi si sviluppano, fino a diventare un'estensione del cervello umano e a mediare una porzione crescente del rapporto dell'umano con il reale. Si modifica l'occhio che guarda il reale. Da questa modificazione della sfera dell'esperienza sorgono nuovi paradigmi scientifici e un nuovo *Weltbild* in cui il reale diventa informazione, linguaggio, connessione. L'introduzione della nuova tecnica nella produzione capitalistica è cruciale per due ragioni: (1) perché la produzione capitalistica la fa diventare di massa; (2) perché l'innovazione produce nuove tensioni. Non bisogna dimenticare che all'introduzione di una innovazione tecnica non capita come accidente di rimpiazzare lavoro umano. Essa viene incorporata nella produzione per sostituire lavoro umano riottoso con servili e obbedienti macchine. Il *Weltbild*, che sorge dal cambiamento dell'esperienza, porta traccia, per quanto ipermediata, della natura di classe dell'innovazione tecnica. Al suo sorgere, questa è finalizzata ad abbattere la resistenza dei lavoratori, sostituendoli con le docili macchine. Al suo apice, il *Weltbild* della automazione e delle macchine leggere e pulite, tace e occulta l'enorme massa di lavoro sporco e pesante necessario alla produzione globale e al funzionamento delle macchine pulite. Ecco l'ideologia.

Rispetto alle rappresentazioni prevalenti sull'ormai prossima società totalmente automatizzata, la prospettiva qui proposta vuole rispondere a queste forme di universalizzazione di processi storico-materiali con una loro rimessa in discussione lungo l'asse delle loro determinazioni spazio-temporali. Lungo questo crinale, non solo si scopre come tali forme rappresentino solo una porzione della realtà, ma anche che la loro enfaticizzazione nasconde forme di sfruttamento relegandole al passato¹¹⁶. Il futuro è invece il dominio della intelligenza artificiale¹¹⁷. Tuttavia, non va dimenticato che la premessa a questa 'rivoluzione' capitalistica, affonda le

¹¹³ Van Dijk (2006, 2).

¹¹⁴ Smith (2020, 110).

¹¹⁵ Centrale qui è il concetto di embodiment. Si vedano Dietrich et al. (2021), Nimerico (2021) e Shapiro, Spaulding (2021).

¹¹⁶ Jones (2021).

¹¹⁷ Munn (2022).

sue radici e il suo significato nel consumo di energie e di corpi umani che avviene, anche ora, in qualche zona del pianeta priva dei confort digitali a cui sono assuefatti i centri nevralgici del capitalismo globale. Accettando queste rappresentazioni del reale, non può non derivarne l'assunzione della diagnosi che gli elementi di continuità rispetto al passato si sono esauriti o sono diventati irrilevanti.

Lo sguardo della critica dell'economia politica permette di cogliere come negli spazi e nei tempi della produzione globale, differenti paradigmi interpretativi coabitano, al pari della coabitazione che, su scala planetaria, mette in relazione necessaria i luoghi della produzione. Da questo punto di osservazione la società di oggi è rappresentabile con le fattezze della cosiddetta intelligenza artificiale (AI), da alcuni considerata la nostra *final invention*¹¹⁸. L'AI rappresenta, sul piano della composizione organica, una forma di capitale fisso. Essa esprime il tentativo di produrre sul piano tecnologico lo strumento più accurato della organizzazione razionale dei processi produttivi. Essa, tuttavia, rende solo apparentemente obsoleti, almeno sul piano della rappresentazione, i paradigmi precedenti. Essi in realtà si integrano con il paradigma AI. Ciò che si può osservare è la coesistenza tra differenti forme di materialità. È questa integrazione che rende possibile l'estrema razionalizzazione/integrazione/sincronizzazione dei processi. L'intero processo di automazione e di informatizzazione, non solo presenta limiti evidenti, ma si inserisce in perfetta continuità con l'introduzione del sistema delle macchine. Lo sfruttamento è, per così dire, multiparadigma: nelle miniere di cobalto, nelle fabbriche di assemblaggio o nei *microworks*¹¹⁹ di valutazione dei contenuti online. La critica dell'economia politica mostra ciò che altre prospettive non possono vedere in quanto il focus della loro azione non sono le pratiche di sfruttamento e i conflitti che derivano dalla legge del valore. Se la rivoluzione digitale ci porta nella infosfera, dove tutto è bit e informazione, resta da chiedersi qual è il rapporto tra le libertà della infosfera e la coazione al lavoro materiale di chi è soggetto a forme di sfruttamento meglio comprensibili all'interno di paradigmi scientifici meccanici e termodinamici. La produzione automatizzata presuppone il lavoro a braccia e sudore.

Il postmoderno, come molti altri termini che ne condividono il prefisso, è una forma di ipermodernità dove la produzione materiale svanisce per lasciare il posto a comunicazione e linguaggio. Cioè alla sineddoche dell'ultimo paradigma affermatosi in ordine cronologico ed elevato a

¹¹⁸ Barrat (2013).

¹¹⁹ Jones (2021, 13-14).

Weltbild. Se il paradigma scientifico da Cartesio a Kant ancora perseguiva un piano di universale oggettività, il nuovo paradigma scientifico è a casa propria nelle realtà virtuali che il soggetto si crea e nelle teorie (anche co-spirative) che produce. I fatti non esistono. La realtà è linguaggio. Tutto è narrazione, informazione e interpretazione. Così esulta la volontà libera infinita. Tutto è divenire. Tutto scorre veloce sulla sottile lastra di ghiaccio del presente. I cambiamenti avvengono per sostituzioni di paradigmi. I ‘turbocambiamenti’ avvengono grazie a innovazioni tecnologiche. È l’epoca dell’accelerazionismo, che è l’unico, esausto, sbocco pensabile quando si corre a tutta velocità lungo binari già tracciati e il treno può solo essere rallentato o accelerato. A questa immagine si deve aggiungere una postilla. Il treno non marcia nemmeno più verso il futuro perché è il presente ad essere intensificato. Un presente senza storia, senza passato e senza futuro. Il *Weltbild* della nuova gentry accademica compensa questa assolutizzazione del presente per mezzo di un linguaggio ricco di innovazioni, originalità, neologismi. Un linguaggio che crea realtà per non cambiare la realtà dei rapporti di proprietà. La difesa dell’ambiente dalla distruzione capitalista non può aver luogo introducendo una nuova morale, una nuova ontologia, o una qualche cosmologia. La ‘natura’ è impigliata in rapporti giuridici di proprietà in base ai quali un oggetto di proprietà può essere usato e abusato a piacere (*ius utendi et abutendi*). Il problema non è la concezione cartesiana e meccanicistica del mondo, ma i rapporti di proprietà e di produzione che la resero possibile e dominante. E questi rapporti costituiscono ancora lo strato fondamentale della società capitalista.

In chiusura, è utile ritornare a Borkenau. Al modo in cui leggeva il diciassettesimo secolo per raffinare la diagnosi del proprio presente e abbozzare una qualche prognosi. Il libro si conclude come era iniziato. Vengono denunciati “l’acuto senso di impotenza dell’uomo”¹²⁰, l’assurdità della vita, la concorrenza e l’atomizzazione sociale. Ma ora è Pascal ad avere l’ultima parola. Con Pascal, Borkenau espone la tensione tra la visione meccanica del mondo, che produce atomizzazione, solitudine, ansia e paura, e la concorrente visione del mondo come un bel cosmo ordinato. Nel diciassettesimo secolo Pascal rinunziò a ogni ottimismo e cercò di erigere la fede sul senso di impotenza dell’umano. Negli anni Trenta del Novecento, Borkenau terminò il suo libro con l’esortazione a “cambiare la vita invece di reinterpretarla o di deplorarla soltanto nel pensiero”¹²¹. Quando alla fine degli anni Settanta, Schiera ripubblicò i testi di Borkenau come contributi

¹²⁰ Borkenau (1984, 543).

¹²¹ Ivi (544).

per l'indagine del destino del mondo contemporaneo alla luce del dibattito sulle origini del mondo moderno, Michel Foucault iniziava a indagare la cura del sé come forma di resistenza. E questo il senso del ventunesimo secolo? Certamente no. Come diversi paradigmi scientifici si sovrappongono, come diverse forme di produzione e sfruttamento coesistono nel presente, anche le forme di resistenza si combinano e riarticolano. Le lotte del diciassettesimo e diciottesimo secolo erano lotte tra forme di vita e sistemi sociali e legali fra loro incompatibili, lotte che sono terminate con la distruzione di *commons* e forme di autogoverno. Le lotte del diciannovesimo secolo furono caratterizzate da associazioni operaie che, opponendosi alla riduzione della vita dei lavoratori a mera forza-lavoro, presentavano anche un modello alternativo di socialità. Il ventesimo secolo si contrappose all'atomizzazione del sociale organizzando masse di lavoratori nella forma partito. La disciplina di fabbrica venne fatta propria dai lavoratori e rovesciata in autodisciplina di partito. La storia è politica. Queste forme non sono in successione. Quando riemergono si riconfigurano nel presente. Come leggere, materialisticamente, la loro storia intrecciata alla storia della tecnica è quanto ci prefiggiamo di fare nella seconda puntata di questo studio.

Bibliografia

- AA. VV. (1988), *Introduction* in “Extropy - Vaccine for future shock”, 1, 1:1-13, Los Angeles: T. Bell, M. O'Connor.
- (1962), *Quaderni rossi 2*, Roma: Nuove edizioni operaie.
- (2016), *Silicon Valley meets Central Valley* in “The Economist”, <https://www.economist.com/technology-quarterly/2016/06/09/silicon-valley-meets-central-valley>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- (2023), *How artificial intelligence can revolutionise science*, in “The Economist”, <https://www.economist.com/leaders/2023/09/14/how-artificial-intelligence-can-revolutionise-science>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Agazzi E. (2008), *Epistemology and the social*, Amsterdam New York: Rodopi.
- Anderson C. (2008), *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, in “Wired”, <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Bachelard G. (1985), *The new scientific spirit*, Boston: Beacon Press.
- Barrat J. (2013), *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era*, New York: Thomas Dunne Books, tr. it., La nostra

- invenzione finale. L'intelligenza artificiale e la fine dell'età dell'uomo, Roma: Nutrimenti, 2019.
- Bazhanov V. A. (2008), *Social Milieu And Evolution Of Logic, Epistemology, And The History Of Science: The Case Of Marxism* in E. Agazzi et al., *Epistemology and the social*, Amsterdam New York: Rodopi.
- Bellamy Foster J., Burkett P. (2008), *Classical Marxism and the Second Law of Thermodynamics: Marx/Engels, the Heat Death of the Universe Hypothesis, and the Origins of Ecological Economics*, in "Organization & Environment", 21, 1: 3–37.
- Benjamin W. (1936), *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, tr. it., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino: Einaudi, 2014.
- Borkenau F. (1934), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild : Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, tr. it., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, Bologna: Il mulino, 1984.
- (1980), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild : Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1987), *The Sociology of the Mechanistic World-Picture*, in "Science in Context", 1, 1: 109–127, <http://www.journals.cambridge.org/abstract/S0269889700000089>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Borkenau F., Grossmann H., Negri A. (1978), *Manifattura, società borghese, ideologia*, Roma: Savelli.
- Braidotti R., Balzano A. (2014), *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma: DeriveApprodi.
- Castells M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell Publishing, tr. it., *La nascita della società in rete*, Cesano Boscone (MI): Università Bocconi, 2002.
- (2012), *Networks of Outrage and Hope*, Cambridge: Polity Press, tr. it., *Reti di indignazione e speranza: movimenti sociali nell'era di internet*, Milano, Università Bocconi, 2012.
- Ceccato S. Ranci F. (a cura di) (2017), *La mente vista da un cibernetico*, Milano: Mimesis.
- Cini M. et al. (1977), *L'ape e l'architetto. Paradigmi scientifici e materialismo storico*, Milano: Feltrinelli.
- Clegg B. (2014), *The quantum age: how the physics of the very small has transformed our lives*, London: Icon Books.
- Damasio A. (2021), *Feeling and Knowing*, New York: Pantheon Books, tr. it., *Sentire e conoscere. Storia delle menti coscienti*, Milano: Adelphi, 2022.

- De La Mettrie J. O. (1966), *L'Homme machine*, Paris: Utrecht printed.
- Dietrich E. et al. (2021), *Great philosophical objections to artificial intelligence: the history and legacy of the AI wars*, London New York: Bloomsbury Academic.
- Dijk, J. v. (2006), *The network society: social aspects of new media*, Thousand Oaks (CA): Sage Publications.
- Dijksterhuis E. J. (1950), *De Mechanisering van het Wereldbeeld*, Oxford: Oxford University Press, tr. it., *Il Meccanicismo e l'immagine del mondo: dai presocratici a Newton*, Milano: Feltrinelli, 1980.
- Domingos P. (2015), *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*, New York: Basic Books, tr. it., *L'algoritmo definitivo. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2016.
- Doyle C. C Mieder W. Shapiro F. R. (2012), *The Dictionary Of Modern Proverbs*, Yale: Yale University Press.
- Febvre L. (1934), *De l'horreur du général une déviation de la méthode érudite*, in "Annales d'histoire économique et sociale", 28: 369-374.
- Floridi L. (2014), *The 4th revolution: how the infosphere is reshaping human reality*, New York Oxford: Oxford University Press, tr. it., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano: Cortina, 2017.
- Finelli R. (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Frey C. B. (2019), *The Technology trap: Capital, Labor, and Power in the Age of Automation*, New Jersey: Princeton University Press.
- Fuchs C. (2008), *Internet and society: social theory in the information age*, New York: Routledge.
- Gillispie, C. C. (1960), *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas*, Princeton University Press.
- Goldmann, L. (1955), *Le dieu caché : étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard, tr. it., *Pascal e Racine*, Milano: Lerici, 1961.
- Grusin R. A. (a cura di) (2015), *The nonhuman turn. 21st century studies*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Günther G. (1963), *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Darmstadt: AGIS Verlag.
- Haraway D. J (2016), *A Cyborg Manifesto*, Minneapolis: University of Minnesota Press, tr. it., *Manifesto cyborg: donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Milano: Feltrinelli, 2018.
- Hardt M. Negri A. (1995), *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, Roma: Manifestolibri.

- Heidegger M. (1967), *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, tr. it., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, 2007.
- Hessen B. (1933), *Social'no-ekonomičeskie korni mehaniki N'jutoma*, Moskva – Leningrad, tr. It., *Le radici sociali ed economiche della meccanica di Newton*, Roma: Castelveccchi, 2017.
- Hessen B., Grossmann H., Freudenthal G. (2009), *The social and economic roots of the scientific revolution: texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*, Dordrecht: Springer.
- Jones P. (2021), *Work Without the Worker: Labour in the Age of Platform Capitalism*, Brooklyn: Verso Books.
- Kant I. (1787), *Kritik Der Reinen Vernunft*, tr. it., *Critica della ragion pura*, Novara: UTET, 2013.
- Koyré A. (1957), *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins, tr. it., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, 1988.
- (1981), *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Editions Gallimard.
- (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino: Einaudi.
- Kuhn, T. S. (1977), *The essential tension: selected studies in scientific tradition and change*, Chicago: University of Chicago Press.
- Latour B. (2004), *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in “Critical Inquiry”, 30, 2: 225–248.
- Le Goff J. (1980), *Time, Work, & Culture in Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press, tr. it., *Tempo della chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino: Einaudi, 1983.
- Lukács, G., *L'uomo e la rivoluzione*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2013.
- Marx K., (1859), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: (Franz Duncker), tr. it., *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti, 1957.
- (1980), *Capitale e tecnologia: manoscritti 1861-1863*, Roma: Editori Riuniti.
- (1962), *Werke Bd. 23*, Berlin: Dietz.
- Marx K. Engels F. (2011), *Opere complete 31.1: Il Capitale Libro primo: Il processo di produzione del capitale (1863-1890). Tomo 1*, Napoli: La città del sole.
- (1994), *Opere complete 50: Gennaio 1893-luglio 1895*, L. Longinotti (a cura di), Roma Editori Riuniti.
- Merton R. K. (2001), *Science, technology & society in seventeenth-century England*, New York: Howard Fertig.
- Mumford L. (1947), *Technics and Civilization*, New York: Brace and Co.

- Munn L. (2022), *Automation is a myth*, Stanford: Stanford University Press.
- T. Nail (2020), *Marx in Motion. A New Materialist Marxism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kissmann U. T. van Loon J. (a cura di) (2019), *Discussing New Materialism: Methodological Implications for the Study of Materialities*, Wiesbaden: Springer.
- Numerico T. (2021), *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma: Carocci.
- Pasquinelli M. (2011), *Capitalismo macchinico e plusvalore di rete: note sull'economia politica della macchina di Turing*, <http://matteopasquinelli.com/capitalismo-macchinico>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Rabinbach A. (1992), *The Human Motor: Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Raicu I. (2023), *AI Already Had a Terrible Carbon Footprint. Now It's Way Worse*, in "San Francisco Chronicle", <https://www.sfchronicle.com/opinion/openforum/article/ai-chatgpt-climate-environment-18282910.php>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Rovelli, C. (2014), *La realtà non è come ci appare: la struttura elementare delle cose*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- (2020), *Helgoland*, Milano: Adelphi.
- Sattiraju N. (2020), *Google Data Centers' Secret Cost: Billions of Gallons of Water*, in "Bloomberg.com", <https://www.bloomberg.com/news/features/2020-04-01/how-much-water-do-google-data-centers-use-billions-of-gallons>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Scott W. R., Kirst, M. W. (a cura di) (2017), *Higher Education and Silicon Valley: Connected But Conflicted*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Shapiro L. Spaulding S. Zalta E. N. (2021), *Embodied Cognition*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/>, [consultato il 10 gennaio 2024].
- Smith J. E. (2020), *Smart machines and service work: automation in an age of stagnation*, London: Reaktion Books.
- Thompson E. P. (1993), *Customs in Tradition*, New York: The New Press.
- Taddio L., Giacomini G. (2020), *Filosofia del digitale*, Milano: Mimesis.
- Tagliagambe S. (2020), *Filosofia del digitale: ontologia o epistemologia?* in Taddio L., Giacomini G. (a cura di), *Filosofia del digitale*, Milano: Mimesis.
- Tronti M. (2006), *Operai e capitale*, Roma: DeriveApprodi.
- J. van Dijk (2006), *The network society: social aspects of new media*, Thousand Oaks: Sage Publications.

- Vernant J. P. (1963), *Mythe ed pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris: Maspéro, tr. it., *Mito e pensiero presso i greci studi di psicologia storica*, Torino: Einaudi, 1984.
- Wendling A. E. (2009), *Karl Marx on technology and alienation*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Zurek W. H. (1990), *Complexity, Entropy And The Physics Of Information*, Redwood City: Westview Press.

Metabolismo ed ecologia.

La frattura del ricambio materiale dall'ecomarxismo a Marx

Paolo Murrone

Ecology and Metabolism: The Metabolic Rift from Eco-Marxism to Marx

Abstract: In this essay, I will focus on some essential assumptions of the so-called metabolic rift theory, which sought to understand the Marxian concept of Stoffwechsel from an ecological perspective. In the first part, I will focus on the genesis of this Marxist current of ecology, dwelling in particular on the issue of Marx's alleged productivism. Subsequently, I will shed some light on the Marxian notion of metabolism, attempting (a) to situate the concept within the nineteenth-century scientific lexicon and (b) to assess the logical and historiographical coherence of its ecologist interpretation. Ecological interpretations of social metabolism allowed for a deeper appreciation of the Marxian critical trajectory, showing its ability to grasp the structural disjuncture between social systems and the rest of nature as a necessary consequence of the capitalistic relations of production. Nevertheless, I will try to demonstrate that the concept of metabolism is not only a diagnostic and critical tool, but points to a problem that threatens virtually any post-capitalistic society.

Keywords: Marx; Ecology; Metabolism; Critique of Political Economy; Metabolic Rift.

1. Introduzione

Se a lungo il marxismo e l'ecologia sono sembrati due continenti teorici e politici morfologicamente destinati a confliggere, la prospettiva ecosocialista o ecomarxista, di contro, ha radicalmente affermato la possibilità e la fertilità del loro intreccio¹. Senza dubbio, l'ecosocialismo, più che designa-

* Università di Pisa (paolo.murrone@phd.unipi.it; ORCID: 0000-0001-8333-9453).

¹ Non è possibile riportare con precisione i riferimenti bibliografici all'ampissimo dibattito sui temi dell'ecomarxismo, per una mappatura storiografica e tematica si rimanda ai seguenti lavori: Brownhill *et alii* (2022); Leonardi, Torre (2022, 71-89); Foster (2000); Foster, Clark (2020; 2016, 1-25); Foster, Burkett (2016); Saito (2023; 2022); Löwy (2021); Cassegård (2021, 99-167); Bergamo (2022); Leonardi (2017, 49-60); Grundman (1991).

re una teoria politica univoca o una specifica “linea di partito”², si presenta piuttosto come un campo discorsivo ampio e variegato, attraversato da numerose e sovente opposte interpretazioni non solo per quanto concerne lo statuto epistemologico e ontologico del rapporto fra capitale e natura³, o a proposito delle strategie e delle prassi politiche da perseguire, ma anche a riguardo del giudizio storiografico-filosofico su Marx e sul marxismo⁴.

In questo contesto, a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, John Bellamy Foster, Paul Burkett e molti altri loro allievi hanno proposto una ricca e articolata teorizzazione sul carattere ecologicamente distruttivo del modo di produzione capitalistico, sviluppata a partire da un’originale rilettura del materialismo e della critica dell’economia politica marxiana⁵. In aperta opposizione a una tradizione (ecosocialista e non) che aveva criticato il pensiero di Marx per il suo presunto afflato prometeico e produttivistico, emerge un quadro radicalmente alternativo, segnato dalla “*riscoperta della profondità ecologica*”⁶ della riflessione marxiana. Da questa prospettiva, l’approccio marxiano offre all’indagine ecologica una cassetta di attrezzi concettuali capace di comprendere i fenomeni di sfruttamento e distruzione naturale non tanto come frutto di comportamenti individuali smodati o degli sregolati eccessi di una sempre più piccola élite economica, bensì come prodotto della “regola di funzionamento del modo di produzione capitalistico”⁷, della sua *interna tensione ad* “annichilire lo spazio attraverso

² Brownhill *et alii* (2022, 1-11).

³ Si pensa, in particolare, all’acceso dibattito fra l’ecologia mondo di Moore; e la già citata corrente della *metabolic rift theory* di Burkett e Foster. Per un approfondimento di questo dibattito, cfr. Malm (2019, 156-187); Missiroli (2019, 205-16); Bergamo (2022, 171-183).

⁴ Oltre ai testi precedentemente menzionati si vedano i lavori di Bensaid (2010; 2007); il quale tenta di scardinare tanto l’ipotesi di un Marx ecologista quanto quella opposta e speculare del “genio maligno produttivista”; su questa linea anche i saggi raccolti in Benton (1996). Per quanto riguarda il rapporto fra ecologia e marxismo si rimanda Foster, Clark (2016). Nella corrente della *frattura metabolica* inoltre è dirompente la critica alla variopinta riflessione francofortese sul tema del dominio della natura, letto come un concetto filosofico eccessivamente astratto. Contro questa interpretazione si veda Fischbach (2022) e Cassegård (2017), quest’ultimo in particolare ha approfondito e contestato l’interpretazione eccessivamente critica attribuita dalla *metabolic rift theory* al lavoro di Alfred Schmidt (2020); cfr. Cassegård (2021, 79-98).

⁵ Primi risultati organici di questa sistematizzazione sono gli importanti lavori di Burkett (1999) e Foster (2000), il primo maggiormente incentrato sulla centralità della natura nella critica dell’economia politica marxiana e l’altro orientato alla ricostruzione delle implicazioni ecologiche del materialismo marxiano oltre che allo sviluppo della nozione di *frattura metabolica*.

⁶ Foster, Burkett (2016, 4).

⁷ Tomba (2017, 216-7).

il tempo”⁸. L’operazione che qui si delinea, di conseguenza, non intende solo enfatizzare i numerosi passaggi del *corpus* teorico di Marx ed Engels in cui emerge in tutta franchezza una certa consapevolezza circa i processi di distruzione della natura e di inquinamento urbano, ma intende riattivare politicamente ed ecologicamente la loro critica.

Nello specifico, il fulcro teoretico attorno a cui ruota l’*ecologia di Marx*, citando il titolo della più celebre opera di Foster, è rappresentato dalle nozioni di “metabolismo [*Stoffwechsel*]” e di “frattura metabolica”⁹. Attraverso questo polo concettuale, Marx accusa il modo di produzione capitalistico di stimolare uno squilibrio, uno iato, una “*frattura*” strutturale fra la *temporalità (ri-)produttiva del capitale* e i *cicli naturali di sostanze ed energia*. In breve, se da un lato i cicli economici sono di necessità dipendenti da- e incastonati in quelli naturali, dall’altro lato la *pulsione* all’espansione continua e all’autovalorizzazione del capitale pone ripetutamente a rischio le condizioni di riproducibilità di quest’ultimi: la discrasia fra sistemi sociali e sistemi naturali non è una conseguenza contingente e particolare della produzione capitalistica bensì un suo elemento tanto centrale quanto contraddittorio¹⁰.

⁸ Come scrive Marx nei *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*: “mentre dunque il capitale deve tendere, da una parte, ad abbattere ogni ostacolo spaziale al traffico, ossia allo scambio, e a conquistare tutta la terra come suo mercato, dall’altra esso tende ad annullare lo spazio attraverso il tempo [*strebt es andererseits danach den Raum zu vernichten durch die Zeit*]; ossia a ridurre al minimo il tempo che costa il movimento da un luogo all’altro” (MEGA² II/1, p. 438; Marx [2012, 510]).

⁹ Va ricordato che, se Marx utilizza ampiamente il concetto di “metabolismo”, “inter-scambio materiale” [*Stoffwechsel*] a partire dal 1851, l’espressione “frattura metabolica” è solo indirettamente ripresa da Marx, il quale si riferisce con più precisione a una “incolabile frattura nel *nesso* del ricambio materiale sociale prescritto dalle leggi naturali della vita [*unheilbaren Riß in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels*]” (MEGA² II/15, 778; Marx [1968, 926]), come leggiamo nel *III Libro* de *Il capitale*, o “dalle leggi del suolo [*Naturgesetze des Boden*]”, come recitano i manoscritti preparatori rivisti poi da Engels (MEGA² II/4.2, 753).

¹⁰ “Nonostante sia rimasta incompiuta, l’economia politica di Marx permette di comprendere la crisi ecologica come una contraddizione del capitalismo, in quanto descrive la dinamica immanente al sistema capitalistico secondo cui la spinta illimitata del capitale verso la valorizzazione erode le sue stesse condizioni materiali e finisce per confrontarsi con i limiti della natura. [...] Secondo la teoria del metabolismo di Marx, la natura occupa comunque un’importante posizione nella resistenza contro il capitale, perché quest’ultimo non può sussumere la natura in modo arbitrario, per il bene della propria massima valorizzazione. Tentando di sussumere la natura, infatti, il capitale non può fare ameno di distruggere, su scala sempre crescente, le condizioni materiali fondamentali per il libero sviluppo umano. Marx vide in questa distruzione irrazionale dell’ambiente e nella relativa esperienza di alienazione creata dal capitale un’opportunità per costruire una nuova soggettività rivoluzionaria, che avrebbe con-

In questo articolo si tenterà di illustrare alcuni assunti essenziali della lettura ecologista di Marx proposta dai teorici della *frattura metabolica*. Dopo aver affrontato in una prima parte la genesi polemica la entro la quale ha preso piede questa corrente di ecologia marxista, ci si soffermerà sull'analisi della nozione marxiana di *Stoffwechsel*, nel tentativo a) di collocarla nel lessico scientifico e problematico ottocentesco e b) di vagliare criticamente la sua interpretazione in chiave ecologista. Come si cercherà di dimostrare, nonostante un'eccessiva valutazione del peso della questione ecologica in Marx, gli spunti provenienti da questa proposta storiografica hanno il grande merito di aver colto la centralità e la portata della critica metabolica di Marx: la sua capacità di mettere a fuoco la strutturale disgiuntura fra sistemi sociali e il resto della natura quale necessaria conseguenza e "parte integrante dei rapporti capitalistici di produzione"¹¹. Tuttavia, nella nostra ipotesi questo concetto non rappresenta solo uno strumento critico-diagnostico, ma individua un problema irrisolto, che non viene di necessità oltrepassato con il superamento del modo di produzione capitalistico – un elemento troppo spesso tralasciato dai testi della *metabolic rift theory*.

2. Paradossi prometeici: produttivismo, natura e valore

Lungi dall'essere un terreno di discussioni neutrali, come abbiamo poc'anzi accennato, l'interpretazione di Marx nei dibattiti di ecologia marxista è stata ed è tuttora oggetto di forti diatribe, costituendosi come un vero e proprio terreno di scontro politico, ideologico e filosofico. Nello schema interpretativo proposto da John Bellamy Foster e Paul Burkett, la comprensione della profonda validità ecologica della critica marxiana della società capitalistica sancisce un passaggio fra un primo e un secondo stadio nella dialettica interna all'autodefinizione della prospettiva ecosocialista¹².

sapevolmente richiesto una radicale trasformazione della modalità di produzione tale da consentire uno sviluppo umano libero e sostenibile" (Saito 2023, 25).

¹¹ Cfr. Del Weston (2014, 65-73).

¹² Cfr. Foster, Burkett (2016, 1-56) presentano tre stadi di sviluppo dell'ecosocialismo strettamente interconnessi all'interpretazione della critica marxiana. Il primo stadio è segnato da una fase prefigurativa nella quale "la convergenza di marxismo e ambientalismo viene spesso vista come una evoluzione organica, generando una specie di ibrido naturale" (ivi, 2). Fra la fine degli anni Settanta e nel decennio subito successivo, invece, il dibattito scivola su posizioni più critiche, che spesso teorizzano una frattura fra i progetti di ecologia radicale e profonda e la critica marxista della società capitalistica. Nel secondo stadio, che comincia nel decennio successivo, si assiste a un rilancio dell'ecologia marxiana e marxista, incentrato sulla riscoperta dell'ampia portata della critica metabolica abbozzata da Marx. In conclusione, il terzo e ultimo

Come suggeriscono i due autori statunitensi, decostruire l'immagine di un Marx prometeico rappresenta ben più che una pur meritoria operazione storiografica, aprendo alla possibilità di recuperare e sviluppare un approccio critico e sistematico al rapporto metabolico fra umanità e natura.

A sua volta, anche la polemica verso il presunto produttivismo di Marx, più che indirizzarsi a un piano puramente storiografico-filologico, rappresenta una mossa politica volta colpire le radici teoriche del produttivismo sovietico. Certamente a sollecitare questa critica sono peraltro alcuni passaggi ambivalenti, come quelli del *Manifesto del partito comunista* o dei cosiddetti *Grundrisse*, in cui l'autore sembra plaudere, almeno apparentemente, alla "missione civilizzatrice del capitale" e alla fine della "idolatria della natura"¹³. E, tuttavia, non è un caso che la sua codifica e progressiva solidificazione avviene tra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta; anni in cui l'imporsi della questione ecologica pone l'esigenza di una rivalutazione del senso e delle forme dell'emancipazione, spingendo al contempo verso un'analisi critica delle matrici del materialismo storico.

In questo contesto, l'individuazione del prometeismo di Marx segue diverse traiettorie. In prima istanza, viene posta sotto accusa la sua presunta visione acritica del progresso scientifico-tecnologico attraverso una interpretazione tecnologicistica dell'enfasi marxiana sullo sviluppo delle forze produttive. L'afflato prometeico, da questo punto di vista, non riguarderebbe il concetto di natura con cui lavora Marx, dal momento che egli a più riprese asserisce che lo sviluppo delle società umane *co-evolve* assieme al loro rapporto con l'ambiente naturale; bensì la limitatezza della sua critica nell'afferrare il nodo nevralgico dello sfruttamento della natura¹⁴. In tal modo, Anthony Giddens può sostenere che "l'attitudine prometeica è sempre preminente negli scritti di Marx, un'attitudine tanto poco sorpren-

stadio tenta di sviluppare ulteriormente la critica marxiana, integrandola con nuovi approcci e metodi di indagine al fine di proporre il paradigma della frattura metabolica quale strumento efficace per l'analisi di processi e problemi del presente (dalle tematiche dell'Antropocene, all'analisi dei processi di acidificazione degli oceani). Per una problematizzazione dell'impianto storiografico di Foster e Burkett, si rimanda a Leonardi, Torre (2022, 71-89).

¹³ MEGA² (II/1, 322); Marx (2012, 377). Pur nella loro ambivalenza, sarebbe errato interpretare questi passi nei termini di una celebrazione acritica dello sviluppo industriale capitalistico, come vedremo a breve.

¹⁴ Mi riferisco in particolare al giudizio del sociologo statunitense Anthony Giddens, che scrive: "Non sarebbe veritiero affermare che da questo punto di vista la natura è trattata come meramente inerte o passiva, poiché Marx enfatizza che lo sviluppo sociale deve essere esaminato nei termini di una interrelazione attiva fra gli esseri umani e il loro ambiente materiale [...]. Ma la preoccupazione marxiana di trasformare le relazioni sociali di sfruttamento umano espresse dal sistema di classe non si estende allo sfruttamento naturale" (Giddens 1981, 59).

dente nel XIX secolo quanto indifendibile nel XX”¹⁵. Il produttivismo andrebbe così pensato come una sorta di cordone ombelicale che lega Marx all’orizzonte trascendentale del suo tempo, impedendo alla sua teoria critica del valore di comprendere la rilevanza dei limiti naturali alle possibilità di crescita e sviluppo del modo di produzione¹⁶.

Ben più radicale, invece, è la critica dell’ecologista anarchico John P. Clark, secondo il quale la tensione produttivistica permeerebbe l’intero pensiero marxiano, dalla riflessione materialistica sulla storia alla critica dell’economia politica, fino alla prospettiva di emancipazione comunista, compromettendone alla radice la sua validità politica e filosofica. Secondo il teorico statunitense, fin dalle opere più marcatamente filosofiche del giovane Marx possiamo individuare una tendenza a “ridurre la natura a una fonte di materia non qualificata, che deve essere formata e valorizzata attraverso le attività strumentali dell’uomo”¹⁷. Erede più che critico di una lunga tradizione dualistica, il quadro filosofico marxiano sgorga direttamente in una concezione strumentale e prometeica dell’emancipazione proletaria, il cui fulcro centrale resta l’idea di una destinazione dell’umano a “ricrea[re] la natura a sua immagine e somiglianza”¹⁸ fino ad annichilire ogni forma di autonomia e indipendenza del naturale. “Una concezione simile [strumentale e prometeica] del rapporto tra umanità e natura si ritrova nell’opera matura di Marx. Essa è ora collocata nel contesto di una concezione molto sviluppata e problematica della liberazione dell’uomo attraverso la produttività, lo sviluppo tecnologico e il controllo della natura”¹⁹. Ne consegue che “l’uomo prometeico ed edipico di Marx è un essere che non è a casa nella natura, che non vede la Terra come la propria dimora ecologica. Egli è uno spirito indomabile che deve soggiogare la natura nella sua missione di auto-realizzazione”²⁰.

¹⁵ Ivi (60).

¹⁶ Su questa linea potremmo collocare anche l’importante critica ecosocialista di Ted Benton (1996, 157-183) il quale, pur ponendosi nel solco aperto da Marx, contesta a quest’ultimo una concezione dei processi lavorativi che finisce per assimilarli al solo lato “produttivo”, mancando di cogliere invece il loro aspetto “ecoregolativo” (Ivi, 161-3).

¹⁷ Clark (1989, 255).

¹⁸ Non solo, secondo Clark, la concezione marxiana della “natura” quale “*corpo inorganico dell’uomo*” [*Die Natur ist der unorganische Leib d(es) Menschen*], (MEGA² I/2; 240; 368-9), presente nei *Manoscritti parigini* e nei *Grundrisse* (cfr. Marx 2012, 465-6; MEGA² II/1, 391-2.), eredita la “tradizione di estremo dualismo del pensiero occidentale”, ma la stessa “immagine della relazione tra umanità e natura”, per come presentata da Marx, “rimane quella proprietaria lasciata a noi in eredità quando il dio dell’antica Israele diede ad Adamo il dominio sulla terra [*dominion over the Earth*]” (Clark 1989, 251).

¹⁹ Ivi (253).

²⁰ Ivi (258).

La risposta a questo nucleo di critiche si gioca su più livelli. In primo luogo, per quanto possa sembrare paradossale, è proprio l'utilizzo marxiano della figura di Prometeo a mostrare la fragilità di tali polemiche²¹. Per il giovane Marx, alle prese con la *Tesi di Laurea*, "Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico"²², non tanto in quanto eroe eponimo del progresso tecnologico e del dominio sulla natura, ma proprio perché rispecchia figurativamente la rivolta della filosofia "contro tutti gli dèi celesti e terreni"²³. Il Prometeo incatenato alla rupe è dunque espressione di un principio pratico e teorico che si accontenta della finitudine del mondo al di là dell'opposizione tra ateismo e religione²⁴. Il riferimento al titano greco torna anche nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, all'interno di un contesto segnato da toni naturalistici, ossia tanto dalla costante enfasi sulla dimensione "naturale, corporea, sensibile e oggettiva"²⁵ dell'essere umano, quanto sulla specificità culturale e politica del suo rapporto di scambio con la natura.

È soprattutto l'accostamento fra l'eroe tragico greco e la moderna *condizione della classe operaia* a risultare di grande interesse teoretico ai fini della nostra trattazione. Sempre all'interno dei *Quaderni di Parigi*, possiamo leggere:

Persino il bisogno di aria aperta cessa di essere un bisogno per il lavoratore, l'uomo torna in un'abitazione trogloditica, che ora, però, è appestata dal miasma pestilenziale della civiltà [*mephytischen Pesthauch der Civilisation*], e che egli occupa soltanto precariamente, essendo diventata per lui una potenza estranea [*als eine fremde Macht*] che ogni giorno può sottrarsi a lui e da cui egli ogni giorno, se non paga, può essere cacciato. Questo sepolcro egli deve pagarlo. L'abitazione luminosa [*Die Lichtwohnung*], che, in Eschilo, Prometeo designa come uno dei grandi doni [*welche Prometheus bei Aeschylus als eines der grossen Geschenke*] mediante cui ha trasformato il selvaggio in uomo, cessa di esistere per il lavoratore. Luce, aria ecc., la più elementare pulizia animale, cessa di essere un bisogno per l'uomo. La sporcizia, questa stagnazione e putrefazione dell'uomo, la fogna (letteralmente) della civiltà diventa per lui un elemento vitale [*Lebenselement*]²⁶.

Il richiamo alla mitologia greca permette di lanciare un parallelismo fra l'antico titano e il moderno proletariato in quanto portatori di una

²¹ Cfr. Sheasby (1999, 5-44), il quale ricostruisce il significato teorico della saga di Prometeo nel pensiero di Marx, nel tentativo di dimostrare come per il filosofo ed economista tedesco il titano greco non rappresenta l'emblema del gigantismo tecnologico, ma una figura mitologico-letteraria della liberazione umana e finanche della difesa della natura.

²² Marx (1980, 25).

²³ Ivi (24).

²⁴ Cfr. Schmidt (2020 96-7).

²⁵ Cfr. Marx (2018, 260-2); MEGA² (I/2, 296-7; 408-9).

²⁶ Ivi (207-8), MEGA² (I/2, 280, 420).

sofferenza universale. La figura letteraria serve a mettere in discussione la mitologia moderna dell'*homo oeconomicus*, evidenziando che il prezzo che i lavoratori salariati devono pagare per l'aumento della loro capacità produttiva collettiva è la perdita di presa effettiva sulle proprie condizioni di vita e sui rapporti che regolano la riproduzione sociale e naturale, i quali si traducono nella forma cristallizzata di una "potenza estranea". In altri termini, ciò che Marx mette qui a fuoco è che non solo la produzione di ricchezza in forma di merci si rivela al contempo produttrice di miseria, ma che lo stesso progresso tecnologico capitalistico lavora come fonte di auto-limitazione delle potenzialità collettive e individuali del proletariato che esso ha stimolato²⁷. Attraverso il richiamo alla figura di Prometeo viene qui abbozzata una prima critica della traiettoria impressa dai rapporti capitalistici allo sviluppo unilaterale della tecnologia, al cui interno le "forze produttive" si convertono in "forze distruttive"²⁸, come ebbero a scrivere Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*.

Tutt'altro che icona del trionfo del soggetto moderno con la sua illusione di "dominare la natura" come "un conquistatore"²⁹ esterno, per usare le celebri parole di Engels, la menzione di Prometeo, da un lato, illumina una *condizione* in cui la deturpazione dell'ambiente naturale e sociale si pone in continuità con quella fisica, spirituale e materiale del proletariato, al quale "a malapena resta la nuda vita [*das nackte Leben*]"³⁰, dall'altro lato, prefigura la possibilità di un rapporto con l'ambiente socio-naturale non-estraniato, al cui interno, cioè, la forma assunta dallo scambio con la natura sia passibile di controllo sociale.

Questa critica della traiettoria di sviluppo della modernità capitalistica resta centrale anche nel *Capitale*, al cui interno emerge con crescente com-

²⁷ Come scrive Marx negli stessi *Quaderni parigini*: "Il lavoratore diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. [...] È vero che il lavoro produce meraviglie per il ricco, ma produce privazione per il lavoratore. Produce palazzi, ma stamberghie per il lavoratore. Produce bellezza, ma deformità per il lavoratore. Rimpiazza il lavoro con le macchine, ma rigetta una parte dei lavoratori in un lavoro barbaro e trasforma in macchina la parte restante. Produce spirito, ma insieme produce stupidità e cretinismo per il lavoratore" (Marx 2018, 130, 134); (MEGA² I/2, 235; 237; 364; 366).

²⁸ Marx, Engels (2018, 117); MEGA² (I/5, 88).

²⁹ Mi riferisco al celebre passo della *Dialettica della natura*, dove Engels afferma: "ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle in modo appropriato" (MEOC XV, 468).

³⁰ Engels (2021, 57-8); MEW (2, 257).

plexità l'idea che "l'impulso del capitale a spremere la forza lavoro senza riguardi né misura"³¹ trovi corrispondenza in un analogo consumo della forza natura del suolo. In tal modo, "la stessa cieca brama di rapina [*blinde Raubgier*]", scrive Marx nel *Capitale*, "in un caso aveva prosciugato la [fertilità della] terra [*die Erde erschöpf*], nell'altro aveva intaccato alle radici l'energia vitale della nazione"³², consumando le forze naturali del corpo e della natura esterna. In un celebre passaggio, spesso citato nella letteratura ecosocialista, Marx scrive:

Nell'agricoltura come nella manifattura, la trasformazione in senso capitalistico del processo produttivo appare insieme come martirologio dei produttori [*Martyrologie der Producenten*], il mezzo di lavoro come mezzo di soggiogamento, sfruttamento e immiserimento del lavoratore, la combinazione *sociale* dei processi lavorativi appare insieme come oppressione organizzata della sua vitalità, della sua libertà e della sua autonomia *individuale* [*seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit*]. [...] Come nell'industria cittadina, così nell'agricoltura moderna, l'accrescimento della forza produttiva della quantità di lavoro fluidificata vengono pagate mediante la distruzione e l'inacidimento della forza lavoro. E ogni progresso [*jeder Fortschritt*] dell'agricoltura capitalistica equivale a un progresso non solo nell'arte di deprecare il lavoratore, ma anche nell'arte di deprecare il suolo [*Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben*], ogni progresso che aumenta la sua fertilità [*Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit*] in un certo lasso di tempo equivale a un progresso nella distruzione delle costanti sorgenti di tale fertilità [*Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit*].³³

La conclusione che Marx trae da questa argomentazione è che, pertanto, "la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al tempo stesso le fonti primigenie di ogni ricchezza [*Springquellen alles Reichthums*]: la terra e il lavoratore"³⁴. In altri termini, la produzione capitalistica finalizzata alla costituzione del plusvalore lavora combinando e articolando lo sfruttamento della forza naturale del suolo e di quella altrettanto naturale erogata dalla

³¹ Marx (2017, 345); MEGA² (II/10, 214).

³² *Ibidem*.

³³ Ivi (655), MEGA² (II/10, 455).

³⁴ Ivi (655-6); MEGA² (II/10, 455-456). D'altro canto, nella *Critica del programma di Gotha*, la concezione secondo cui il valore proviene interamente dal lavoro viene definita da Marx come borghese. "Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza [*die Quelle alles Reichthums*], la natura è altrettanto la fonte dei valori d'uso (e non consiste di questi la ricchezza materiale?) quanto il lavoro, che è esso stesso solo l'espressione di una forza natura [*die Äusserung einer Naturkraft*], della forza-lavoro umana" (MEGA² I/25, 9; Marx [2008, 33]).

peculiare merce forza-lavoro³⁵. Il capitale, dunque, dipende da elementi naturali che pone costantemente a rischio e che, pertanto, si pongono come campi di potenziale frizione e resistenza.

Con lo sviluppo del sistema delle macchine – come capitale costante e corpo organico del capitale – il potenziamento delle capacità produttive del lavoro, più che preludere ad una liberazione del tempo di vita dei lavoratori, risulta funzionale alla sempre più efficace estrazione di lavoro vivo dalla corporeità. Analogamente, le nuove scoperte ottocentesche nel campo della chimica e la loro applicazione ai processi di fertilizzazione incrementano solo momentaneamente le capacità di resa dei suoli, al prezzo di comprometterne la fertilità sul lungo periodo. Non solo, riprendendo un'altra immagine letteraria centrale per Marx, “il capitale è lavoro morto, che si ravviva, *come un vampiro* [*vampyrmäßig*], soltanto succhiando lavoro vivo e più vive quanto più ne succhia”³⁶; ma questa tensione vampiresca caratterizza anche il rapporto con la natura e la forma di agricoltura capitalistica, la quale “come un vampiro [*einem Vampyr gleich*] si attacca al collo dell'Europa, ma si può dire del mondo intero, e ne succhia il sangue del cuore, senza alcuna ragione convincente e senza alcun beneficio per sé duraturo”³⁷.

Questa duplice ma convergente depredazione della natura risulta inoltre particolarmente efficace nell'inquadrare lo specifico e parziale carattere di ‘non neutralità’ delle scienze e della tecnologica. Il complesso sistema di macchine della grande industria come pure le innovazioni dell'agricoltura capitalistica non sono soltanto frutto dei saperi scientifici, ma anche materializzazione di rapporti sociali di produzione, modelli razionalità politica e di relazione con la natura, i quali dirigono gli scopi delle scienze e ne condizionano i processi operativi³⁸. È dunque l'iscrizione dei saperi scientifici nell'ordine della valorizzazione e dell'accumulazione del capitale a imprimere al progresso scientifico-tecnologico la sua traiettoria produt-

³⁵ Si veda quanto scrive Riccardo Bellofiore (2020, 362): “si sa che in Marx l'origine della ricchezza capitalistica sta nella differenza tra il lavoro vivo erogato dalla classe lavoratrice e il lavoro oggettivato nei mezzi di sussistenza che torna a quest'ultima: cioè nella differenza tra valore d'uso e valore di scambio della forza-lavoro. Ciò che però di solito non si percepisce è che in tal modo Marx afferma la dipendenza del capitale da un elemento naturale: che ha un corpo, insomma, da cui la capacità lavorativa è inseparabile”.

³⁶ Marx (2017, 337); MEGA² (II/10, 209).

³⁷ MEGA² (IV/18, 143). Nello specifico, questo passaggio, è una citazione parzialmente modificata da Marx estratta da Liebig (1862, 133).

³⁸ Ci si riallaccia, qui, alle importanti riflessioni di Ricciardi (2019, 182).

tivistica, regressiva e, al fondo, irrazionale³⁹. Ne consegue, politicamente, la constatazione che “non ci può essere alcuna emancipazione dell’umano, dell’animale, del vegetale e del terrestre in generale senza emancipazione delle scienze e delle tecniche dal capitale”⁴⁰. Non basta che la classe lavoratrice prenda possesso dell’apparato produttivo capitalistico, ma occorre *scardinarne la logica interna*, instaurando un rapporto sociale con la natura capace di coniugare lo sviluppo delle potenzialità collettive e individuali con il compito, non facile e non poco ambizioso, di restituire al suolo le condizioni per una sua duratura fertilità e conservando equilibri naturali di per sé fragili ed estremamente dinamici.

Da quanto sostenuto, non si può non condividere quanto suggerisce Paul Burkett, per il quale “la diffusa obiezione secondo cui la teoria del valore di Marx non riconosce adeguatamente il ruolo produttivo delle condizioni naturali limitate, dovrebbe essere rivolta al capitalismo stesso”⁴¹ e alle sue forme di mediazione sociale. Anzi, la critica dell’economia politica marxiana ci permette di comprendere la mediazione societaria del capitale come regola che domina le modalità di interazione con la natura, nonché la trasformazione di quest’ultima in “merce”, ossia in un’oggettualità sociale nuova, commensurabile e quantificabile in quanto portatrice di valore.

A ragione, infine, i teorici della frattura metabolica hanno sottolineato non solo la traiettoria profondamente anti-produttivistica della critica marxiana espressa nel *Capitale*, ma anche la sua efficacia nel comprendere il nesso fra capitale, lavoro produttivo di valore e devastazione ecologica⁴². Significativo, in tal senso, il lessico della “rapina” che riprende e rimodula quello elaborato da Justus von Liebig nei confronti delle pratiche di agricoltura intensiva, centrali in quella che il chimico tedesco definisce una vera e propria “economia di rapina [*Raubwirtschaft*]”⁴³. La *Raubgier*, la “brama di rapina” che muove dall’interno il modello di produzione e crescita capitalistica si rivela un elemento critico centrale dal momento che caratterizza la forma storicamente determinata del rapporto di interscambio materiale o metabolico fra società e natura⁴⁴, su cui occorre adesso soffermarsi.

³⁹ Su questa tematica si veda Löwy (2020, 57-71), che elabora una parziale ricostruzione dell’analisi marxiana del *progresso distruttivo*.

⁴⁰ Raimondi (2016, 11).

⁴¹ Burkett (1999, 80).

⁴² *Ibidem*. Cfr. anche Huber (2017, 39-52).

⁴³ Liebig (1858, 477-8; 1862; 125-8; 146-50).

⁴⁴ Si rimanda alla raccolta di saggi di Foster e Clark (2020), significativamente intitolata *The Robbery of Nature*, in cui si afferma la centralità della nozione nell’impianto critico marxiano. “La nozione marxiana di rapina del suolo è intrinsecamente connessa alla frattura del metabolismo tra gli esseri umani e la terra. [...] Per Marx, come per

3. Il metabolismo ed ecologia, punti di approdo

Come aveva già intuito Alfred Schmidt, la nozione marxiana di *Stoffwechsel* gioca un ruolo cruciale nel pensiero marxiano, tanto nell'analisi delle *metamorfosi* del valore, quanto nella definizione del concetto di natura con cui lavora Marx⁴⁵. Il concetto indica alla lettera un processo di 'scambio' [*Wechsel*] di 'materia' o 'sostanza' [*Stoff*], ed è traducibile con l'espressione interscambio o ricambio materiale, oppure, in alternativa, come 'metabolismo', rimarcando in tal modo l'affinità con il significato scientifico del termine⁴⁶.

Se fin dai *Quaderni parigini*, il pensiero marxiano aveva sottolineato il rapporto di interscambio storicamente determinato fra società e natura, il concetto di *Stoffwechsel*, che Marx inizia ad utilizzare solo dall'inizio degli anni '50, permette di meglio articolare questa relazione fondamentale sottolineando "sia le condizioni imposte dalla natura, sia la capacità degli esseri umani di influire su tali processi"⁴⁷, di stimolare e dinamizzare i già dinamici cicli naturali. Il concetto di metabolismo esplicita in tal modo la *materialità del modo di produzione*⁴⁸, ovvero la tensione tra le forme economiche e il mondo materiale-naturale di cui queste fanno parte; una realtà che non è essa stessa prodotto del rapporto di capitale e le cui leggi possono potenzialmente entrare in collisione con la legalità del valore.

Liebig, questa rapina non era ovviamente limitata alla natura esterna, dal momento che gli esseri umani in quanto esseri corporei sono essi stessi parte della natura. L'espropriazione della natura nella società capitalista aveva quindi la sua controparte, nell'analisi di Marx, nell'espropriazione dell'esistenza corporea umana. La rapina e la frattura del metabolismo della natura erano anche una rapina e una frattura del metabolismo umano" (ivi, 12-3).

⁴⁵ Cfr. Schmidt (2020; 148-160) che offre forse la prima analisi organica del concetto nel contesto della critica dell'economia politica. L'interpretazione fornita dallo studioso francofortese è stata aspramente critica dagli autori della *frattura metabolica*, i quali da un lato hanno proposto uno studio delle fonti scientifiche di Marx senz'altro più accurato di quello schmidtiano, ma dall'altro lo hanno meno legittimamente accusato di veicolare un'immagine produttivistica di Marx (Burkett 1997, 165; Foster 2000, 245; Foster, Clark 2016, 1-9). Un fraintendimento che colpisce ancora di più dopo l'edizione del 1993 del testo di Schmidt, nella quale l'autore inserisce una nuova prefazione incentrata sulle possibilità di un "materialismo ecologico" d'ispirazione marxiana (Schmidt 2020, 37-53).

⁴⁶ Meno efficace la traduzione classica come 'ricambio organico', che rinvia a una copia concettuale, quella di 'organico e inorganico', piuttosto complessa e sfaccettata, dal momento che lo *Stoffwechsel* caratterizza anche la materia inorganica. Sulle questioni di traduzione rimando a Raimondi (2022, 215-17). Mi sia concesso anche di rinviare al mio Murrone (2022, 133-151).

⁴⁷ Foster (2000, 148).

⁴⁸ Mau (2023, 67).

Marx riceve da più versanti l'invito ad appropriarsi di questa importante nozione. Il termine figura al centro di importanti innovazioni nel campo delle scienze naturali, come anche negli aspri dibattiti sul materialismo scientifico⁴⁹. Inoltre, il concetto viene suggerito a Marx anche dal confronto con l'amico Roland Daniels, medico e figura di spicco del movimento operaio tedesco che aveva esteso il concetto dal piano fisiologico a quello sociale e spirituale⁵⁰.

Per quanto riguarda il contesto scientifico, il concetto riveste una funzione rilevante negli studi sulla biologia cellulare di Schwann e Virchow, testi per altro ben noti sia tanto a Marx che ad Engels⁵¹. In particolare, però, è stato il chimico Justus von Liebig a definire con precisione il concetto in due opere di grande importanza: *La chimica organica applicata all'agricoltura e alla fisiologia* del 1840, nella quale lo scienziato tedesco pone le basi per un'analisi biochimica dei processi di crescita e nutrimento del mondo vegetale, e *La chimica organica applicata alla fisiologia e alla patologia* del 1842, in cui si mostra la reciproca relazione chimica di interscambio ed interdipendenza fra il mondo vegetale e animale.

In questo contesto, il concetto di *Stoffwechsel* designa “il costante processo interattivo di formazione, trasformazione ed escrezione di vari composti all'interno di un corpo organico”⁵². Secondo Liebig, “ogni movimento, ogni manifestazione della forza [*Kraftäusserung*], ogni attività organica [*jede organische Thätigkeit*] è condizionata dal metabolismo [*wird bedingt durch Stoffwechsel*]”⁵³. Come notano Foster e Burkett, “le grandi scoperte di Liebig” sono da un lato “strettamente interconnesse con la scoperta della conservazione dell'energia”⁵⁴ ad opera di Julius Robert Mayer, Hermann von Helmholtz e James Prescott Joule; mentre dall'altro vanno poste in relazione con le successive analisi di Darwin. Lo *Stoffwechsel*, assieme a queste scoperte, segna una trasformazione *paradigmatica*: la natura viene intesa in chiave anti-meccanicistica e anti-teleologica come un processo incessante di auto-trasformazione e mutamento, come un flusso costante

⁴⁹ Una ricostruzione storica del concetto è presente sia in Foster (2000, in particolare 159-163); che in Saito (2023, 86-101). Per una ricostruzione meno incentrata sugli aspetti ecologici si rimanda a Bing (1971); Raimondi (2022, 218-21), Pawelzig (1997, 132-5), sulla rilevanza del concetto nei dibattiti materialistici invece si rimanda nuovamente a Schmidt (2020, 153-6).

⁵⁰ Cfr. Saito (2023, 91-6); Pawelzig (1997, 133-4).

⁵¹ Sull'importanza teoretica di questi studi per Marx e per la critica dell'economia politica rimando al saggio di Jessop (2019, 175-194).

⁵² Saito (2023, 88).

⁵³ Liebig (1840, 332).

⁵⁴ Foster, Burkett (2016, 81).

di materia ed energia dotato di una propria storicità. Emerge così l'idea che lo studio degli organismi vegetali e animali non può prescindere dalla considerazione della loro specifica *forma di interazione* chimica ed energetica con l'ambiente, aprendo controluce degli interrogativi sulla dimensione sociale del metabolismo umano.

Studi del genere sono senz'altro cruciali per la cognizione marxiana dei processi produttivi e per l'analisi dei livelli di resa dei suoli, ovvero per la critica della teoria ricardiana della rendita differenziale⁵⁵. Inoltre, secondo l'assunto centrale dell'ecologia marxista avviata da Foster, è proprio attraverso la ripresa e lo sviluppo di un originale concetto di metabolismo che Marx può proporre un approccio radicalmente ecologico per la comprensione dell'interconnessione fra società e natura⁵⁶.

Di primo acchito, queste affermazioni lasciano quanto meno qualche perplessità. La tesi di un'ecologia di Marx appare al meglio una provocazione teorico-politica o, peggio, il frutto di un errore di prospettivismo storico che conduce a scambiare la lungimiranza della critica marxiana sugli effetti deteriori della società capitalistica con la posizione di vere e proprie formulazioni ecologiche. Anticipando queste critiche, sia Foster che Saito, tentano di dimostrare in primo luogo la stretta affinità fra le due sfere semantiche del metabolismo e dell'ecologia⁵⁷. Da questo punto di vista, entrambi i lemmi concettuali tendono a sottolineare la dimensione di interdipendenza e di scambio dinamico fra organismi e ambiente.

Non è un caso che la parola 'ecologia' viene codificata proprio all'interno del dibattito scientifico tedesco della seconda metà dell'Ottocento. Il termine, infatti, appare per la prima volta nel 1866, nel secondo volume della *Generelle Morphologie der Organismen* di Ernst Haeckel, medico e zoologo di ispirazione darwiniana, figura nota a Marx e spesso criticata dallo stesso Engels. "Per ecologia [*Unter Oecologie*] – scrive Haeckel nel paragrafo intitolato *Oecologie und Chorologie* – intendiamo l'intera scienza delle relazioni dell'organismo con il mondo esterno circostante, in cui possiamo includere in senso più ampio tutte 'le condizioni [organiche e inorganiche]

⁵⁵ Come dimostra Saito, Marx inizia a interessarsi a tali studi, in particolare alle ricerche sul suolo, fin dal principio degli anni '50, per poi intensificare la sua ricerca durante la stesura del primo libro de *Il capitale* (Saito 2023, 179-227) e, ancor di più, dopo il 1968, quando avvia un confronto diretto con la teoria alluvionale di Fraas. Proprio all'analisi dei numerosi quaderni di estratti redatti fra gli anni Sessanta e Settanta è dedicata grossa parte del volume di Saito (2023, 229-85), nella quale lo studioso giapponese sostiene che l'ultimo Marx avrebbe colto con ancor maggiore precisione il nesso e la centralità fra produzione capitalistica e crisi ecologiche.

⁵⁶ Foster (2000, 141-167).

⁵⁷ Ivi (195-6); Saito (2023, 79-81).

di esistenza”⁵⁸. L’ecologia, per come ci viene presentata, sembra voler connettere e articolare le indagini darwiniane sulla ‘economia animale’ con le scoperte sulla circolazione e trasformazione di materia ed energia tra il mondo organico e quello inorganico.

Proprio la connessione con le scoperte sui flussi materiali spinge gli autori della *metabolic rift theory* a sottolineare l’equivalenza dei concetti di metabolismo ed ecologia. In tal modo, Foster e Burkett affermano che “Marx, pur non utilizzando il termine ‘ecologia’, che ai suoi tempi era poco diffuso, introdusse la nozione di ‘metabolismo sociale’ (o metabolismo socio-ecologico), definendo ‘il processo lavorativo’ come ‘relazione metabolica’ tra uomo e natura. In questo modo, egli fornì una prospettiva ecologica che sarebbe stata alla base della sua intera critica dell’economia politica”⁵⁹. Se in riferimento al contesto ottocentesco la risonanza tra metabolismo ed ecologia pare funzionare, occorre adesso guardare più da vicino l’effettiva portata critica del concetto marxiano di *interscambio materiale*.

Va detto, in prima battuta, che Marx a sua volta non si limita a rilevare questo vocabolo dai dibattiti fisiologici e scientifici del suo tempo, ma lo riveste di un significato nuovo. Innestandolo sul terreno della critica dell’economia politica, lo *Stoffwechsel* riceve un’ampia polisemia: il concetto, da un lato, conserva talvolta il suo significato scientifico e chimico originario come “ricambio naturale”⁶⁰, dall’altro, viene utilizzato come strumento dell’analisi sociale⁶¹ e, da una prospettiva ulteriore, esso mette a fuoco il rapporto storicamente determinato del piano economico con la propria base naturale⁶².

Il termine appare per la prima volta in un Manoscritto marxiano del 1851, noto con il titolo di *Reflection*, dove è significativamente utilizzato per sottolineare la funzione capitalistica del denaro quale “organo sociale”

⁵⁸ Haeckel (1886, 286).

⁵⁹ Foster, Burkett (2016, VII). Analogamente, Saito (2023, 79): “Marx conosceva il lavoro di Haeckel, ma scelse comunque di utilizzare il concetto di ‘metabolismo’ in modo tematizzare l’incessante processo di interazione fra l’uomo e l’ambiente, cioè ‘l’economia della natura’ nel suo complesso”.

⁶⁰ Cfr. ad esempio MEGA² (II/1, 195), Marx (2012, 219).

⁶¹ Spesso possiamo trovare l’espressione “*ricambio materiale societario*” e “sociale” (*gesellschaftlicher e sozialer Stoffwechsel*).

⁶² Come commenta Foster (2000, 158): “Marx ha quindi utilizzato il concetto sia per riferirsi all’effettiva interazione metabolica tra la natura e la società attraverso il lavoro umano (il contesto abituale in cui il termine è stato utilizzato nelle sue opere), sia in senso più ampio (in particolare nei *Grundrisse*) per descrivere l’insieme complesso, dinamico e interdipendente di bisogni e rapporti che sono stati creati e costantemente riprodotti in forma alienata sotto il capitalismo”.

che media la riproduzione sociale e il rapporto con la materia⁶³, per poi comparire con sempre maggiore continuità dai *Grundrisse* al *Capitale*. In un celebre passo dei *Manoscritti economici del 1857-58*, Marx scrive che “non è l’unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni inorganiche del loro ricambio materiale con la natura [*Stoffwechsels mit der Natur*]” che richiede una spiegazione, ma il processo opposto, ovvero “la separazione di queste condizioni inorganiche dell’esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione [*eine Trennung*] che è posta compiutamente solo nel rapporto tra salariato e capitale”⁶⁴.

Il punto chiave è il sorgere del lavoratore salariato moderno da un processo storico che scandisce una radicale separazione tra l’attività dell’uomo e la natura quale condizione inorganica del lavoro. Ovviamente, la *Trennung* qui oggetto d’indagine non riguarda frattura definitiva con i flussi naturali, il che avrebbe ben poco senso, quantomeno entro l’orizzonte materialistico marxiano che scorge nell’interazione metabolica con la natura una condizione insopprimibile della riproduzione biologica e sociale. Piuttosto, la separazione dei lavoratori dalla terra è una forma storicamente determinata del rapporto di interazione metabolica con la natura⁶⁵, ovvero una forma di organizzazione della riproduzione sociale fondata sulla mediazione dello scambio, del mercato e del denaro quali elementi che regolano e dominano la relazione fra le condizioni oggettive e quelle soggettive del lavoro. In altri termini, l’esito di questa *scissione* è che i produttori non sono più soltanto in balia delle forze naturali, ma anche di quelle sociali del capitale e del mercato; presupposto quest’ultimo che deve venire costantemente posto nella produzione capitalistica. In estrema sintesi, attraverso la critica della *Trennung* capitalistica Marx non intende rimpiangere nostalgicamente un’unità originaria con la natura, quanto invece enfatizzare la perdita del controllo sociale e politico sulle condizioni oggettive del lavoro da parte della classe lavoratrice: il rapporto di capitale si pone quale organo regolatore del processo di interscambio fra materia naturale e lavoro⁶⁶.

⁶³ Cfr. MEGA² (IV/8, 234). Per un approfondimento sull’utilizzo del concetto in questo manoscritto marxiano, cfr. Saito, (2023, 90-1); Murrone (2022, 140-2).

⁶⁴ MEGA² (II/1, 393); Marx (2012, 468).

⁶⁵ “Naturalmente, questo ‘ricambio’, questa ‘interazione metabolica’, non si interrompe del tutto, in quanto gli esseri umani devono ancora interagire con la natura per vivere. Tuttavia, il processo interattivo di scambio materiale fra uomo e natura nel processo lavorativo assume una forma del tutto diversa da quella della società pre-capitalistica, in quanto può avvenire solo sulla base della radicale scissione posta ‘nel rapporto fra lavoro salariato e capitale’” (Saito 2023, 84).

⁶⁶ Cfr. Burkett (1999, 85), il quale sottolinea il fatto che, grazie alla separazione capitalistica, “il denaro” diventa “la forma sociale di ricchezza, ovvero la forma di relazione

Lungo questa traiettoria, nel *Capitale* e nei *Manoscritti preparatori*, anche il processo lavorativo, considerato astraendo dalle sue determinazioni storiche, viene definito attraverso l'immagine del metabolismo⁶⁷. “Il lavoro è in primo luogo un *processo che si svolge fra l'uomo e la natura*, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, *media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura* [*seinen Stoffwechsel mit der Natur*]. Egli contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali [*Naturkräfte*] appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita”⁶⁸. Nella produzione di valori d'uso, il processo lavorativo umano non che operare come la natura, cambiando forma alla materia naturale.

Il lavoro è, in altri termini, una *forza naturale* che interagisce dinamicamente *fra* le altre *forze naturali*. Da un lato, viene sottolineata l'appartenenza del sociale al naturale: lo *Stoffwechsel* designa qui un processo che avviene internamente alla totalità naturale. Dall'altro lato, è proprio a partire da questa appartenenza che il lavoratore può “contrapporsi” alle altre forze della natura. Il concetto di *metabolismo* o *interscambio materiale* permette quindi di pensare questo passaggio: i rapporti sociali, le società, la cultura, i modi di produzione si ergono non oltre la natura ma *sulla base di essa*, una base da cui pur sempre dipendono ma che si trasforma costantemente *intrecciandosi alla sfera sociale*.

Da qui è possibile sviluppare anche due brevi implicazioni ulteriori. In primis, va sottolineato che, “operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli [l'essere umano] cambia allo stesso tempo la natura sua propria”⁶⁹. Se gli esseri umani trasformando la natura plasmano o deformano la propria natura corporea, allora le forme storicamente determinate del ricambio materiale si costituiscono al contempo come forme del rapporto dei lavoratori con la propria corporeità. Le specifiche forme di dominazione sociale mutano assieme al rapporto storicamente determinato con la natura. Ne consegue, in secondo luogo, una seconda implicazio-

uomo-natura” e che questa centralità del denaro nella mediazione fra soggetti e natura diventa un punto di partenza imprescindibile per un'analisi ecologica critica.

⁶⁷ Nei *Manoscritti del 1861-1863*, Marx scrive: “Il lavoro reale, in quanto produce valori d'uso, è appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani [...], è condizione generale del ricambio materiale fra natura e uomo [*Stoffwechsels zwischen Natur und Mensch*] e, come tale condizione naturale della vita umana, indipendente da tutte le determinate forme sociali, egualmente comune a tutte” (Marx 2022, 62; MEGA² II/3, 56).

⁶⁸ MEGA² (II/10, 162); Marx (2017, 273).

⁶⁹ *Ibidem*.

ne: i limiti naturali della produzione sociale non sono posti da una natura già data, ma emergono all'interno della storicità dell'interazione metabolica.

Un ulteriore punto di approdo del concetto di *ricambio materiale* è rappresentato dalla circolazione. Qui, infatti, lo *Stoffwechsel* è inseparabilmente legato a un *Form-wechsel*, ovvero a una metamorfosi delle forme economiche del valore⁷⁰. I due poli concettuali vanno posti in reciproca tensione e possono fornire un accesso privilegiato alla comprensione della genesi del rapporto contraddittorio e lacerato tra natura e valore. “Un sistema di scambi costituisce un ricambio materiale [*Stoffwechsel*] nella misura in cui si guarda al valore d'uso; un ricambio formale [*Formwechsel*], nella misura in cui si guarda al valore in quanto tale”⁷¹. In altri termini, il ciclo delle forme economiche si dà sulla base di un rapporto con i cicli naturali, con la conseguente difficoltà di dover coordinare e armonizzare le loro differenti temporalità. La possibilità del loro squilibrio, come nota Marx, emerge dal fatto che “invece del ricambio materiale diventa scopo a se stesso il cambiamento formale [*Statt des Stoffwechsels wird der Formwechsel Selbstzweck*]”⁷² e la forma economica tende a rendersi *autonoma* e a fare *astrazione* dalla sua base materiale.

Come intuisce Fabio Raimondi, “la rilevanza della questione sta nel fatto che il modo di produzione capitalistico, pur non esistendo senza la circolarità dello *Stoffwechsel* naturale e sociale, la mette continuamente in crisi”⁷³. Questa collisione fra *Stoff-* e *Formwechsel*, fra metamorfosi delle forme economiche e i cicli metabolici rimanda, da un lato, alla tensione contraddittoria che contraddistingue il rapporto fra valore d'uso e valore di scambio⁷⁴, dall'altro lato, alla questione della *perturbazione del ricambio materiale fra umanità e natura*, nello specifico, all'analisi marxiana della collisione fra produzione e agricoltura capitalistica e i processi metabolici del suolo, ovvero alla questione portante dell'interpretazione ecologista di Marx.

4. Frattura e perturbazione del metabolismo

Con l'espressione ‘teoria della frattura metabolica’ gli ecomarxisti si riferiscono a una serie di critiche presenti nel *I* e nel *III libro* de *Il capitale*, nei quali Marx accusa la simultanea crescita di grande industria e agricoltura

⁷⁰ Cfr. Saito (2023, 96-101).

⁷¹ Marx (2012, 641-2); MEGA² (II/1, 522).

⁷² MEW (13, 106); Marx (1974, 106).

⁷³ Raimondi (2022, 228).

⁷⁴ Un'analisi di questo tipo è condotta da Paul Burkett (1999, 79-98), per il quale “il valore racchiude l'antagonismo fondamentale del capitalismo con la natura” (ivi, 81).

capitalistica di aver stimolato una *perturbazione* dei cicli del suolo, provocando la distruzione della loro fertilità e rivelando la sistematica discrasia fra le esigenze naturali della terra e la temporalità della produzione capitalistica⁷⁵. Così leggiamo nel libro I del *Capitale*:

Con la preponderanza sempre crescente della popolazione urbana che la produzione capitalistica accumula in grandi centri, essa accumula da un lato la forza motrice storica della società, dall'altro *turba il ricambio materiale fra uomo e terra* [*stört sie andererseits den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde*], ossia il ritorno alla terra degli elementi costitutivi della terra consumati dall'uomo sotto forma di mezzi alimentari e di vestiario, turba dunque l'eterna condizione naturale di una durevole fertilità del suolo⁷⁶.

La squilibrata distribuzione della popolazione fra città e campagna, lo sfruttamento intensivo della terra trainato dalla ricerca di massimizzare i profitti nel più breve tempo possibile, il commercio e il mercato mondiale che non permette il reintegro delle sostanze perse dai suoli, producono l'effetto di una sistematica *perturbazione* del ricambio materiale con la terra. Il richiamo è ovviamente ancora a Liebig, il quale negli stessi anni in cui Marx scrive il *Capitale* inspessisce la sua vena critica nei confronti dell'agricoltura predatoria⁷⁷. La riflessione del chimico tedesco rivela la necessità di una "coltura razionale, in contrasto con l'economia di rapina [*Raubwirtschaftschaft*]"⁷⁸, ovvero di un'agricoltura capace di conservare le condizioni necessarie al mantenimento della fertilità della terra. Su un piano teorico, la scienza di Liebig permette a Marx di considerare il rapporto metabolico con la terra come un *vincolo storico di dipendenza* fra le potenzialità produttive del lavoro sociale e il piano naturale-materiale, ovvero come un nesso ineludibile ma al contempo storico e trasformabile.

Questa critica viene approfondita nel capitolo sulla *Genesi della rendita fondiaria capitalistica*, nel libro III del *Capitale*:

D'altra parte la grande proprietà fondiaria riduce la popolazione agricola ad un minimo continuamente decrescente e le contrappone una popolazione industriale continuamente crescente e concentrata nelle grandi città; essa genera così le condizioni che provocano una *incolmabile frattura nel nesso del ricambio materiale sociale*

⁷⁵ Foster (2000, 155-7).

⁷⁶ Marx (2017, 654); MEGA² (II/10, 454-5).

⁷⁷ È soprattutto merito di Saito (2023) aver riconosciuto l'evoluzione della posizione di Liebig che, da un iniziale atteggiamento più ottimista diviene più critico negli anni '60, come attesta la già citata *Introduzione alla settima edizione della Chimica organica applicata all'agricoltura* (Liebig, 1862). Cfr. Saito (2023, 196-210).

⁷⁸ Liebig (1878, 477-8).

prescritto dalle leggi naturali della vita [*unheilbaren Riß in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und durch die Naturgesetze des Lebens vorgeschriebnen Stoffwechsels*], in seguito alla quale la forza della terra viene sperperata e questo sperpero viene esportato mediante il commercio molto al di là dei confini del proprio paese (Liebig). [...] La grande industria e la grande agricoltura gestite industrialmente *operano in comune*. Se esse originariamente si dividono per il fatto che la prima dilapida e rovina prevalentemente la forza-lavoro, e quindi la forza naturale dell'uomo [*Naturkraft des Menschen*], e la seconda più direttamente la forza naturale della terra [*Naturkraft des Bodens*], più tardi invece esse si danno la mano, in quanto il sistema industriale nella campagna succhia l'energia anche dei lavoratori, e l'industria e il commercio, dal canto loro, procurano all'agricoltura i mezzi per depauperare la terra⁷⁹.

Ben lungi dall'essere un fenomeno marginale e contingente, la lacerazione del rapporto metabolico con la terra rinvia dalla logica di funzionamento stessa del modo di produzione capitalistico, al riconoscimento che "il processo di valorizzazione capitalistico è intrinsecamente distruttivo di ogni valore d'uso naturale-materiale"⁸⁰.

Qui occorre sottolineare, ancora una volta, la concezione marxiana dell'integrazione fra lo sfruttamento della forza-lavoro e la spinta al consumo del suolo fino al punto del suo esaurimento. Da questo punto di vista, Marx accusa il modo di produzione capitalistico di essere strutturalmente incapace di instaurare un rapporto equilibrato con la terra, al punto da scontrarsi con le leggi naturali del suolo e *perturbare* il metabolismo, nella stessa maniera in cui esso non è in grado di assicurare un equilibrio tra produzione e riproduzione sociale. Per queste ragioni la produzione capitalistica finisce per stimolare uno "sperpero" delle forze naturali, il quale viene peraltro esteso al mondo intero, attraverso il mercato mondiale.

Soffermandoci sulla concezione della frattura metabolica, inoltre, si può notare come essa si giochi su più livelli. Non solo la distruzione materiale dei cicli riproduttivi del suolo presuppone "una frattura spaziale"⁸¹ fra città e campagna e la loro relazione conflittuale, ma al contempo rimanda a una strutturale collisione fra la temporalità della produzione capitalistica, segnata dalla corsa al dominio sul tempo di lavoro sociale, e i tempi della natura e i cicli naturali, che richiedono, come suggerisce Liebig, il "reintegro" e la restituzione alla terra di ciò che è stato consumato.

Certamente, da queste analisi non bisogna ricavare la conclusione che il capitalismo sia da intendersi come una perversione di un ordine o di essenza naturale trans-storica. Inoltre, come nel caso dell'analisi della *Trennung*, se

⁷⁹ MEGA² (II/15, 778); Marx (1968, 926).

⁸⁰ Foster (2019, 187).

⁸¹ Cfr. Saito (2022, 25-7).

la produzione capitalistica conduce a una lacerazione del ricambio materiale sociale, ciò non implica che essa possa in qualche modo abolire la sua relazione metabolica con la natura. Piuttosto, la posta in gioco riguarda la comprensione delle strutture contraddittorie e distruttive che caratterizzano questo rapporto. Politicamente, il superamento di questa struttura relazionale foriera di crisi e lacerazioni non mira, almeno nel progetto marxiano, al progetto di una ricomposizione unitaria fra umanità e natura come lascia talvolta intuire la lettura ecosocialista di Saito⁸², ma alla possibilità di un rapporto sociale alternativo con la terra che sia in grado di *governare lo Stoffwechsel*.

Infine, ultimo approdo della concettualità dello *Stoffwechsel* è proprio la riflessione politica. La critica metabolica del modo di produzione si traduce in una radicale messa in discussione dei rapporti di proprietà capitalistici⁸³ e in una riformulazione del rapporto fra libertà e necessità. “La libertà in questo campo [nel *regno della necessità*] può consistere solo in ciò: che l’uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente il loro ricambio materiale con la natura [*ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln*] e lo portano sotto il controllo sociale, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca”⁸⁴. Da un lato, riflessioni del genere smentiscono definitivamente le accuse di produttivismo e industrialismo rivolte a Marx, dal momento che tematizzano l’impossibilità da parte dell’agire umano di recidere il proprio rapporto con il “regno della necessità” quale base naturale ineludibile. Dall’altro lato, il governo collettivo e razionale del metabolismo sociale e materiale – intreccio complesso e articolato di scienza e politica – non cancella interamente la persistenza del conflitto con la dimensione distruttiva con la natura. Lo *Stoffwechsel*, in altri termini, non rappresenta soltanto un concetto particolarmente efficace nel mettere a fuoco la traiettoria “ecologicamente” distruttiva del modo di produzione capitalistico e delle sue regole di riproduzione, ma si

⁸² Cfr. ad esempio, Saito (2023, 230), dove leggiamo: “Il nuovo sviluppo del ‘metabolismo’ e del fenomeno dell’agricoltura di ‘rapina’ individuato da Liebig costituisce un significativo punto di svolta nel progetto socialista di Marx, in quanto riabilitazione consapevole dell’unità degli esseri umani con la natura”. Una critica del genere è stata peraltro recentemente formulata da Mau (2023, 101-103).

⁸³ “Dal punto di vista di una più elevata formazione economica della società, la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui apparirà così assurda come la proprietà privata di un uomo da parte di un altro uomo. Anche un’intera società, una nazione, e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori, i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive” (Marx 1968, 886; MEGA² II/15, 752).

⁸⁴ Ivi (933); MEGA² (II/15, 794-95).

costituisce come *problema* politico e scientifico anche per le società dopo di esso – un punto quest’ultimo raramente sottolineato nelle trattazioni di ecologia marxista sul metabolismo.

5. Conclusioni

In conclusione, è possibile sostenere che le letture ecologiste della concezione marxiana del metabolismo rischiano talvolta di esagerare il peso effettivo delle “crisi ecologiche” nell’impianto complessivo della critica marxiana. In questa direzione troviamo ad esempio la tesi di Saito, secondo cui “Marx avrebbe sottolineato con maggiore enfasi il problema della crisi ecologica come contraddizione centrale del modo di produzione capitalistico se avesse potuto completare il secondo e il terzo volume del *Capitale*”⁸⁵.

Nonostante questi eccessi, si tratta di lavori della massima rilevanza che hanno avuto il merito di scardinare l’immagine di un Marx produttivista e prometeico, dimostrando la stretta connessione fra lo sfruttamento della forza lavoro e quello delle risorse e delle forze naturali. Inoltre, l’enfasi posta sul nodo teorico del metabolismo ha permesso di ricostruirne e approfondirne la centralità e la polivalenza. Da un punto di vista storiografico, tali lavori hanno rilanciato l’importanza politica ed economica, oltre che filosofica, dell’ampio e stratificato confronto marxiano con le scienze naturali. Da un punto di vista più marcatamente teoretico, le analisi dell’ecologia marxista hanno dimostrato la valenza non metaforica dello *Stoffwechsel*, sottolineando la sua dimensione profondamente relazionale, ovvero la sua capacità di afferrare natura e società secondo la forma specifica del loro intreccio e della loro articolazione, senza con ciò ricadere in una concezione rigidamente monistica della natura. Qui, infine, come sottolineano i teorici della *frattura metabolica*, la critica dell’economia politica e il materialismo marxiano si rinsaldano vicendevolmente: la perturbazione del nesso sociale con il ricambio materiale qualifica la materialità dell’economia capitalistica, nonché l’interna pulsione della produzione di valore a collidere con le forze naturali dalle quali essa stessa dipende.

⁸⁵ Saito (2023, 20).

Sigle delle opere di riferimento di Marx ed Engels

- MEGA² = K. Marx, F. Engels *Gesamtausgabe*, 1975-1989 Dietz Verlag, Berlin-Moskau, dal 1990 al 2013 hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Akademie Verlag, Berlin, dal 2013-, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, De Gruyter, Berlin-München-Boston; con la cifra romana si indica la sezione e con la cifra araba il volume e la pagina.
- MEW = K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1957 ss., con la cifra araba si indicano il volume e la pagina.
- MEOC = K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1972 ss.; dal 2008, La Città del Sole, Napoli, con la cifra romana si indica il volume e con la cifra araba la pagina.

Bibliografia

- Bellofiore R. (2020), *Smith, Ricardo, Marx, Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino: Rosenberg&Sellier.
- Bensaïd D. (2007), *Marx l'intempestivo. Grandezze e miserie di un'avventura critica*, tr. it. C. Arruzza, Roma: Alegre.
- (2010), *Marx, Istruzioni per l'uso*, tr. it. A. Ciappa, Milano: Ponte alle Grazie, Milano 2010.
- Benton T. (1996), *Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction*, in Benton T. (ed.), *The Greening of Marxism*, New York-London: The Guilford Press, 157-183.
- Bergamo J. (2022), *Marxismo ed Ecologia. Origini e sviluppi di un dibattito globale*, Verona: Ombre corte.
- Bing F. (1971), *The History of the Word "Metabolism"*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", 26, 2: 158-180.
- Brownhill L. et alii (ed.) (2022), *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, London-New York: Routledge.
- Burkett P. (1997), *Nature in Marx Reconsidered: A Silver Anniversary Assessment of Alfred Schmidt's Concept of Nature in Marx*, in "Organization & Environment", 10, 2: 164-83.
- Burkett, P. (1999), *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York: S. Martin's.
- Cassegård C. (2017), *Eco-Marxism and the Critical Theory of Nature: Two Perspectives on Ecology and Dialectics*, in "Distinktion: Journal of Social Theory", 18, 3: 314-332.
- (2021), *Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, Dialectics*, London-New York-Dublin: Bloomsbury.

- Clark J.P. (1989), *Marx's Inorganic Body*, in "Environmental Ethics", 11, 3: 243-258.
- Engels F. (1974) [1873-1882], *Dialettica della natura*, tr. it. L. Lombardo Radice, in MEOC, XXV: 315-590.
- (2023) [1845], *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, tr. it. R. Panzieri, Milano: PGrco.
- Fischbach F. (2022), *Critique sociale et crise écologique*, in "Consecutio Rerum. Rivista Critica della Postmodernità", 4, 12: 155-174.
- Foster J.B. (2000), *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press.
- (2019), *Marx's Capital and the Earth: An Ecological Critique of Political Economy*, in M. Musto (ed.), *Marx's Capital after 150 Years. Critique and Alternative to Capitalism*, London-New York: Routledge.
- Foster J.B., Burkett P. (2016), *Marx and the Earth: An Anti-Critique*, Leiden-Boston: Brill.
- Foster J.B., Clark B. (2016), *Marx's Ecology and the Left*, in "Monthly Review", 68, 2: 1-25.
- (2020), *The Robbery of Nature. Capitalism and Ecological Rift*, New York: Monthly Review Press.
- Giddens A. (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Power, Property, and the State*, vol. I, Berkley-Los Angeles: University of California Press.
- Haeckel E. (1866), *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendens-Theorie*, II Bd., Berlin: Georg Reimer.
- Huber M. (2017), *Value, Nature, and Labor: A Defense of Marx*, in "Capitalism Nature Socialism", 18, 1: 39-52.
- Jessop B. (2019), 'Every beginning is difficult, holds in all sciences'. *Marx on the Economic Cell Form of the Capitalist Mode of Production*, in "Consecutio Rerum. Rivista Critica della Postmodernità", 3, 5: 175-194.
- Leonardi, E., Torre, S. (2022), *Marxism and ecology: an ongoing debate*, in Pellizzoni L., Leonardi E., Asara V., *Handbook of Critical Environmental Politics*, Cheltenham-Northampton: Elgar: 71-89.
- Leonardi E. (2017), *Natura Lavoro Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Liebig J. (1840), *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie*, Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.
- (1862), *Einleitung in die Naturgetze des Feldbaues*, Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn.

- (1878), *Chemische Briefe. Sechste Auflage Neuer unveränderter Abdruck der Ausgabe letzter Hand*, Leipzig-Heidelberg: Winter'sche.
- Löwy M. (2021), *Ecosocialismo. L'alternativa radicale alla catastrofe capitalistica*, tr. it. G. Morosato, Verona: Ombre corte.
- Malm A. (2019), *Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever*, in "Historical Materialism", 27, 2: 156-187.
- Marx K. (1968) [1894], *Il capitale. Libro terzo*, tr. it. M.L. Boggeri, Roma: Editori Riuniti.
- (1974) [1859], *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, Roma: Editori Riuniti.
- (1980) [1841], *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, tr. it. M. Cingoli, in MEOC, I: 19-103.
- (1986) [1851], *Reflection*, in MEGA² IV/8: 227-235.
- (1992) [1863-65], *Das Kapital (Ökonomische Manuskript 1863–1865). Drittes Buch*, in MEGA² II/4.2.
- (2008) [1875], *Critica al programma di Gotha*, tr. it. G. Sgro', Bolsena: Massari.
- (2012) [1857-1858], *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. G. Backhaus, Milano: PGreco.
- (2017) [1890], *Il capitale. Libro Primo*, tr. it. A. Macchioro, B. Maffi, Torino: Utet.
- (2018) [1844], *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. F. Andolfi, G. Sgro', Napoli-Salerno: Orthotes.
- (2019) [1865-66], *Hefte zur Agrikultur*, in MEGA² IV/18: 103-328.
- (2022) [1861-63], *Manoscritti del 1861-1863*, tr. it. L. Comune-Campagnoni, Milano: Pgreco. 2023.
- Marx K., Engels F. (2018) [1845-46], *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*, tr. it. F. Codino, Roma: Editori Riuniti.
- Mau S. (2023), *Mute Compulsion. A Marxist Theory of the Economic Power of Capital*, London: Verso.
- Missiroli P. (2019), *Il rapporto tra crisi capitalistica e natura nell'eco-marxismo statunitense (O'Connor, Foster, Moore)*, in "Quaderni Materialisti", 18: 205-216.
- Murrone P. (2022), *Governare la necessità. Genesi e prospettive del concetto marxiano di Stoffwechsel*, in A.A. Clemenza, A. Di Blasio, F. Muscarnera, L. (a cura di), *Dall'operismo a Marx*, Roma: Machina-Derive-Approdi, 133-151.

- Pawelzig G. (1997), *Zur Stellung des Stoffwechselfbegriffs im Denken von Karl Marx*, in Griese A., Sandkühler H.J. (hrsg.), *Karl Marx zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 129-150.
- Raimondi F. (2016), *Marx, Darwin e “la storia critica della tecnologia”*, in “Rivista elettronica della società italiana di filosofia politica”, 1:1-21.
- Raimondi F. (2022), *Marx: la materia e le forme. Approssimazioni al problema dello Stoffwechsel*, in A. Angelini et alii (a cura di), *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova: Padova University Press, 215-236.
- Ricciardi M. (2019), *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Milano: Meltemi.
- Saito K. (2022), *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saito K. (2023), *L'ecosocialismo di Karl Marx*, tr. it. E. Lenzi, M. Pietrucci, Roma: Castelveccchi.
- Schmidt A. (2020), *Il concetto di natura in Marx*, tr. it. G. Bedeschi, Milano: Punto Rosso.
- Sheasby W. (1999), *Anti-Prometheus, Post-Marx. The Real and the Myth in Green Theory*, in “Organization & Environment”, 12, 1: 5-44.
- Tomba M. (2017), *La proprietà privata è obsoleta. Ecologia e commons*, in M. Failla, F. Toto (a cura di), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, Roma: RomaTre Press, 215-30.
- Weston D. (2014), *The Political Economy of Global Warming. The Terminal Crisis*, London-New York: Routledge.

Il rapporto tra natura non umana e accumulazione capitalistica.

Una riflessione critica a partire dalla teoria di Nancy Fraser

Agostino D'Amico e Enrico Sacco

The Relationship Between Non-human Nature and Capitalist Accumulation: A Critical Reflection On Nancy Fraser's Theory

Abstract: The article problematizes some conceptual dimensions of Nancy Fraser's critical theory. Among them, the conception of the capitalist model as an institutionalized social order, the attempt to build a theoretical framework capable of bringing to light the areas of interdependence between economic and non-economic factors, and the periodic dynamics of systemic destabilization. After a framing of her work, within the fragmented debate on the crisis of contemporary capitalism, the article focuses on a specific contradiction of the accumulation processes, the relationship between society and nature. Specifically, the changes and transformations that are redefining the boundary between society and non-human nature in the neoliberal regime. The analysis ends by reviewing both positive and negative aspects of Fraser's critical theory.

Keywords: Capitalism; Nancy Fraser; Crisis; Nature; Critical Theory.

1. Introduzione¹

In questa fase storica, pienamente votata alla specializzazione tematica e disciplinare, la ricerca di complesse trame teoriche all'altezza delle sfide conoscitive che si pongono in risposta alle crisi economiche, politiche ed ambientali diventa sempre più intrapresa non banale. Dopo la grande crisi del 2008 i limiti e le contraddizioni del capitalismo, pur ritornando com-

* Agostino D'Amico, Università degli Studi di Bari Aldo Moro (agostino.damico@uniba.it; ORCID: 0009-0004-0864-3614); Enrico Sacco, Università degli Studi di Napoli Federico II (enrico.sacco@unina.it; ORCID: 0000-0002-4699-7040).

¹ L'articolo è frutto di una riflessione comune degli autori, nello specifico i paragrafi 3 e 4 sono stati curati da D'Amico, mentre il 2 e il 5 da Sacco. L'introduzione è da attribuire ad entrambi gli autori.

piutamente nel dibattito *mainstream* sullo sviluppo², restano un oggetto complicato per chi fa ricerca. Soprattutto se, abbandonati i logori e mai efficaci tracciati offerti dalla parsimoniosa scienza economica neo-classica, si formulano domande sulla concreta dinamica di valorizzazione del capitale nel tempo e nello spazio. A questo punto si è costretti a navigare a vista, cercando di portare alla luce le numerose connessioni che legano l'economia alla sfera della riproduzione sociale, alle forme di regolazione politica, alle cornici normative e, infine, alle trame apparentemente naturali degli ecosistemi ambientali. L'obiettivo di questo contributo è quello di offrire una serie di riflessioni in merito al lavoro di ricerca portato avanti da Nancy Fraser. Nello specifico ci si concentra sulla sua concezione del modello capitalista come "sistema sociale istituzionalizzato"³. Considerando lo spazio solitamente riservato a un articolo scientifico, abbiamo deciso di avvicinarci a questa proposta teorica attraverso il prisma di una delle principali contraddizioni che caratterizzano il sistema capitalistico e che investe il rapporto tra società e natura. D'altronde, oggi i livelli di consapevolezza sul cambiamento climatico rimandano a una tema urgente rispetto al quale ogni corrente scientifica che studia i modelli di regolazione economica e sociale deve prendere necessariamente posizione. Si tratta di una problematica ormai sempre più trasversale nei saperi storico sociali, definitivamente fuoriuscita da una cerchia ristretta di conoscenze specialistiche e monotematiche di accezione scientifica e legate alla climatologia e alle scienze della terra. Anche sul piano politico è una questione "[...] incorporata in un mucchio di programmi in concorrenza tra loro, variamente declinata secondo i diversi impegni cui si accompagna. Col risultato, sotto un superficiale consenso, di un inquieto dissenso"⁴. Il dato poco discutibile al momento è che il capitalismo, se lasciato alla sua maniacale evoluzione, potrebbe entrare in rotta di collisione con le esigenze ecologiche di riproduzione umana. La creatività e le più volte dimostrate capacità di adattamento e trasformazione di questo sistema sociale sembrano incontrando un ostacolo difficilmente aggirabile. Un ambito dove l'irrazionalità fondamentale del capitalismo diventa più chiara e visibile per tutti.

Come anticipato, il quadro teorico, all'interno del quale problematizzeremo tale secolare contraddizione, guarda con attenzione al corposo lavoro di ricerca di Fraser, filosofa e studiosa di scienze sociali formatasi negli

² Si rimanda in particolare ai lavori di Acemoglu-Robinson (2012), Block (2018), Mazzucato (2013), Piketty (2014) e Zuboff (2019).

³ Fraser, Jaeggi (2018, 47).

⁴ Fraser (2021a, 147).

Stati Uniti. Una delle più note e influenti teoriche politiche femministe, vanta un forte impegno nei movimenti studenteschi degli anni Sessanta e rappresenta tutt'oggi una figura di punta della nuova sinistra statunitense. Insegna scienze politiche e sociali alla New School for Social Research di New York⁵ ed è riconosciuta come una delle più autorevoli interpreti della tradizione del femminismo marxista. In svariati circuiti della teoria critica contemporanea ha contribuito attivamente al dibattito inerente ai temi del multiculturalismo, della giustizia distributiva e del concreto funzionamento dei meccanismi di accumulazione del capitale. Negli ultimi anni la sua densa attività di ricerca si è concentrata su di una visione *ampliata* del capitalismo, dove i principi della proprietà privata, quelli che sostengono la concentrazione classista dei mezzi di produzione, il lavoro salariato e i processi di accumulazione incontrano le *condizioni di possibilità nascoste*, non economiche, del vigente sistema di produzione. Come scrive Cicerchia, “piuttosto che sfidare il capitale solo dal lato della produzione, come usuale per la tradizione marxista classica, Fraser propone un anticapitalismo lontano da una riduzione economicista”⁶. Il fine è quello di costruire una teoria critica della società capitalistica capace di connettere, in una cornice unitaria, le diverse crisi che pervadono le società contemporanee: crisi ambientale, economica, della riproduzione sociale e della democrazia.

L'articolo è strutturato come segue: nel secondo paragrafo vengono ripresi gli assiomi principali che connotano la riflessione di Fraser, cercando di contestualizzarla nel più ampio scenario della teoria critica e nel campo di studi e ricerche sulla tenuta del capitalismo. Una volta chiarite le principali coordinate del suo pensiero – oltre che la sua visione dei processi di emancipazione sociale e politica – il terzo paragrafo è dedicato all'analisi del rapporto tra società e natura. Un compito non semplice, tenendo conto che nella griglia interpretativa della studiosa statunitense prendono posto molteplici dimensioni che aiutano a capire la forza e la longevità del capi-

⁵ Fraser, classe 1947, inizia a militare attivamente nei movimenti studenteschi americani in concomitanza con l'iscrizione agli studi universitari al Bryn Mawr College in Pennsylvania. In particolare, si lega al collettivo SDS – Student for a Democratic Society – che si focalizzava non solo sulle istanze dei lavoratori, ma piuttosto su bisogni che ricadono tanto nella sfera soggettiva quanto in quella collettiva. In un recente dialogo con Jaeggi (2018) emerge la postura *marxista non ortodossa*, ed i temi su cui si concentra durante il dottorato in filosofia presso il CUNY Graduate Center di New York sono i diritti sociali, la democrazia, il multiculturalismo, la redistribuzione del surplus e le teorie femministe. Sia le attività scientifiche e di ricerca che le profonde forme di partecipazione civile pongono in discussione i confini ordinari tra professione accademica e impegno politico, con il fine più volte ribadito di svelare le trame conflittuali e le logiche di potere nella società e nella sua organizzazione economica.

⁶ Cicerchia (2022, 63).

talismo. I processi di riproduzione sociale, il ruolo della politica e delle forme di regolamentazione pubblica dello sviluppo produttivo, il posto della natura nella strategia di valorizzazione del capitale compongono un'articolata trama dinamica di interazioni e confini. E al fine di comprendere una soltanto delle singole contraddizioni sistemiche – quale può essere il ruolo riservato alla dimensione ecologica – si rende gioco forza necessario considerare le aree di sovrapposizione con altri ambiti formalmente distanti. Quelle che nella vulgata economica corrente sono aree di conoscenza *divise* si dimostrano nella teorizzazione di Fraser fortemente interrelate e reciprocamente *dipendenti*; dove i processi di definizione e *disconoscimento* di tali confini causano periodiche forme di *destabilizzazione*.

Una trama che si arricchisce ulteriormente se calata nella dinamicità storica dei dispositivi di accumulazione capitalistica. Fraser, infatti, divide analiticamente la lunga storia del capitalismo moderno in quattro fasi o, meglio, regimi. Il capitalismo mercantile del XVI secolo, il capitalismo liberale della prima rivoluzione inglese, il capitalismo a gestione statale del XX secolo ed infine il capitalismo neoliberale o finanziarizzato del XXI. In ognuno di questi quattro regimi i rapporti di reciproca dipendenza tra fattori economici e non economici si trasformano con lo scopo di risolvere, seppure in modo non definitivo, le periodiche crisi e lotte di confine. A tale proposito, il quarto paragrafo riprende in modo più accurato i cambiamenti e le trasformazioni che stanno ridefinendo il confine tra società e natura non umana nel regime neoliberale. Anche se la polvere sollevata dalle crisi correnti rende più complicato interpretare gli interessi in gioco e la direzione di investitori, movimenti, partiti e comunità territoriali. L'obiettivo è quello di presentare i possibili scenari nella lettura dei processi che ridefiniscono (*e riposizionano*) i confini tra le diverse sfere economiche e non economiche, al centro come nella periferia del sistema-mondo.

Il contributo si chiude con un'analisi esplorativa del modello interpretativo proposto da Fraser, cercando di ragionare sui punti di forza e di debolezza di uno schema teorico che si pone il non facile obiettivo di comprendere la logica più profonda e le possibilità di sopravvivenza del nostro sistema sociale.

2. Il contributo di Fraser nel panorama della teoria critica contemporanea

Nancy Fraser rientra nel campo della teoria critica contemporanea, che ricomprende approcci tesi allo studio della società con finalità emancipa-

torie. Seppure filosofa di formazione, predilige una linea di ricerca multidisciplinare. La sua ricezione in Europa è piuttosto recente e non sempre confinata al solo dibattito scientifico accademico. Sono numerosi i confronti intrattenuti con alcuni degli studiosi maggiormente impegnati nello studio dei limiti e delle contraddizioni sistemiche del capitalismo contemporaneo⁷. Non è questa la sede per darne pienamente conto, vale solo la pena ricordare il serrato confronto con Moishe Postone, Hartmut Rosa, Luc Boltanski, Axel Honneth, David Harvey, Wolfgang Streeck e Rahel Jaeggi. Particolarmente nota nella pubblicistica corrente è la discussione con Honneth in merito alla teoria della giustizia intesa come giustizia redistributiva e attività di perequazione, ma anche come *giustizia da riconoscimento* che immette le soggettività riconosciute in una posizione paritetica⁸.

Come anticipato, discutiamo di un impianto teorico che pone in evidenza le profonde contraddizioni del sistema capitalistico, contribuendo a disvelare i punti di congiunzione – non sempre di agevole identificazione – tra dimensioni societarie che alimentano il perseguimento di un ordine disegualitario. La costante attenzione verso le aree di coordinamento che riuniscono in una sola progettualità estrattiva produzione economica e riproduzione sociale testimonia una tensione conoscitiva mai paga verso la comprensione dell'ordita trama capitalista. Quest'ultima non riguarda solo strutture e pratiche propriamente economiche. L'economia capitalistica, infatti, per funzionare, necessita di appoggiarsi su sfere che essa stessa ha generato, per via di differenziazione, a partire *da un tutto sociale unitario*⁹.

Certo non si tratta di una novità assoluta nel campo delle scienze sociali. La lunga storia delle teorie critiche degli ultimi due secoli è ricca di correnti teoriche che di volta in volta hanno portato alla luce – a diversi livelli di sistematicità – i legami di reciproca convenienza tra strutture produttive, forme di sfruttamento, logiche estrattive, istituzioni politiche, ordini valoriali e pratiche di cura. Ad esempio, le numerose analisi di Fraser sui processi di razializzazione che dispongono gerarchicamente le vite, al di

⁷ Merita di essere ricordata la partecipazione al ciclo di seminari curato nel 2022 da Rahel Jaeggi nella stimolante cornice delle “Benjamin lectures”. Presso l'Università Humboldt, nell'ambito del corso di studi Humanities and Social Change, Fraser ha presentato tre dense relazioni dedicate a “Gender, Race, and Class through the lens of labour”, “Labor's twisted histories” e “Class beyond class. Toward a counter-hegemonic politics”. Più recente – il 10 febbraio del 2023 – è il confronto pubblico con Jason W. Moore, promosso dal Committee on Environment, Geography and Urbanization (CEGU) presso l'Università di Chicago, in cui si è discusso di “Capitalism's nature & the Climate crisis”.

⁸ Si veda Fraser, Honneth (2003).

⁹ Si veda Jaeggi (2016).

là delle dichiarazioni formali dell'universalismo egualitario, fanno leva sul pionieristico lavoro di Edward Burghardt Du Bois¹⁰. Ancora di grande attualità la sua celebre affermazione relativa al fatto che a reggere le sorti delle civili fabbriche tessili inglesi del XIX secolo erano i campi di cotone e gli schiavi degli Stati Uniti. Si pensi, ancora, al reiterato confronto con Karl Polanyi e la densa schiera di neo-polanyiani che stanno ragionando sull'attuale capacità esplicativa del doppio movimento di mercificazione economica e protezione sociale¹¹. La stessa Fraser, in questo incessante sforzo di sistematizzazione, mette in comunicazione correnti di pensiero distanti in termini disciplinari. Dietro l'analisi storico-teorica delle dinamiche spaziali di valorizzazione del capitale troviamo Wallerstein¹² e Harvey¹³. L'analisi delle sfere che fanno funzionare l'economia capitalistica e che essa stessa ha generato, per via di differenziazione, prende le mosse da più generazioni della Scuola di Francoforte (Marcuse, Habermas, Honneth, Jaeggi). Senza dimenticare il contributo di Karl Marx che, seppure costantemente problematizzato per meglio entrare nella camera oscura della produzione contemporanea, continua a fornire l'architrave di una visione che resta ancorata agli assiomi del *Capitale*. In breve Fraser, pur costruendo un chiaro, originale e preciso modello esplicativo, si muove in un quadro articolato

¹⁰ Cfr. Du Bois (2023).

¹¹ Si veda Fraser, Jaeggi (2018) e Fraser (2022). Secondo Fazio (2020, 322), nell'ambito della teoria critica contemporanea, "[...] la rilettura di Fraser è l'unica, tuttavia, che si pone l'obiettivo di integrare l'approccio di Polanyi in modo sistematico, mirando a delineare una concezione critica ampliata del capitalismo e dei suoi attuali contromovimenti". La studiosa americana, condividendo con Polanyi la negazione della naturalità della società di mercato, propone un'analisi storica dei *regimi di politica cum economia* con il medesimo obiettivo di presentare gli effetti disgreganti della mancata incorporazione (*disembedded*) dell'economia nella società. Ciononostante, attraverso la concettualizzazione del capitalismo – e le relative crisi – come un sistema in cui l'economico è mediato dalla cultura, dalla storia, dall'ecologia, dalla politica così come dal diritto, appare chiaro che per Fraser nella teoria polanyiana non viene considerata la circostanza per cui "[...] almeno in linea di principio l'economia può servire come una forza di liberazione da alcune forme di dominio" (Fraser, Jaeggi 2018, 149). Per tale ragione propone di sostituire la teoria del doppio movimento con una concettualizzazione che si ispira a un triplo movimento (Fraser, 2013), dove al terzo polo dell'*emancipazione* sono riferibili una pluralità di contese su questioni legate soprattutto – ma non solo – alla personalità giuridica individuale. Delle contese che vanno al di là della dicotomia tra mercatizzazione e protezione sociale. Tuttavia, come osservano Sparsam *et. al.* (2014, 22), "[...] rimane oscuro il motivo per cui alcune persone agiscono a favore della mercatizzazione, della protezione o dell'emancipazione", così come "[...] non apprendiamo nulla sulle condizioni strutturali degli attori che si uniscono a una delle rispettive forze".

¹² Cfr. Wallerstein (1979).

¹³ Cfr. Harvey (2003).

di contributi e riflessioni, dove mette in comunicazione e a lavoro diverse voci e ricerche; sia quelle classiche, che hanno segnato l'affermazione storica del pensiero critico, che quelle magmatiche e in divenire, emergenti, che alimentano il dibattito di questi ultimi due decenni.

Prima di entrare nel merito della dimensione che qui più interessa, bisogna subito dire che ragionare sulla proposta teorica di Fraser attraverso il prisma dello sfruttamento della natura offre diversi vantaggi. Come lei stessa afferma, il deterioramento del rapporto tra produzione capitalistica e natura apre spazi limitati per la diffusione di nuove forme di critica ragionevoli e pragmatiche. Come quelle che hanno contribuito alla transizione del capitalismo liberale di fine Ottocento nel più rassicurante e retoricamente equo modello a gestione statale. Sembra essersi definitivamente esaurito lo spazio degli approcci riformisti, tendenti alla ricerca di una terza via post-dahrendorfiana, attenti alla riconfigurazione dei quadri istituzionali in grado di limitare le ripercussioni meno gestibili sul piano politico del nostro modello economico (diseguaglianze crescenti, distruzione dei beni pubblici e dello stato sociale, crisi dei modelli democratici parlamentari). Non lo afferma sempre chiaramente la Fraser, ma questa è la contraddizione che può anzitempo porre fine a quelli che Heilbroner¹⁴ definì giochi creativi di un sistema sociale altamente flessibile e mutevole. I limiti degli ecosistemi potrebbero determinare cambiamenti epocali nella dinamica di accumulazione del capitale. Le aporie logiche di tale rapporto lasciano intravedere una clessidra poco sensibile ai giochi di potere socialmente costruiti. “Il capitalismo alimenta il riscaldamento globale non accidentalmente ma in virtù della sua stessa struttura”¹⁵. La natura non interiorizza schemi di condotta asserviti alla logica del capitale, non muta le sue condizioni di esistenza, non si piega a schemi di giustificazione istituzionali utili per addomesticare e neutralizzare umanità recalcitranti. Essa reagisce e pone il modello di fronte la cruda catastrofe. Questo tipo di consapevolezza storica non conduce, però, ad una critica monodimensionale. Nella teoria di Fraser la questione ambientale occupa uno spazio congruo, limitato, accanto alle parallele crisi sociali e contraddizioni sistemiche. La crisi ecologica non occulta, o minimizza, la struttura portante che regola i meccanismi di accumulazione e valorizza i presupposti non economici dell'economia. La questione ecologica rappresenta un tassello fondamentale del declino capitalista, ma la sua comprensione richiede – richiama – un'analisi di molteplici crisi ben più gravi.

¹⁴ Cfr. Heilbroner (1985).

¹⁵ Fraser (2021a, 150).

Per il momento anche la questione ambientale, in tutta la sua gravità e portata, sembra essere stata definitivamente *inglobata* nel quadro delle esigenze sistemiche capitaliste. Anzi, gli ossimori di un capitalismo verde – il frutto maturo dello sviluppo sostenibile – si diffondono nel dibattito scientifico e politico. Un modello di mutamento e controllo sociale – costruito attraverso l'ideologia sviluppatista – conservatore e rigerarchizzante, capace di sterilizzare (e in alcuni casi addirittura di monetizzare) qualsivoglia spinta genuinamente antisistemica. L'interrogativo è tutto ciò dove ci porterà, “[...] dal momento che il capitalismo e i combustibili fossili sono diventati inseparabili e lo sono ancora oggi: il capitalismo è fossile e non può essere defossilizzato”¹⁶. La teorizzazione di Fraser offre il non piccolo vantaggio di considerare la dimensione ambientale come parte costitutiva dei meccanismi di sfruttamento ed espropriazione. E senza una consapevolezza scientifica e politica, in merito al fatto che il pianeta può essere salvato a partire da una totale e profonda messa in discussione del modello vigente, la natura continuerà ad essere sottoposta a una legge del valore che materialmente devalorizza la natura stessa, minando così la sua rigenerazione e la sopravvivenza del genere umano. Se all'interno di piccoli gruppi di studiosi e attivisti – collocati nella periferia della prassi politica e della teoria critica – ciò appare una considerazione assiomatica piuttosto scontata, il discorso cambia radicalmente se osserviamo ciò che accade quotidianamente sulla scena principale dei consessi occidentali. Non si tratta di una dimensione periferica del problema; basti pensare che i movimenti che da circa un decennio stanno costruendo le più importanti piattaforme politiche a difesa dell'ecosistema sembrano privi di qualsivoglia impalcatura logica funzionale alla comprensione delle relazioni strutturali tra natura e modello capitalistico. Il denso dibattito alimentato da numerose correnti dall'ecologia politica – teso soprattutto a ripoliticizzare la questione socio-ambientale¹⁷ – viene puntualmente eluso o banalizzato nelle sfere governative statali, resta confinato in pochi ambienti accademici, o al più viene discusso e problematizzato da élites ristrette di attivisti e intellettuali. Le implicazioni di questa scarsa consapevolezza sono chiare,

[...] finché i movimenti per la giustizia ambientale continueranno a occuparsi quasi esclusivamente delle svariate conseguenze delle eco-minacce sulle popolazioni subalterne, non riusciranno a prestare la dovuta attenzione alle dinamiche strutturali alla base del sistema sociale; sistema che non soltanto produce disuguaglianze, ma

¹⁶ Angus 2021 (cit. Somma 2022, 184).

¹⁷ Si veda Bryant (2017).

porta a una crisi generale che minaccia il benessere di tutti, oltre che del pianeta¹⁸.

La lezione generale da trarre è che un ambientalismo che non mette in discussione le fondamenta del capitalismo non va molto lontano. Ma occorre soffermarsi ancora una volta sul perché il capitalismo rappresenta il motore storico-sociale del cambiamento climatico.

3. Il posto della *natura* nei processi di accumulazione

Guardare il mondo circostante e le pratiche sociali che lo compongono attraverso l'analisi strutturale del rapporto natura-capitalismo¹⁹ può condurre a un quadro concettuale capace di disvelare quelle opportunità di sviluppo che il sistema capitalistico ha saputo cogliere dalla peculiare organizzazione della natura. Che l'umanità abbia da sempre agito *sulla* natura risulta essere un tipo di affermazione genericamente condivisa. Ma è ciò che la minoranza capitalista ha creato *attraverso* la natura ad essere la circostanza meritevole di una pluralità di considerazioni. La natura si configura innanzitutto come *input* indispensabile per i processi produttivi attraverso le pratiche di mappatura, quantificazione ed estrazione che risultano essere storicamente specifiche. Un bacino di risorse – umane ed extra umane, gratuite o a basso costo – la cui presupposta infinitezza e il cui valore sconosciuto producono e riproducono dinamiche di sfruttamento ormai secolari, dunque naturalizzate. E in questa analisi preliminare il capitalismo è da intendere come modo peculiare di organizzazione, legittimato da una ricerca di sempre maggiore produttività del lavoro all'interno del sistema delle merci. Questo specifico modo di trattare teoricamente il rapporto tra natura e capitalismo non indica una casualità interpretativa nel modello di Fraser, ma fa parte di un modello di analisi che la studiosa adotta e propone anche nella lettura dei regimi di *produzione-cum-riproduzione* e *politica-cum-economia*. Dei regimi internamente connessi e dunque meritevoli di una trattazione unitaria.

¹⁸ Fraser (2021a, 179).

¹⁹ La natura è qui intesa in termini generali. Seguendo l'impianto teorico di Fraser (Fraser, Jaeggi 2018, 35) è utile distinguere la "*natura non umana*", che condivide sostanzialmente l'idea fornita da Moore (2017b, 13) di "*nature a buon mercato*", concetto che comprende forza lavoro, cibo, energia e materie prime (*Four Cheaps*), dalla "*natura umana*", uno spazio spirituale, socioculturale e storico a cui viene assegnato e riconosciuto un valore, e dunque meritevole di tutela.

La sua teoria critica ruota intorno a tre principali arene istituzionali (*non-economiche*) che sorreggono i moventi di accumulazione capitalistica. La riproduzione sociale, la regolazione politica e la natura non umana si riproducono nel sistema grazie all'esistenza di confini fittizi che le separano dall'economia posta *in primo piano*. Dei confini frutto di meccanismi processuali che, nonostante tendono a normalizzare la loro apparente dinamica autonoma e autoreferenziale, risultano essere *conditio sine qua* non per lo sviluppo dell'economia genericamente considerata.

Fraser, riproponendo lo schema marxiano, fa corrispondere specularmente ad un primo piano composto da dinamiche economiche uno sfondo costituito da dimensioni non economiche. E la relazione che lega i due livelli produce periodiche contraddizioni sistemiche e tendenze di crisi, che possono o meno manifestarsi²⁰. Contraddizioni e tendenze che risultano esprimere la pluralità di ontologie assegnate alle sfere non economiche, dunque dei significati storicamente stabiliti che riflettono la mutevole costituzione in valore delle attività ritenute o meno socialmente necessarie – ed eventualmente riconosciute; e che sono il risultato di una specifica congiuntura: le arene istituzionali che regolano i rapporti tra produzione economica e riproduzione sociale, tra economia e politica e tra natura umana e non umana, sono declinate nei termini di *divisione, dipendenza, disconoscimento e destabilizzazione*²¹. Basti pensare al confine fittizio che *divide* la produzione economica dal complesso di attività che rientrano nella sfera della riproduzione²² e della cura. Il momento economico – e nel concreto tutto ciò che si riconnette direttamente all'attività produttiva – *dipende*, infatti, dall'incessante lavoro di socializzazione valoriale e riproduzione biologica esercitato per lo più in ambito domestico e comunitario o da istituzioni pubbliche e private. In sostanza, il mondo della cura, più che configurarsi come un mondo vitale colonizzato dalla dinamica capitalista, per dirla con

²⁰ Risulta utile distinguere tra *crisi latenti* e *crisi manifeste*, concetti che permettono di analizzare in profondità i momenti di transizione, senza dover necessariamente richiamare un ordine sociale dipendente da un movimento sociale affermatosi in un determinato momento storico.

²¹ Fraser, Jaeggi (2018, 154). Fraser inserisce nella sua trattazione la teoria delle tre D – divisione, dipendenza e disconoscimento – facendo poi seguire un'ulteriore tendenza di crisi definita con il termine *destabilizzazione*, capace di inglobare e descrivere la dinamica tra primo piano economico e sfondo non economico.

²² Seguendo Fraser (Fraser, Jaeggi 2018, 32), risulta opportuno considerare la riproduzione sociale non in termini ortodossi ma nei termini di “creazione, socializzazione e soggettivazione degli esseri umani, [...] la realizzazione e il rifacimento della cultura, delle varie aree dell'intersoggettività in cui gli esseri umani sono inseriti”. È quindi evidente che l'attività riproduttiva si verifica in una pluralità di luoghi che vanno dalla sfera domestica alla sfera sociale, tenuto conto del richiamo ad un orizzonte di valori comuni.

Habermas, contribuisce alla formazione degli esseri umani potenzialmente impiegabili nella dinamica produttiva, esercitando un ruolo chiave nella tenuta e riproduzione del sistema. La reciproca dipendenza di queste aree viene in ultimo *disconosciuta* al fine di non internalizzare i suoi pesanti costi di riproduzione, occultando così la funzione sociale in sé e il lavoro socialmente necessario svolto da soggetti, organizzazioni e governi. Non ricompensare il lavoro di cura, né a livello retributivo né in termini di riconoscimento, ignorare il rapporto di dipendenza rispetto a tale sfera, produce una *destabilizzazione* nei termini di una crisi della riproduzione sociale. Con riferimento alla dimensione ecologica bisogna adottare la medesima strategia interpretativa. Una divisione fittizia, storicamente mutevole, che nonostante sia continuamente messa in discussione da una dipendenza di carattere biologico (*la sopravvivenza e i bisogni della specie*) viene legittimata per assecondare il moto perpetuo delle dinamiche di accumulazione e di crescita composta²³. Ne consegue che le linee di congiunzione e i livelli di interdipendenza tra i due momenti, quello della produzione e della riproduzione e quello tra produzione e natura, sono storicamente stabiliti dalla dinamica sistemica del capitalismo attraverso una logica di divisione fittizia, detrazione coatta di valore e negazione dello stesso, un mix di condizioni potenzialmente destabilizzanti.

Nella teorizzazione della filosofia statunitense il concetto di natura viene declinato attraverso tre ontologie diverse, non poste in antitesi, dove ognuna risponde ad un livello di analisi. Con l'espressione *Natura I* si rimanda ad una concezione che riprende la rappresentazione della scienza biofisica, dove alla natura è riconosciuta una capacità di agency²⁴, diventando così un soggetto storico autonomo. Un mondo naturale che agisce indipendentemente dagli scopi umani, non più mero oggetto e sfondo immobile. Spostandosi invece sulla *Natura II* si assume un punto di vista inerente all'analisi strutturale. Una concezione, intimamente legata all'affermazione del capitalismo, che richiama una visione dualistica cartesiana, rimandando ad un regno naturale posto in antitesi alla società. E di cui la società, o per essere precisi il Capitale, attraverso capacità tecniche assume *l'organizzazione-cum-asservimento* (*landnahme* in tedesco) ad infinitum. L'ultima alternativa ontologica – *Natura III* – si riferisce alle *relazioni socio-*

²³ Si veda Harvey (2011).

²⁴ Secondo Latour (2014, 17) l'obiettivo della teoria dell'Antropocene non deve essere “[...] riconciliare o mescolare natura e società, l'obiettivo politicamente cruciale è al contrario la distribuzione dell'agency il più lontano e nei modi più differenziati possibili – finché, a quel punto, avremo perso completamente qualunque relazione tra questi due concetti di oggetto e soggetto che non sono più di alcun interesse, se non in senso patrimoniale”.

ecologiche, dove la dimensione relazionale rimanda contemporaneamente sia al rifiuto di una dicotomia metafisica tra i termini natura e società e sia al rifiuto di una fusione della società negli ecosistemi di cui fa parte. La terminologia proposta risponde alla volontà di relativizzare e storicizzare un rapporto in *divenire* e mai *dato*, frutto di una compenetrazione, dove ognuno dei termini “costringe, si adatta, modella e destabilizza l'altro nel tempo”²⁵. Questo specifico assunto rimanda allora ad una visione della natura nei termini di *nature storiche*²⁶, socialmente malleabili sia rispetto al significato attribuitogli e sia con riferimento al valore riconosciuto. Ciò significa che il carbone e la sua portata storica, nonostante venga presupposto teoricamente l'innegabile valore intrinseco del materiale, sono un prodotto sociale.

Con riferimento ad un resoconto storico dei quattro regimi socioecologici che si alternano tra il XVI e il XXI secolo, l'analisi prende avvio dall'istituzionalizzazione sociale dell'ordine capitalista. Una periodizzazione storica che non è da intendere come una casualità. Ma anzi risulta essere una presa di posizione rispetto al soggetto che materialmente ha responsabilità in ciò che in gergo scientifico viene definito come *golden spike*²⁷. Una scelta di campo che Fraser inquadra riprendendo in diversi scritti il titolo immediatamente esplicativo del testo di Moore Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria²⁸, e che vede l'Umanità complessivamente considerata contro il capitalismo nelle sue differenti declinazioni storiche ed istituzionali²⁹. Quindi da un lato *l'impresa umana unificata*³⁰, un'immagine che oscura i rapporti intra-specie attraverso cui gli esseri umani co-producono la storia con la natura; e dall'altro un'organizzazione sociale istituzionalizzata in cui il focus non è sulle conseguenze ambientali, ma piuttosto sulle contraddizioni ecologiche

²⁵ Fraser, Jaeggi (2018, 93).

²⁶ Un riferimento obbligato in questo caso è Marx, Engels (1975).

²⁷ Un termine con cui si riferisce al segnale geologico che segna il passaggio tra due diverse ere, nel caso specifico dall'Olocene all'Antropocene. Rispetto al decennale dibattito scientifico e politico, il 20 marzo 2024 si sono espressi congiuntamente l'*International Union of Geological Sciences* (IUGS) e l'*International Commission on Stratigraphy* (ICS) respingendo la proposta di considerare l'Antropocene come unità formale di scala temporale geologica. (<https://stratigraphy.org/news/152>).

²⁸ Moore (2017a).

²⁹ Se prendessimo sul serio le implicazioni legate alla visione dell'Antropocene, e quindi dell'impatto dell'attività umana sugli ecosistemi a partire dalla rivoluzione industriale, risulterebbe corretto e conseguenziale affrontare le crisi ambientali come portato della *generica* relazione tra umanità e natura.

³⁰ Rispetto a questa rappresentazione si veda Steffen *et al.* (2011).

prodotte da un potere di classe che genera una differenziazione territoriale nei termini di centro e periferia. Una divisione gerarchica e spaziale che è possibile rintracciare non solo a livello internazionale, dove il Nord del mondo scarica i costi ambientali sul Sud, ma anche a livello locale, ricostruendo una porzione di territorio in funzione della porzione contigua. A titolo esemplificativo, basti qui richiamare un prezioso resoconto eco-storico della città di Chicago all'inizio del XIX secolo, momento in cui in pochi decenni la città divenne il principale polo commerciale statunitense grazie ad una peculiare organizzazione spaziale, in cui la parte ovest venne ricostruita per rifornire la parte est, trasformando praterie biodiverse in piantagioni di monocolture e pascoli³¹. Tali dinamiche sembrano costituirsi attraverso processi naturali e strategie congiunturali, oscurando il nesso sistemico tra primo piano economico e sfondo non economico. Al contrario, anche in questo caso è possibile legare e mostrare un intreccio tra riproduzione sociale, potere politico e natura asservita alle dinamiche produttive, le cui ripercussioni ricadono nel breve-medio periodo sulla conservazione e riproduzione comunitaria, in altri termini sull'autodeterminazione individuale e collettiva.

Ne consegue che, nella teorizzazione della Fraser, alla natura non è attribuito uno spazio particolare – nonostante il riconoscimento nei termini di *sfondo vitale*, risultando meritevole di attenzione se la si inserisce in una cornice teorica dialettica, apprezzabile dunque solo ed esclusivamente in funzione della riproduzione sociale e del potere politico.

4. Il regime neoliberale e il riposizionamento del confine tra società e natura

Il tema ambientale è divenuto nel corso del tempo l'argomento preponderante di una pluralità di soggetti politici. Non più appannaggio dei soli movimenti ambientalisti, ma ogni attore politico, pubblico o privato, deve necessariamente offrire un punto di vista più o meno ragionevole. Deve quindi assumersi la responsabilità di una presa di posizione, circostanza questa che conferisce nuova linfa politica ad un dibattito pubblico che – riprendendo Latour³² – sembra affetto da *quietismo*. Escludendo sacche di

³¹ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a Cronon (1992), D'Eramo (2009) e Mintz (1985).

³² In una intervista con Manghi (2018), con riferimento ad uno scetticismo rispetto alla questione ambientale, Latour inquadra questa postura utilizzando il termine *quietismo*, da intendere come un'indifferenza generale; dunque, una società che non è all'al-

negazionismo alimentate da populismi di destra e di sinistra, se da un lato inizia a crescere una certa convergenza sulla veridicità dei dati scientifici³³ che dimostrano il peggioramento esponenziale delle condizioni ecologiche, è sul versante qualitativo che le posizioni di partiti, movimenti e governi entrano in contrasto. Ciò significa che ad un'accettazione – quasi all'unisono – delle scoperte della scienza del clima è possibile contrapporre una cacofonia di opinioni rispetto ad un'analisi delle forze sociali responsabili del processo di degradazione e annullamento ambientale, e di conseguenza rispetto alle politiche necessarie per arrestare tale drammatica dinamica.

Il resoconto dei motori storico-sociali che hanno condotto in un vicolo cieco e la promozione di determinate politiche riparatrici rivelano sostanzialmente una determinata narrazione e prospettiva teorica sottesa al movimento, partito, gruppo d'interesse. Guardare il tema ambientale, e più in generale lo sviluppo del sistema economico, da una prospettiva eco-marxiana ed eco-socialista, si traduce in una serie di considerazioni preliminari. Innanzitutto, il rifiuto dell'idea di una società nei termini di Umanità, quindi per Fraser è necessario sviluppare una narrazione storica che tenga conto di quelle differenziazioni intra-specie costitutive di un dato sistema organizzativo; ed è necessario che la stessa narrazione presenti la consapevolezza di una visione della storia come dinamica e socialmente malleabile. Una storia intesa – è bene ribadirlo – come il prodotto finale della co-costituzione tra i termini società e natura. In altre parole, non è possibile considerare il progresso del sistema economico senza esaminare quei fattori essenziali al progresso stesso, di cui la natura – attraverso una peculiare organizzazione che la rende storicamente specifica – risulta essere la partizione “*indispensabile*”³⁴.

Il rischio di essere riduzionisti, e quindi di assumere la visione del capitalismo come sistema economico semplice ed autonomo, il cui sviluppo in fasi è dato da un singolo coefficiente, è sempre ricorrente. È opinione assai diffusa quella per cui è il solo flusso di materiali – tanto il carbone quanto il petrolio – ad aver determinato un cambio di passo nello sviluppo del

tezza della gravità del problema. Cosa diversa risulta essere il *negazionismo*, declinato da un punto di vista economico in quanto “si tratta di persone che vengono pagate da portatori di interessi potenti che hanno un'idea della scienza completamente diversa e che, a partire dagli anni Novanta (attorno al 1995, se prendiamo il caso Exxon), hanno cominciato ad organizzare la negazione sistematica [...] perché avevano perfettamente compreso che se il pubblico avesse accettato come fatto indiscutibile l'origine umana del cambiamento climatico sarebbe stato necessario fare qualcosa”.

³³ Per un rapporto completo e autorevole promosso dall'Onu, basato sui lavori di 1360 specialisti e 95 paesi, si veda Millennium Ecosystem Assessment (2005).

³⁴ Fraser, Jaeggi (2018, 36).

sistema capitalista, configurandosi dunque come fattore scatenante³⁵. Ma questa cornice teorica rischia di far coincidere la geologia con la geostoria. Rischia, in altre parole, di enfatizzare le risorse materiali oscurando quel cambiamento storico-sociale che ha permesso la trasformazione del carbone da roccia a combustibile fossile: “[...] dal controllo della terra come modalità diretta di appropriazione del surplus a un controllo della terra come condizione per l’aumento della produttività del lavoro”³⁶. Delle dinamiche ascrivibili al lato sistemico e che unitamente a processi di carattere sociale determinano lo sviluppo in fasi del sistema capitalistico.

La descrizione storica offerta dalla Fraser, composta da quattro regimi, è considerata in questa sede nella sua declinazione socioecologica, con un focus particolare sul capitalismo *a gestione statale* del XX secolo e *neoliberale o finanziarizzato* del XXI secolo. Rispetto a quest’ultimo periodo, nonostante evidenti difficoltà teoriche dovute ad uno scenario ancora in movimento, si cercherà di offrire un resoconto della riconfigurazione del confine tra società e natura. Un confine che risulta essere ridisegnato a partire da una nuova concezione delle pratiche riproduttive e sorretto dalla convinzione di un effettivo eccezionalismo umano³⁷.

Va premesso che seguendo Fraser anche il regime neoliberale, come qualsiasi altro, porta con sé la promessa della risoluzione dei problemi emersi durante il regime precedente³⁸. E contestualmente al tema ambientale, questa considerazione si traduce nella circostanza secondo cui il capitalismo a gestione statale, nella sua specifica forma egemonica, non è stato in grado di problematizzare e risolvere le *impasse* ambientali – semmai tali situazioni di stallo potevano essere definitivamente risolte. L’affermarsi del capitalismo di Stato ha facilitato l’affermazione di meccanismi di risolu-

³⁵ Si veda Altvater (2006), Huber (2008), Malm (2013) e McNeill, Engelke (2016).

³⁶ Moore (2017a, 67).

³⁷ Un concetto ripreso da Haraway (2008, 306), secondo cui “non risulta essere un approccio culturale universale, ma una tradizione occidentale [...]” e che è possibile rifiutare “[...] senza invocare il post-umanesimo grazie alla categoria di specie compagne” (2016, 13), quindi una narrazione multi-specie dove la natura e la cultura sono strette in un legame relazionale.

³⁸ Secondo Ferguson (2010, 171) “la politica neoliberale è molto più complicata di quanto possa far pensare una lettura della dottrina neoliberale”, una divergenza – necessaria secondo Harvey (2005, 19) se si considera tale dottrina un “progetto utopico” – che si manifesta nei differenti usi del neoliberalismo e che è ovviata da Fraser (Fraser, Jaeggi 2018, 65) attraverso una specifica definizione: “una matrice istituzionale relativamente stabile in cui la dinamica dell’accumulo è modellata [...] in primo luogo da una specifica organizzazione del potere pubblico a livello sia statale sia geopolitico; [...] in secondo luogo da una specifica organizzazione della riproduzione sociale; [...] e infine da una specifica organizzazione ecologica”.

zione governativi la cui azione era guidata dal fondamento teorico-pratico “chi inquina paga”. L'Environmental Protection Agency (EPA) negli Stati Uniti, attraverso il Superfund³⁹, ha rappresentato il tentativo di portare la natura dentro il dominio politico, trasformando le eco-esternalità in oggetto di regolamentazione statale. Dunque, l'internalizzazione delle diseconomie esterne, in quanto principio condiviso a livello internazionale, si è configurato come il quadro d'azione politico attraverso cui offrire una riconciliazione sistemica momentanea con la natura. Per quanto questo scenario possa configurarsi come progressista, sono le dimore nascoste – *la storia sullo sfondo* – ad aver consentito l'esistenza a tale regime: il continuo estrattivismo somatico ed esosomatico⁴⁰, e il trasferimento del carico ambientale nella periferia del mondo⁴¹, hanno offerto la comoda apparenza di un compromesso possibile per ri-legittimare emergenti prassi produttive. Avendo poi postulato lo Stato nazional-territoriale come il soggetto preposto a realizzare l'ecologia politica⁴², si è ignorata la circostanza secondo cui i danni ambientali travalicano i confini degli Stati. L'effetto complessivo è stata una crisi di egemonia alimentata dall'idea “*vecchia ma nuova*”⁴³ che il mercato potesse meglio garantire la salvaguardia del pianeta, proponendo i suoi meccanismi compensatori come sistema di governance di fatto.

Un cambio di paradigma, con riferimento alla questione ambientale, che poi si è effettivamente consumato. Si è passati dal dominio politico al dominio economico, con il sostegno di una nuova e necessaria ontologia. Il capitalismo neoliberale tende, infatti, ad economizzare la natura anche quando non la mercifica in via diretta: permessi di emissione, compensazioni di carbonio e derivate ambientali⁴⁴ si presentano come esempi storicamente specifici della riconfigurazione del confine tra società e natura – e non solo. Da un punto di vista specificamente territoriale, all'alba del nuovo regime, è avvenuta una riorganizzazione dei processi manifatturieri che hanno determinato un cambiamento sia nella geografia energetica e

³⁹ Fondo istituito politicamente e finanziato principalmente dalle tasse sul petrolio e dalle industrie chimiche, il cui obiettivo era quello di ripulire siti territoriali e produttivi dai rifiuti tossici.

⁴⁰ Somatico ed esosomatico sono espressioni che richiamano rispettivamente le risorse umane ed animali, e le risorse naturali.

⁴¹ Fraser (Fraser, Jaeggi 2018, 99) afferma che “parti integranti di questo regime sono state una serie di coups d'état in America Latina e nel Golfo Persico, che hanno assicurato i profitti e il posizionamento delle multinazionali della frutta e delle grandi compagnie petrolifere”.

⁴² Rispetto a questo errore di valutazione, Fraser (2005).

⁴³ Fraser, Jaeggi (2018, 100).

⁴⁴ Per un resoconto specifico Lohmann (2012).

sia nei presupposti materiali della vita. A tal proposito è utile sottolineare che la specializzazione post-materialista del Nord del mondo – informatica, servizi e finanza⁴⁵ – poggia su un materialismo del Sud del mondo ancor più brutale di quanto non sia avvenuto nel regime precedente. E la conseguenza diretta è ravvisabile in ondate sempre più frequenti di migrazioni di massa sull'asse Sud-Nord, che oggi sono catalogate come ambientali, avvalorando così il transambientalismo tipico della Fraser secondo cui “le conseguenze eco-dannose convergono su altri danni non ambientali, radicati a loro volta in altre contraddizioni non-ambientali della società capitalista”⁴⁶.

Dunque, le tendenze specifiche che il regime neoliberale tende a cristallizzare sono molteplici, il cui sfondo immobile risulta essere una non equa distribuzione dei costi ambientali. Innanzitutto, è ravvisabile un grado di maggior mercificazione e quindi privatizzazione della natura sottratta alle comunità, di cui l'acqua si configura come esempio immediatamente esplicativo. Ciò comporta per le comunità una rarefazione e sottrazione dell'uso di quei beni naturalmente gratuiti con l'obiettivo di raggiungere una quota sempre crescente di profittabilità. Una dinamica economica che prosegue attraverso la creazione di nuove “nature a buon mercato” che, preso atto della loro centralità nei rimodellati processi (*ri*)produttivi, si delineano come il *casus belli* in numerosi contesti territoriali. Il coltan e il litio, materiali messi a valore dal progresso scientifico, sono ingredienti essenziali tanto per il comparto tecnologico quanto per la generale transizione ambientale⁴⁷, e il complesso di relazioni di dominio sottese all'estrattivismo e l'uso di tali materiali sono da considerarsi storicamente specifiche. Oltre alla dinamica che tende a portare più natura dentro l'economico a danno della società, e oltre ad una razionalizzazione di materiali naturalmente esistenti che anteriormente non conservavano la stessa rilevanza, la peculiarità senza precedenti del regime neoliberale nella riconfigurazione del confine tra natura e società è ben descritta da Gorz con l'espressione *matematizzazione della natura*⁴⁸. In sostanza, si tratta della volontà di sostituire a un ambiente

⁴⁵ Si veda Russo (2019).

⁴⁶ Fraser (2021a, 176).

⁴⁷ Si veda Sutherland (2011) e Voskoboynik, Andreucci (2022).

⁴⁸ Husserl 1936 cit. Gorz (2003, 80). André Gorz è considerato uno dei pionieri dell'ecologia politica. Dopo la pubblicazione del *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972, ad opera del Club di Roma, intensifica la sua produzione critica sul mensile ecologista *Le Sauvage*. Il testo *Écologie et liberté* (1977) può essere considerato come un manifesto: ad una critica strutturata al capitalismo della crescita infinita e della sua propensione allo sperpero di risorse segue una proposta emancipatrice che intende coniugare la sostenibilità ambientale e l'autonomia del soggetto. La connessione scientifica tra questione ambientale, trasformazioni del lavoro e tendenze dello sviluppo capitalistico sarà negli

indifferente, frutto del caso, un ambiente creato dalla volontà umana, e in quanto creazione suscettibile di “recinzione” attraverso il sistema della proprietà intellettuale. Nel caso specifico, si discute, in definitiva, di una industrializzazione totale della riproduzione, e con riferimento alle specie vegetali la finalità è la creazione di nature che in natura non si presentano. I cosiddetti semi sterili ad opera della bioingegneria conservano lo scopo di monopolizzare le colture da reddito brevettando la sterilità, una sostituzione delle ricchezze prime che la natura offre gratuitamente in favore di ricchezze artificiali e mercantili. Quest'ultimo aspetto potrebbe senz'altro essere inquadrato all'interno del discorso marxiano sull'accumulazione per espropriazione, una dinamica che risulta essere un prerequisito in tutte le fasi del capitalismo, e che per la sua forma attuale trova espressione in ciò che Harvey descrive attraverso il termine *spoliazione*⁴⁹.

Il discorso fin qui proposto fra i termini natura e società potrebbe lasciar intendere che la costituzione del confine e i suoi spostamenti siano dettati esclusivamente da questioni relative la redditività del capitale; quindi, una ridefinizione la cui causa è esclusivamente economica. Un errore di valutazione che porterebbe addirittura a riconsiderare quel quietismo di cui la società sembra essere intrisa. Ma la terminologia utilizzata da Fraser mira a superare tale concezione attraverso il concetto di *confine*, preferito a quello di *frontiera*⁵⁰ in virtù di una capacità del termine di costituirsi come permeabile. “Come e dove la natura sia separata o incorporata dall'economia ha a che fare tanto con i conflitti sul buonsenso quanto con il tasso di profitto”⁵¹. Dunque, il riferimento al buonsenso, e quindi a valori di natura etica e morale, richiamano una vasta compagine di attori che attuano o ostacolano azioni finalizzate alla ridefinizione del confine.

Il ritorno in campo dell'agency stimola, però, ulteriori considerazioni su di una dimensione del modello teorico di Fraser funzionale alla lettura di una probabile transizione sistematica. Dove gli sbocchi sono sostanzialmente due: il ritrovamento di più efficaci compromessi tra gli interessi del

anni sempre più ricorrente e sistematica, raggiungendo il culmine esplicativo con la pubblicazione di *Adieux au prolétariat. Au de là du socialisme* (1980).

⁴⁹ La violenza manifesta risulta essere la caratteristica distintiva che Harvey (2021, 141-144) utilizza per identificare l'accumulazione originaria separandola dall'accumulazione per spoliazione, e su quest'ultima dinamica la legittimazione sistemica risiede nella circostanza secondo cui “il futuro sta nel controllo sulle terre e sulle risorse delle terre, come materie prime e risorse minerali e capacità produttiva della terra”.

⁵⁰ Una concezione che risale alla scuola di pensiero dell'ecocrisi della Binghamton School, di cui hanno fatto parte Giovanni Arrighi e Immanuel Wallerstein e di cui fa parte Jason W. Moore.

⁵¹ Fraser, Jaeggi (2018, 95-96). A tale riguardo può risultare utile la lettura di un breve ma denso saggio di Gorz (1992), *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*.

capitale e la natura non umana⁵², oppure la lenta e incerta implosione del sistema capitalista a favore di un ordine sociale altro.

5. Lotte di confine, emancipazione e *tipi d'uomo*. Approdi prospettici della teoria critica di Fraser

Il capitalismo mina alla base le proprie condizioni di esistenza, oltre a rendere difficile, e perfino impossibile, la nostra vita. E non si tratta solo delle contraddizioni economiche che già Marx ha rivelato. È possibile osservare come il capitalismo minacci le stesse condizioni ecologiche di cui necessita per continuare a organizzare la produzione in modo redditizio; come esso indebolisca i poteri pubblici e le istanze regolative che gli permettono di funzionare; come esaurisca le capacità sociali delle persone di cooperare e prendersi cura l'una dell'altra⁵³.

Già solo da questo breve stralcio, tratto da una recente intervista pubblicata su *Left*, risulta chiaro che forse il principale merito di Fraser è di abbracciare la complessità del mondo in cui viviamo. Il genere, il sesso, la razza, la classe, lo spazio, gli imperi, l'ecologia e la democrazia assumono una centralità e una funzione chiara nella comprensione delle strutture profonde del capitalismo. Con tutti i rischi che tale scelta comporta: la ricerca di una sistematizzazione teorica, non priva di ambiguità e zone d'ombra, funzionale a una efficace lettura multidimensionale del nostro ordinamento sociale. La sua analisi ampia delle forme di sfruttamento e oppressione offre una rete di rapporti e dinamiche istituzionali che hanno condotto alle diverse forme di crisi passate e contemporanee, interpretabili in un quadro unitario. D'altronde, da ciò scaturiscono sia i punti di forza che le aree di debolezza della proposta.

Tra i primi va annoverata questa capacità di critica strutturale, macro, ma non generalista. Si rinsalda così una tradizione di studi storico-sociali dedicati a un capitalismo *opaco*, nemico della libera concorrenza, che subordina alle sue logiche le gerarchie sociali e sancisce le ineguaglianze fra

⁵² Rispetto a questa possibilità, seguendo Ferguson (2010, 168), è necessario tenere presente che “[...] lo stato sociale keynesiano, come sappiamo, è stato fondato su un patto tra capitale e lavoro [...] costruito sulle fondamenta del lavoratore abile. Oggi, tuttavia, la questione dell’assistenza sociale si trasforma in delle società in cui i giovani, uomini abili che cercano invano un lavoro, hanno bisogno di assistenza come tutti gli altri. Un patto tra capitale e lavoro, nel frattempo, anche se fosse politicamente possibile, rischierebbe di lasciare fuori la maggior parte della popolazione”.

⁵³ Cfr. Crosato (2021).

centro e periferie del mondo⁵⁴. Un altro punto di forza è la costante attenzione per gli ambiti di sfruttamento, dominio e oppressione trascurati da troppa teoria sociale *mainstream*, compresi gli strali del marxismo ortodosso. L'accumulazione, sotto forma di espropriazione, prosegue ancora oggi ai danni della periferia del sistema-mondo capitalistico e delle emergenti periferie all'interno dei cosiddetti paesi avanzati. Risulta quindi originale il disvelamento di una linea di valorizzazione del capitale fortemente dipendente da un'espropriazione non limitata all'accumulazione primitiva, bensì permanente.

Quest'ultimo non è un contributo ordinario, usuale. Basti pensare che negli ultimi anni continuano ad essere numerosi gli scritti e gli interventi di studiosi di primo piano dedicati alle innumerevoli disfunzioni del capitalismo finanziarizzato e avulsi da qualsivoglia considerazione sul ruolo svolto dall'espropriazione di risorse di intere comunità. La disamina critica di Paul Collier risulta esemplificativa da questo punto di vista⁵⁵. La sua storia dei trenta gloriosi, del compromesso fordista e dell'ordinamento keynesiano continua a riprodursi acriticamente grazie a questo pesante occultamento delle condizioni di fondo⁵⁶. La storia (mitica) dei singoli aspetti della società manifatturiere occidentali continua ad essere narrata e interpretata con parzialità e con unità di analisi territoriali inappropriate. Lo sfruttamento (più o meno moderato) di minoranze operaie nel corso di tutto il Novecento – compresa l'epopea dei diritti di cittadinanza, la fragile costruzione democratica e l'accettazione delle architetture welfaristiche – resta materia oscura senza svelare il contraltare violento e razzista delle pratiche espropriative nei territori assoggettati delle periferie, dentro e fuori i confini nazionali⁵⁷. Ciò dimostra la forza dell'inestricabile intreccio

⁵⁴ Confermando e arricchendo le dense analisi di Arrighi (1994; 2001) e Braudel (1977).

⁵⁵ Si veda Collier (2018).

⁵⁶ Naturalmente qui non si tratta di attribuire singole responsabilità e colpe, ma di evidenziare le implicazioni di una vulgata che ha cause ancora una volta sistemiche. Questo tipo di narrazione – pacificata, parziale, funzionale alla legittimazione di un particolare punto di vista – si riproduce ormai da decenni nei programmi offerti dai dipartimenti di economia e, paradossalmente, ha riorientato in epoca neoliberale le interpretazioni che contano di storici, sociologi e politologi (saperi socializzati per lungo tempo al confronto e alla convivenza tra diverse impostazioni paradigmatiche). Se isolati e frammentati pezzi di teoria critica sopravvivono nei centri dipartimentali dei paesi cosiddetti avanzati, storicamente sensibili alle dinamiche multidimensionali che orientano i processi di accumulazione capitalista, la strutturazione della didattica universitaria in Europa e negli Stati Uniti si sta adeguando a un regime di pseudo-neutralità post-ideologica.

⁵⁷ Si veda Mosse (1978).

cio tra le manifestazioni materiali e le espressioni intellettuali dei processi di creazione e rinnovamento delle diseguaglianze storiche⁵⁸.

Un ulteriore tassello teorico foriero di avanzamenti è rappresentato dall'interesse per le cosiddette *lotte di confine* portate avanti da movimenti di protesta potenzialmente emancipativi. Con questo concetto Fraser indica tutti i possibili conflitti che possono sorgere attorno alla distribuzione della ricchezza, al riconoscimento (la razza, il genere), al funzionamento degli stati e ai loro livelli di democrazia, ai rapporti tra natura umana e non umana, alle pratiche espropriative ai danni di soggetti e comunità. I confini istituzionali che separano le sfere economiche da quelle non economiche rappresentano terreni di crisi e poste in gioco nelle costanti tensioni che dividono gli interessi dei capitalisti dagli altri attori sociali. Il passo in avanti sta nel fatto che Fraser si interroga sulle concrete aspirazioni dei movimenti, che possono sia aspirare al ritrovamento di nuove linee di confine e coordinamento tra le diverse sfere di azione (movimenti di protesta definiti conservativi), sia a mettere in discussione la stessa logica sistemica che determina la legittimazione di confini fittizi (movimenti emancipativi).

Passando alle aree di possibile debolezza il discorso diventa più difficile. Tra le principali meritano sicuramente un posto di rilievo le riflessioni di Piromalli in merito alla visione troppo ampia della Fraser e a un certo monismo del dominio economico⁵⁹. Se è pur vero che le diverse sfere non economiche si distinguono nella preservazione di specifiche ontologie e visioni del mondo, queste finiscono irrimediabilmente nello spazio gravitazionale degli interessi del capitale. Fraser sembra così ridurre ogni altra sfera sociale, politica e ambientale all'economia capitalistica, ottenendo un monismo teorico-sociale dell'economia nel quale tutto è capitalismo. Ad esempio, il rapporto tra patriarcato e discriminazioni di genere conduce ad un terreno troppo scivoloso, dove si trascurano, a fianco delle motivazioni economiche, l'azione di ideologie e prassi risalenti all'antichità.

Considerando lo spazio a nostra disposizione, vorremo soffermarci maggiormente su di un'altra area problematica del modello interpretativo. Quella che investe i processi di costruzione identitaria dei soggetti, individuali e collettivi, nella configurazione capitalistica. È questa una dimensione assente nella complessa teorizzazione della studiosa americana, ma indiscutibilmente al centro delle strategie politiche del regime neoliberale. L'ideologia tardomoderna che sostiene gli ideali di auto-realizzazione dei singoli – i loro valori e aspirazioni, le forme di razionalità, il modo di

⁵⁸ Si veda Di Meglio (2008).

⁵⁹ Cfr. Piromalli (2019).

concepire i diritti, lo spazio pubblico e le metriche democratiche – ha influenzato nel corso degli ultimi decenni i presupposti ontologici delle principali agenzie di socializzazione dei paesi cosiddetti avanzati⁶⁰. Seppure in un diverso quadro interpretativo, finalizzato alla comprensione dei processi di accelerazione sociale, Rosa coglie con acume la questione quando afferma che creatività, soggettività e passione non sono più al servizio dell'autonomia nel vecchio senso moderno, ma vengono sfruttate per migliorare la nostra competitività⁶¹. Se le diverse ontologie delle sfere non economiche – per dirla con Fraser – hanno preservato, da principio e fino al regime a conduzione statale, un nucleo di alterità rispetto alle dinamiche del capitale non si può dire altrettanto nell'odierno scenario neoliberale. La costruzione delle identità soggettive, con i loro potenziali emancipativi, è stata posta al centro di una costruzione egemonica molto più invasiva e invalidante rispetto a quella concettualizzata da Gramsci. Le ragioni del capitale sono penetrate nelle scuole e nelle università, nei sostrati educativi dei nuclei familiari, nelle logiche di affermazione di sindacati e partiti di sinistra, nelle logiche comunicative delle piattaforme; colonizzando finanche gli immaginari che orientano le proteste e le mobilitazioni dei movimenti che sulla carta si battono per una più equa distribuzione del surplus sociale e per la difesa degli ecosistemi. Si tratta di trasformazioni che stanno mutando sensibilmente (restringendoli) gli spazi formativi, pedagogici e politici coerenti con i valori moderni di autoaffermazione dell'individuo, che storicamente potevano *accidentalmente* situarsi fuori dalla razionalità capitalista.

Se poi si considerano i margini di azione che progressivamente stanno conquistando le tecnologie dell'informazione, attraverso piattaforme digitali gestite in modo autocratico, gli scenari diventano ulteriormente più cupi per la sopravvivenza della cultura critica. Il capitalismo della sorveglianza, così come definito da Zuboff⁶², nel regime neoliberale disciplina non solo lo sfruttamento del lavoro e l'espropriazione forzata, ma contribuisce in modo sempre più efficace alla creazione ideologica dei singoli, alla strutturazione di nuove modalità relazionali, alla creazione di emergenti *forme mentis*. In questo mutato scenario tra la possibile opzione emancipativa, che Fraser pure lascia intravedere⁶³, e la realtà storica prendono corpo una serie di interrogativi. Chi riuscirà a costruire una contro-egemonia praticabile e su quali basi valoriali e cognitive? Chi guiderà il processo di trasformatio-

⁶⁰ Seppure all'interno di cornici teoriche piuttosto distanti, sono giunti a simili conclusioni Fisher (2009), Foucault (2004) e Harvey (2001).

⁶¹ Cfr. Rosa (2010).

⁶² Cfr. Zuboff (2019).

⁶³ Cfr. Fraser (2020).

ne sociale, nell'interesse di chi e a quale scopo? Come riusciranno i nuovi soggetti individuali e collettivi a costituire una forza di pressione degna di una dinamica conflittuale?

A partire da queste domande, l'interesse di Fraser è per lo più rivolto agli sforzi combinati di molte organizzazioni, persone, attivisti e teorici nella difesa di prerogative politiche, sociali ed ecologiche date⁶⁴. Ma poco si dice sulla loro concreta genesi, o sui percorsi di socializzazione che potrebbero condurre verso una determinata visione contro-egemonica. In fondo, riprendendo Marcuse, la teoria critica è una critica della società che si esercita in nome di quella ragione che è “la categoria fondamentale del pensiero filosofico, l'unica per mezzo della quale questo si mantiene legato al destino dell'umanità”⁶⁵. I movimenti di protesta, potenzialmente emancipativi, fanno necessariamente leva sulla consapevolezza e la *ragione*, sulla maturità di individui attrezzati sul piano cognitivo, intellettuale, politico e immaginifico. Da questo punto di vista, la concreta strutturazione biografica di individui potenzialmente in grado di contribuire alla costruzione critica di alternative societarie assume i contorni di una questione prioritaria da affrontare. Sarebbe interessante, allora, riflettere sui mutamenti che hanno investito le principali agenzie di socializzazione – nei circuiti familiari, della formazione pubblica e privata, aziendali, comunitari – al fine di comprendere quali potrebbero essere i meccanismi generativi ancora in grado di forgiare energie utopiche. Ma questa, forse, è un'altra storia.

Bibliografia

- Acemoglu D., Robinson J. (2012), *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, New York: Crown Business.
- Altvater E. (2007), *The social and natural environment of fossil capitalism*, in “Socialist register”, 43: 37-59.
- Arrighi G. (1994), *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, London: Verso.
- (2001), Braudel, *Capitalism, and the New Economic Sociology*, in “Review” (Fernand Braudel Center), 24, 1: 107-123.
- Block F.L. (2018), *Capitalism: The Future of an Illusion*, Berkeley: University of California Press.

⁶⁴ Cfr. Fraser (2021b).

⁶⁵ Marcuse (1969, 88).

- Braudel F. (1977), *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bryant R.L. (ed) (2017), *The International Handbook of Political Ecology*, Cheltenham: Elgar Publisher.
- Cicerchia L. (2022), *Rethinking Capitalism, Stabilizing the Critique*, in "Rivista Italiana di Filosofia Politica", 2: 63-81.
- Collier P. (2018), *The Future of Capitalism. Facing the New Anxieties*, London: Penguin Books.
- Cronon W. (1992), *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, New York: W.W. Norton & Co.
- Crosato C. (2021), *Nancy Fraser: «Il razzismo sistemico è endemico nel capitalismo»*, in "Left", <https://left.it/2021/05/16/nancy-fraser-il-razzismo-sistemico-e-endemico-nel-capitalismo/>, [consultato il 13 aprile 2023].
- D'Eramo M. (2009), *Il maiale e il grattacielo. Chicago: una storia del nostro futuro*, Milano: Feltrinelli.
- Di Meglio M. (2008), *La parabola dell'eurocentrismo. Grandi narrazioni e legittimazione del dominio occidentale*, Trieste: Asterios Editore.
- Du Bois W.E.B. (2023), *The Philadelphia Negro. A Social Study*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Fazio G. (2020), *Il polanyian turn nella teoria critica contemporanea. Axel Honneth, Wolfgang Streeck e Nancy Fraser a confronto con Karl Polanyi*, in "Politica & Società", 3: 319-340.
- Ferguson J. (2010), *The Uses of Neoliberalism*, in "Antipode", 41: 166-184.
- Fisher M. (2009), *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester: Zero Books.
- Foucault M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil: Gallimard.
- Fraser N., Honneth A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London-New York: Verso Books.
- Fraser N. (2005), *Reframing Justice in a Globalizing World*, in "New Left Review", 36: 69-88.
- (2013), *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis After Polanyi*, in "New Left Review", 18: 119-132.
- (2014), *Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism*, in "New Left Review", 86: 55-72.
- Fraser N., Jaeggi R. (2018), *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Fraser N. (2020), *What Should Socialism Mean in the Twenty-First Century?*, in "Socialist Register", 56: 282-94.

- (2021a), *I limiti dell'ambientalismo e la proposta ecosocialista*, in “Micromega”, 5: 145-182.
- (2021b), *Climates of Capital: For a Trans-Environmental Eco-Socialism*, in “New Left Review”, 127: 94-127.
- (2022), *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*, London and New York: Verso.
- Gorz A. (1977), *Écologie et liberté*, Paris: Éditions Galilée.
- (1980), *Adieux au prolétariat. Au de là du socialisme*, Paris: Éditions Galilée.
- (1992), *L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation*, in “Actuel Marx”, 12: 15-29.
- (2003), *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris: Éditions Galilée; tr. it., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Haraway D.J. (2008), *When Species Meet*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press.
- Harvey D. (2001), *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, New York-London: Routledge.
- (2003), *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- (2005), *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.
- (2011), *The Enigma of Capital And the Crises of Capitalism*, Oxford: Oxford University Press.
- (2020), *The Anti-Capitalist Chronicles*, London: Pluto Press; tr. it., *Cronache anticapitaliste. Guida alla lotta di classe per il XXI secolo*, Milano: Feltrinelli, 2021.
- Heilbroner R.L. (1985), *The Nature and Logic of Capitalism*, New York: W.W. Norton & Company. <https://stratigraphy.org/news/152>, [consultato il 22 marzo 2024].
- Huber M.T. (2008), *Energizing historical materialism: Fossil fuels, space and the capitalist mode of production*, in “Geoforum”, 40: 105-115.
- Jaeggi R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Latour B. (2014), *Agency at the time of the Anthropocene*, in “New Literary History”, 45: 1-18.
- Lohmann L. (2012), *Financialization, Commodification and Carbon: The Contractions of Neoliberal Climate Policy*, in “Socialist Register”, 48: 85-107.
- MacIntyre A. (1977), *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, in “The Monist”, 4: 453-472.

- Malm A. (2013), *The Origin of Fossil Capital*, in “Historical Materialism”, 211: 15-68.
- Manghi N. (2018), *Intervista a Bruno Latour*, in “Quaderni di Sociologia”, <http://journals.openedition.org/qds/2075>, [consultato il 30 aprile 2023].
- Marcuse H. (1965), *Kultur und Gesellschaft*, 2 vol., Frankfurt: Edition Suhrkamp; tr. it., *Cultura e società*, Torino: Einaudi, 1969.
- Marx K., Engels F. (1932), *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten FeuerbllCh, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Wien: Verlag für Literatur und Politik; tr. it., *L'ideologia tedesca*, Roma: Editori Riuniti, 1975.
- Mazzucato M. (2013), *The Entrepreneurial State: Debunking Public vs. Private Sector Myths*, New York: Anthem Press.
- McNeill J.R., Engelke P. (2016), *The Great Acceleration*, Cambridge: Harvard University Press.
- Millennium Ecosystem Assessment (2005), *Ecosystems and Human Well-being - Synthesis*, Washington DC: Island Press, disponibile online <https://www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf>.
- Mintz S.W. (1985), *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, New York: Penguin.
- Moore J.W. (2017a), *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona: Ombre Corte.
- (2017b), *The Capitalocene*, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis, in “The Journal of Peasant Studies”, 44, 3: 594-630, disponibile online https://www.researchgate.net/publication/263276994_The_Capitalocene_Part_I_On_the_Nature_Origins_of_Our_Ecological_Crisis.
- Mosse G.L. (1978), *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, New York: Howard Fertig.
- Piromalli E. (2019), *Una teoria critica della società capitalistica. Capitalism di Nancy Fraser e Rahel Jaeggi*, in “Critica Marxista”, 1, 6: 50-56.
- Piketty T. (2014), *Capital in the twenty-first century*, Harvard: Harvard University Press.
- Rosa H. (2010), *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Russo A. (2019), *Political economy del capitalismo. Progresso tecnologico, potere politico e mutamento sociale*, Milano: McGraw-Hill Education.
- Somma A. (2022), *Il neoliberalismo progressista e i suoi critici. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento e anticapitalismo*, in “Politica & Società”, 2: 163-188.

- Sparsam J., Eversberg D., Haubner T., Mader D., Muraca B., Pahl H. (2014), *The Renewal of a Critical Theory of Capitalism and Crisis – a Comment on Nancy Fraser’s Interpretation of Polanyi’s works*, in “DFG-Kollegforschergruppe Postwachstumsgesellschaften”, 7: 1-26.
- Steffen W., Grinevald J., Crutzen P., McNeill J. (2011), *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in “Philos Trans A Math Phys Eng Sci”, 369: 842–67.
- Sutherland E. (2011), *Coltan, the Congo and your cell phone. The connection between your mobile phone and human rights abuses in Africa*, in “SSRN Electronic Journal”, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1752822>, [consultato il 28 aprile 2023].
- Voskoboynik D.M., Andreucci D. (2022), *Greening extractivism: Environmental discourses and resource governance in the ‘Lithium Triangle’*, in “Environment and planning E: Nature and space”, 2: 787-809.
- Zuboff S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for the Future at the New Frontier of Power*, New York: Public Affairs.
- Wallerstein I. (1979), *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Il contributo filosofico di Lenin nella critica gramsciana della *Storia d'Europa* di Croce

Camilla Sclocco

The Philosophical Contribution of Lenin in Gramsci's Critique of Croce's History of Europe

Abstract: Through the instruments of new Gramscian philology, this article reconstructs the philosophical and political relevance of the judgement of Lenin as “the greatest modern theorist of philosophy of praxis” within Gramsci’s critique of Croce’s History of Europe. To this aim, a first part reconstructs the way in which, in the Prison Notebooks, Gramsci proposes to understand Lenin’s philosophical contribution to Marxism, finding its premise in the theoretical studies conducted during the period of his stay in Moscow. The second part investigates how this new way of interpreting Lenin’s philosophical contribution is used by Gramsci within his critique of Croce’s History of Europe. A third part focuses on the indirect correspondence with Togliatti within which Gramsci constructs his critique of Croce’s book.

Keywords: Gramsci; Lenin; Croce; Hegemony; Marxism.

1. Introduzione

Tra il 12 aprile e il 12 giugno 1932, attraverso una complessa stratificazione redazionale tra la terza serie degli *Appunti di filosofia* del Quaderno 8, le lettere e le note di seconda stesura del Quaderno 10, Gramsci svolgeva i punti principali della sua ormai celebre critica della *Storia d'Europa* di Croce¹. La discussione sul volume era incoraggiata da Tatiana Schucht che su indicazione di Piero Sraffa, il quale a sua volta era in contatto con Palmiro Togliatti, nella lettera del 12 aprile 1932 comunicava in maniera

* Ecole Normale Supérieure de Lyon, Triangle/LabEx Comod (camilla.sclocco@ens-lyon.fr; ORCID: 0009-0001-0506-0921). Ringrazio Maria Luisa Righi e Giuseppe Cospito per aver letto l’ultima versione del lavoro e per i generosi consigli; i revisori anonimi della rivista per i pertinenti suggerimenti).

¹ Cfr. Francioni e Frosini (2009, 3); qui e nelle pagine che seguono la datazione delle note carcerarie è tratta da Cospito (2011b).

criptica² al segretario comunista recluso ormai da quasi quattro anni: “tu riceverai fra poco un libro di Croce, *La storia d'Europa*. Dovresti farne una recensione perché a me interessa molto e le tue osservazioni potranno essermi molto utili per un mio lavoro”³. Con tutta probabilità, il lavoro a cui Schucht faceva riferimento riguardava l'eventualità di pubblicare le riflessioni gramsciane sul volume crociano. Ricevuta la minuta della lettera di Gramsci del 18 aprile, nella missiva a Togliatti del 4 maggio 1932, infatti, Sraffa spiegava:

Vi è un'ultima lettera di Antonio (datata 18 aprile) interamente dedicata a 'dar consigli' a Tania perché possa fare una recensione del libro di Croce: è solo un'introduzione, e altre ne seguiranno sullo stesso argomento. La trattengo, e ve la invierò quando il gruppo di queste lettere sarà completo. Con pochi ritocchi, a giudicare da questa prima puntata, se ne potrà fare un'ottima recensione⁴.

Come è noto, il volume sarebbe stato recapitato in carcere ma la direzione insospettita dal riferimento di Schucht a una “recensione” e cogliendo il tentativo di far uscire tramite le lettere materiale politico da pubblicare sugli organi clandestini del partito o all'estero decideva di non autorizzarne la consegna⁵. Gramsci per redigere il suo commento si sarebbe così servito solo dei tre *Capitoli introduttivi* dell'opera, presentati all'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli e pubblicati in opuscolo nel 1931⁶.

Nell'ambito dei nuovi studi filologici gramsciani connessi all'attività dell'Edizionale nazionale degli scritti di Antonio Gramsci sotto la guida della Fondazione Gramsci di Roma, la vicenda della critica carceraria alla *Storia d'Europa* di Croce è stata oggetto di rilevanti lavori che hanno concorso ad accertarla come uno dei momenti cardine del rinnovamento gramsciano del marxismo in filosofia della praxis⁷. In queste nostre pagine vorremmo

² Cfr. Vacca (2014, 105-119); la prima edizione del volume è del 2012, qui e nelle pagine successive si cita l'opera a partire dalla seconda edizione del 2014.

³ Gramsci e Schucht (1997, 972).

⁴ Sraffa (1991, 225). Cfr. Francioni (2009, 11-15). In Vacca (2014, 218) si aggiunge che “non si può escludere che fosse stato Togliatti a suggerirgli di insistere sul tema Croce con l'intenzione di includere lo scritto fra le pubblicazioni che stava preparando per le celebrazioni del cinquantesimo anniversario della morte di Marx”. Le pubblicazioni uscirono nella rubrica «Nel cinquantesimo anniversario della morte di Carlo Marx» dei fascicoli del 1933 di «Stato operaio», ma senza il contributo gramsciano.

⁵ Cfr. LC (784).

⁶ Cfr. Croce (1931). Circa la *Storia d'Europa* di Croce il riferimento è a Cingari (2003, 357-368; 2019, 39-51).

⁷ Cfr. Francioni (2009); Francioni e Frosini (2009); Vacca (2014, 201-222); Mustè (2018, 261-272); Frosini (2019); Frosini (2022); Descendre e Zancarini (2023, 257-264).

contribuire a queste ricerche con l'approfondimento di un elemento molto specifico della critica al volume crociano del 1932 e, a nostro parere, non ancora coerentemente discusso⁸: il riferimento a Lenin come colui che, protagonista di un'egemonia realizzata⁹, aveva dimostrato che la *filosofia* del marxismo non poteva coincidere come pretendeva Croce con i principi di una riduzione economicista. Contro l'accusa rivolta dal filosofo napoletano al marxismo di essere una dottrina che nell'ambito politico conduceva a una violenta riduzione di tutta la vita culturale alle necessità economiche, il Lenin della svolta tattica della Nep e del Fronte unico operata dal Comintern tra il 1921 e il 1922, conosciuto personalmente da Gramsci nel 1922¹⁰, aveva concretamente dimostrato – cioè storicamente, alla luce del *nesso di traducibilità* tra politica e filosofia – che il marxismo coincideva con una dottrina dell'egemonia e non dell'economismo. L'importanza riconosciuta da Gramsci al *significato filosofico dell'opera politica leniniana* nell'*ambito specifico* della sua critica alla *Storia d'Europa*, se ridiscussa alla luce delle innovazioni filologiche degli ultimi due decenni, potrebbe avere il valore di rendere visibile l'organicità con cui Gramsci pensava la sua indagine critica sulla cultura tradizionale italiana e il suo legame con il Lenin teorico e protagonista di un'egemonia realizzata.

2. Una premessa necessaria. La nuova maniera di intendere il contributo filosofico di Lenin al marxismo

Prima di entrare in questa specifica vicenda, è opportuno notare che il rilievo del Lenin teorico dell'egemonia e l'utilizzo che ne viene fatto nella discussione critica del volume crociano del 1932 dipendeva da un nuovo modo, tutto gramsciano, di intendere il *contributo filosofico* del rivoluzionario russo al marxismo.

In questa maniera il comunista sardo si allontanava dall'irrigidimento del pensiero leniniano in quel paradigma meccanicistico del marxismo-leninismo terzointernazionalista che, secondo recenti studi, emergeva già

⁸ Basti pensare, per esempio, che in uno dei più ricchi studi sulla questione il riferimento di Gramsci a Lenin come teorico dell'egemonia nell'ambito della critica della *Storia d'Europa* viene giudicato come paradossale: “non senza qualche punta di paradosso, Gramsci metteva sulla stessa linea Croce e Lenin, e li contrapponeva entrambi non solo alle ‘concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo’, ma a ogni politica senza egemonia, senza consenso, autoritaria e di pura forza” (Mustè, 2018, 268).

⁹ Sul concetto di egemonia in Lenin si veda Fresu (2017) e Cospito (2021, 84-90).

¹⁰ Paggi (1984, 18).

nell'Internazionale comunista del 1924¹¹ e che sarebbe stato ufficializzato da Stalin, dopo la morte di Gramsci, nel *Breve corso* del 1938¹². Operazione che aveva il suo illustre precedente proprio nella *Teoria del materialismo storico* del 1921 di Bucharin¹³ – volume scelto da Gramsci come bersaglio della sua critica della degenerazione materialistica del marxismo – ed era svolta anche attraverso un'ossificazione dogmatica di *Materialismo ed empiriocriticismo*. Dopo l'edizione del 1923 nel volume 10 delle *Opere raccolte*, prima edizione delle opere di Lenin pubblicata per decisione del IX Congresso del partito bolscevico tra il 1920 e il 1926¹⁴, *Materialismo ed empiriocriticismo* aveva infatti iniziato a essere presentato dagli intellettuali russi come testo di riferimento della filosofia marxista con una tendenza a lasciarne in secondo piano la specifica occasione politica dal quale esso aveva pur preso le mosse.

Il Gramsci dei *Quaderni del carcere*, soprattutto nel confronto critico con il materialismo dialettico proposto da Bucharin nel volume del 1921 (il quale, a ben vedere, presentava tratti di difformità rispetto al materialismo dialettico di *Materialismo ed empiriocriticismo*), sviluppava in maniera diversa la sua concezione filosofica del marxismo. Secondo la nuova definizione di ortodossia marxista che seguendo i saggi sul materialismo storico di Labriola egli iniziava a elaborare nella prima serie degli *Appunti di filosofia*, la filosofia marxista doveva essere concepita nella sua autonomia tanto rispetto al materialismo che rispetto all'idealismo, ritenute entrambe filosofie del passato, legate alla storia dell'espansione egemonica della borghesia e inadatte a esprimere e costruire la nuova epoca segnata dall'irruzione delle masse popolari nella storia. Nella nota *Il concetto di «ortodossia»* della prima serie degli *Appunti di filosofia*, redatta tra maggio e agosto 1930, l'intellettuale comunista precisava il nesso tra ortodossia, autonomia filosofica e concezione rivoluzionaria del mondo:

L'ortodossia [...] deve essere ricercata [...] nel concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà. Questo concetto così rinnovato di ortodossia serve a precisare meglio l'attributo di 'rivoluzionaria' attribuito a una concezione del mondo, a una teoria. [...] Il vecchio mondo, rendendo omaggio al materialismo storico cerca di ridurlo a un corpo di criteri subordinati, di secondo grado, da incorporare nella sua teoria generale, materialistica o idealistica: chi riduce a un ruolo simile il materialismo storico nel campo proprio di

¹¹ Maltese (2018, 47).

¹² Cfr. *Kommunističeskaja partija Sovetskogo Sojuza*, 1938.

¹³ Bucharin (1921).

¹⁴ Cfr. Lenin (1955, V-XI).

questa teoria, capitola implicitamente dinanzi gli avversari¹⁵.

L'implicito disaccordo con il materialismo dialettico del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* – volume che Gramsci conosceva¹⁶ – sul tema del materialismo come fondamento della filosofia marxista non aveva come esito una contrapposizione frontale alla riflessione filosofica del capo bolscevico. La conseguenza, piuttosto, era di giudicare il vero pensiero filosofico leniniano come implicito nella teoria e pratica del Lenin uomo politico. A qualche mese di distanza, nell'ottobre 1930, sempre nella prima serie degli *Appunti di Filosofia*, Gramsci mostrava infatti di ritenere che la teoria politica dell'egemonia fosse portatrice di un immanente significato filosofico. In questa lunga nota (*Rapporti tra struttura e superstruttura*) dopo aver ripercorso alcune forme con cui si presentava l'“economismo” (il “liberismo teorico”, “il sindacalismo teorico” o “l'astensionismo elettorale”), il comunista sardo si soffermava criticamente sull'“economismo [...] nella teoria e nella pratica politica”, che veniva definito secondo “il significato assegnatogli da Lenin nel *Che fare?*, per denominare i sostenitori della tesi della spontaneità operaia, ai quali, con questa qualificazione, egli attribuiva una scarsa comprensione della politica e la conseguente limitazione della lotta al solo livello economico-sindacale”¹⁷. Rispetto a essi Gramsci osservava subito dopo che “la reazione deve essere condotta sul terreno del concetto di egemonia”, il quale

data l'affermazione fatta più sopra che gli uomini prendono coscienza dei conflitti economici nel terreno delle ideologie ha un valore gnoseologico e non psicologico e morale, avrebbe anch'esso pertanto un valore gnoseologico e sarebbe da ritenere perciò l'apporto massimo di Iliič alla *filosofia* marxista, al materialismo storico, apporto originale e creatore¹⁸.

Presupponendo nel suo discorso la critica leniniana all'economismo del 1902 come già connessa al “concetto di egemonia”, Gramsci sembrava ritenere che Lenin, già nel periodo prerivoluzionario con la sua critica degli

¹⁵ Q4 [b] §15: QM, 679-680. La nota, ripresa con lo stesso titolo e significato di ortodossia nella seconda stesura del Quaderno 11, dovrebbe impedire di utilizzare le espressioni di *eterodossia*, *revisionismo* o, peggio, di *eresia marxista* per riferirsi alla gramsciana filosofia della praxis.

¹⁶ Sclocco (2021, 138-143).

¹⁷ QM, 759-760, n. 216. Come rilevato da Cospito, nonostante nel *Che fare?* fosse ancora assente la parola egemonia, essa “appariva in qualche modo implicita nella polemica contro l'economismo” (Cospito, 2021, 85). Sull'utilizzo del termine economismo nel significato di orientamento pre-politico nel volume del 1902 cfr. Di Biagio (2008, 383).

¹⁸ Q4 [b] §39: QM, 719, corsivi miei.

economisti, avesse concretamente valorizzato in termini egemonici il primo livello della distesa delle distinte attività sovrastrutturali, quello della politica. In questo senso, dal suo punto di vista, nel *Che fare?* egli avrebbe sviluppato il principio di Marx espresso nella *Prefazione a Per la Critica dell'economia politica* del 1859, secondo il quale “gli uomini prendono coscienza dei conflitti economici sul terreno delle ideologie”, principio che secondo l'intellettuale italiano aveva un valore inerente alla gnoseologia, alla dottrina della conoscenza. Esso gli sembrava implicare in filosofia una negazione del riduzionismo materialistico, dal momento che il riflesso della struttura nella sovrastruttura veniva superato nel ruolo attivo della presa di coscienza politica delle contraddizioni strutturali nel terreno delle ideologie. In base a un nesso di traducibilità già all'opera seppur non ancora esplicitamente tematizzato, Gramsci sembrava riconoscere in questo principio politico leniniano, conforme al pensiero di Marx, un implicito *principio filosofico*: “Il'ič avrebbe fatto progredire il marxismo non solo nella *teoria* politica e nella economia, ma anche nella *filosofia* (cioè avendo fatto progredire la dottrina politica avrebbe fatto progredire anche la filosofia)”¹⁹.

Questi passaggi evidenziano come Gramsci nutrisse l'impressione di un antimeccanicismo strutturale tanto nella teoria che nella pratica politica di Lenin. A qualche settimana di distanza dalla nota menzionata sopra, a cavallo tra ottobre e novembre, tentava di giustificare questo peculiare modo di intendere il contributo filosofico di Lenin al marxismo attraverso un innovativo utilizzo del principio di traducibilità. Nel § 48 del medesimo Quaderno 4 [b], facendo implicito riferimento al leader bolscevico, osservava infatti che, poiché i linguaggi (economico, politico, filosofico ecc.) che costituiscono *una stessa concezione del mondo* si traducono l'uno nell'altro, allora poteva verificarsi la singolare possibilità che un politico di professione esprimesse la sua concezione filosofica non nel linguaggio filosofico ma in quello politico, cioè della teoria e pratica politica²⁰. Con ciò egli indicava che l'apporto filosofico di Lenin al marxismo avrebbe dovuto essere ricercato non negli scritti direttamente filosofici ma in quelli politici, costruzione ed espressione dell'attività direttamente pratica. Esso era implicito nel *Che fare?* e non esplicito in *Materialismo ed empiriocriticismo*:

Avviene che una grande personalità esprima il suo pensiero più fecondo non nella sede che apparentemente sarebbe la più logica dal punto di vista classificatorio esterno, ma in altra parte che apparentemente sembrerebbe estranea. [...] Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua 'vera' filosofia sia invece da ricercarsi

¹⁹ Q4 [b] §39: QM, 719-720, corsivi miei.

²⁰ Cfr. Cospito (2015, 41).

negli *scritti di politica*. In ogni personalità c'è un'attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, implicito il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso ex professo²¹.

Per comprendere pienamente questo giudizio sulla filosofia di Lenin sarebbe quanto mai proficuo indagare diacronicamente e attraverso nuove indagini filologiche se e come, dal soggiorno a Mosca fino all'arresto, Gramsci avesse iniziato a impostare la sua interpretazione *filosofico-politica* del leninismo-bolscevismo. Si tratterebbe di valorizzare gli articoli della terza serie dell'«Ordine nuovo» del 1924 scritti in occasione della morte di Lenin, quelli redatti nell'ambito della lotta contro Bordiga per la direzione del partito – contro la direzione centrista dell'ex gruppo ordinovista Bordiga mobilitava le affermazioni filosofiche materialistiche di Lenin facendo espressamente utilizzo di *Materialismo ed empiriocriticismo*²² – e le dispense della scuola di partito del 1925²³. Una ricerca che, prima di ogni altra cosa, dovrebbe preoccuparsi di dimostrare con perizia filologica, ovvero senza accontentarsi unicamente del reperimento di libri all'interno del Fondo Gramsci, quali fossero i testi di Lenin conosciuti da Gramsci a partire dal soggiorno moscovita. Come sottolineato da Maria Luisa Righi circa i diciassette mesi trascorsi in Russia: “mentre si è arricchita la documentazione sull'attività politica di Gramsci a Mosca, rimane esigua quella relativa al suo percorso intellettuale” e, in assenza di lettere e testimonianze che possano aiutarci a capire quale fosse in quei mesi il suo “programma di studi [...] è ancora la lettura analitica degli scritti e delle lettere degli anni successivi a permetterci di mettere a fuoco le esperienze intellettuali compiute in questi anni”²⁴.

In questa sede ci limitiamo a evidenziare che negli appunti preparatori della terza dispensa della scuola di partito del 1925²⁵ redatti da Gramsci emerge un indizio del fatto che il segretario comunista, mettendo a frutto i mesi passati in Russia anche a studiare “a fondo la storia del partito bolsce-

²¹ Q4 [b] §48: QM, 730, corsivi miei.

²² Cfr. Sclocco (2021, 15-16).

²³ Cfr. Maltese (2018).

²⁴ Righi (2019, 134).

²⁵ Il contenuto della terza dispensa era stato già presentato da Gramsci nel testo della prima dispensa: “la terza parte esporrà sistematicamente la dottrina sul partito e i principi di organizzazione rivoluzionaria quali vennero sviluppandosi nell'attività direttiva della Internazionale comunista e quali furono fissati in maniera più completa nella Conferenza di organizzazione tenuta a Mosca nel marzo di quest'anno” (Gramsci 1925a, c. 3r).

vico e della rivoluzione russa”²⁶, aveva probabilmente iniziato a mettere a fuoco già nel periodo precarcerario la questione della teoria dell’egemonia in quanto innovazione filosofico-politica del bolscevismo. Questo tenendo presente che comunque le dispense si collocano al di qua delle *Note sul problema meridionale* e delle sue innovazioni sulla questione degli intellettuali e, dunque, ancora non presentano lo slittamento verso il concetto di egemonia civile²⁷. Le quattro carte di appunti manoscritti contengono nelle prime tre pagine, introdotte dal titolo “Teoria del materialismo storico || III”²⁸ e dal paragrafo “La teleologia nelle scienze sociali”, una sintesi di alcuni passaggi del volume di Bucharin del 1921. Nella quarta pagina, prima degli appunti su un secondo paragrafo su “Il marxismo”, compare una citazione da *Che cosa sono gli amici del popolo e come lottano i socialdemocratici* – volume pubblicato da un Lenin ventiquattrenne nel 1894 – inerente alla necessità di trasformare “l’attuale disordinata guerra economica degli operai in una cosciente lotta di classe”, subito dopo la quale Gramsci annota: “la dottrina sull’egemonia del proletariato divenne una delle parti fondamentali del leninismo-bolscevismo”²⁹. Questa breve annotazione conduce a ipotizzare che, già per il Gramsci del 1925, il principio dell’egemonia poteva essere considerato come una “dottrina” interna al “leninismo-bolscevismo” e che essa era rintracciabile implicitamente già nel primissimo Lenin. Come rilevato da Pietro Maltese, il primo autore ad aver messo a fuoco questa circostanza, l’annotazione di Gramsci conduce a ipotizzare che *Che cosa sono gli amici del popolo* “ripubblicato in russo proprio durante il soggiorno di Gramsci in Urss – costituisca una eventuale fonte per la costruzione del concetto di egemonia in Gramsci”³⁰. Un indizio del fatto che in questi anni per il comunista italiano l’elaborazione del concetto di egemonia di Lenin non sarebbe partita solo da *Le due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* e dal *Che fare?* ma già dallo scritto politico del 1894. L’ipotesi sembra essere avvalorata da un altro elemento, rilevabile dai manoscritti preparatori di quella che avrebbe dovuto essere l’appendice sussidiaria della terza dispensa, composta da tre gruppi di carte manoscritte redatte da Tatiana Schucht il cui contenuto è costituito da traduzioni di testi russi. Nel primo gruppo manoscritto sono presenti traduzioni di Tatiana Schucht ad alcune parti di quattro testi del primo Lenin: *La dittatura democratica del proletariato e della massa conta-*

²⁶ Togliatti (2014, 986).

²⁷ Sul concetto di egemonia negli scritti precarcerari si veda Cospito (2016).

²⁸ Gramsci (1925b, c. 1r).

²⁹ Gramsci (1925b, c. 4r).

³⁰ Maltese (2018, 198).

dina (1905); *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899), con in aggiunta una parte della Prefazione alla seconda edizione del 1907; *Il partito operaio e i contadini* (1902); e, appunto, *Che cosa sono gli amici del popolo*. La traduzione di quest'ultimo testo riguardava l'ultima parte del volume leniniano ed era preceduto dal titolo, riportato da Schucht verosimilmente sotto l'indicazione di Gramsci, "la classe operaia come quella che eserciterà l'egemonia nella rivoluzione"³¹.

In un contesto di elaborazione politica quale quello degli appunti preparatori alla terza dispensa, il riferimento alla dottrina dell'egemonia, già per quello che riguarda il testo del 1894, mostra che il Gramsci del periodo immediatamente precarcerario aveva in qualche maniera già iniziato a porre il problema del valore della teoria politica dell'egemonia di Lenin. La nostra ipotesi è che la sua ricerca teorica, iniziata nel periodo moscovita, lo avesse condotto a evidenziare che le premesse dell'opera egemonica realizzata nel Fronte Unico e nella Nep, cui egli aveva assistito in prima persona, fossero da rintracciare nel peculiare modo con cui il dirigente bolscevico, ancora prima della rivoluzione del 1917, aveva concepito la sua idea di rivoluzione marxista. Una convinzione che inoltre Gramsci terrà ferma anche nel corso della successiva attività intellettuale, come confermato da una nota carceraria del Quaderno 14 redatta nel febbraio 1933, dove è proposta un'interpretazione del bolscevismo nella chiave di una lotta per l'egemonia di lungo corso, dal 1902 al 1917³².

Non sarà fuori luogo evidenziare che una delle fonti precarcerarie da cui Gramsci traeva questa tendenza a retrodatare la *teoria* dell'egemonia leniniana rispetto alla svolta della Nep e del Fronte Unico e anche rispetto alla rivoluzione realizzata del 1917 poteva essere il profilo biografico *Vladimiro Ilic Ulianof* – del quale ancora non si è rintracciata la paternità – da lui tradotto³³ e pubblicato sul numero di marzo 1924 della terza serie dell'«Ordine nuovo», dedicato interamente all'attività di Lenin scomparso il 21 gennaio precedente. Qui le premesse della teoria dell'egemonia venivano individuate nella rottura con i menscevichi sul tema della rivoluzione proletaria in occasione del secondo Congresso del Posdr del 1903 e in

³¹ Schucht (1925, c. 23r).

³² Cfr. Q14 §65: QC, 1729: "se si studia lo sforzo dal 1902 al 1917 da parte dei maggioritari si vede che la sua originalità consiste nel depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica. Il concetto di egemonia è quello in cui si annodano le esigenze di carattere nazionale e si capisce come certe tendenze di tale concetto non parlino o solo lo sfiorino".

³³ Circa la traduzione gramsciana del profilo biografico, si veda la lettera a Togliatti del 27 gennaio 1924 inviata da Vienna, cfr. Gramsci (1992, 211-217).

polemica con il determinismo positivistico allora dominante nella Seconda Internazionale, che riteneva necessario passare attraverso le tappe e le forme di sviluppo della civilizzazione occidentale e del capitalismo prima di giungere al socialismo. Nel profilo biografico leniniano, rispetto alla lotta intrapartitica del 1903, si legge:

Il bolscevismo è il primo nella storia internazionale della lotta delle classi, che ha sviluppato l'idea di egemonia del proletariato e ha posto praticamente i principali problemi rivoluzionari che Marx ed Engels avevano prospettato teoricamente. L'idea dell'egemonia del proletariato, appunto perché concepita storicamente e concretamente, ha portato con sé la necessità di ricercare alla classe operaia un alleato: il bolscevismo ha trovato questo alleato nella massa dei contadini poveri³⁴.

La rottura con il determinismo positivistico del marxismo secondointernazionalista e la nuova idea e realizzazione di rivoluzione come egemonia del proletariato nella sua alleanza con i contadini era una delle ragioni per cui nell'articolo «*Capo*», dedicato al ripercorrimento delle principali caratteristiche della personalità rivoluzionaria leniniana e ispirato all'articolo *Lenin* dello storico russo Vladimir Ivanovič Nevskij comparso nel gennaio 1924 sulla rivista russa «*Pod znamenem marksizma*» (Sotto la bandiera del marxismo)³⁵, Gramsci sottolineava che «il compagno Lenin è stato l'iniziatore di un nuovo processo di sviluppo della storia»³⁶.

3. La Storia d'Europa come passaggio dal revisionismo alla liquidazione del marxismo

La peculiare maniera di intendere il contributo filosofico di Lenin al marxismo vista all'opera tra il maggio e il novembre del 1930, e le cui premesse sono da ricercare nel *lavoro intellettuale* del 1922-1925, veniva da Gramsci riattivata nel 1932 all'interno della sua critica della *Storia d'Europa* di Croce.

Subito dopo la ricezione della lettera del 12 aprile, nel § 60 del Quaderno 8 [b], intitolato *Punti per un saggio su B. Croce*, fra i diversi temi relativi alla critica del volume crociano che Gramsci appuntava con l'intenzione di approfondirli nelle lettere successive³⁷, vi era quello relativo all'evoluzione

³⁴ Vladimiro Ilic Ulianof, (1925, 3).

³⁵ Nevskij (1924).

³⁶ Gramsci (1971, 12-16).

³⁷ Cfr. Francioni (2009, 14-15), dove viene evidenziato il seguente metodo di lavoro: annotazione di spunti sul volume crociano nella terza serie degli *Appunti di filosofia*; approfondimento di queste annotazioni nelle lettere; seconde stesure del Quaderno

del rapporto del filosofo napoletano con il marxismo. Gramsci qui coglieva che mentre con i saggi sul materialismo storico della fine del XIX secolo Croce aveva assunto una posizione revisionistica, ben testimoniata dal suo influsso su Bernstein e Sorel, ora con l'elaborazione della storia etico-politica egli passava a una posizione liquidatrice del marxismo. In questo senso, la lettura dei capitoli introduttivi della *Storia d'Europa* e l'invito a una critica del libro, conduceva Gramsci a riprendere e precisare quanto aveva già osservato nel §16 del Quaderno 4 [b], dove ricordando "le lettere del Croce stampate nella *Nuova Rivista Storica* negli anni del 1928-1929 a proposito della storia etico-politica" aveva annotato che Croce si era allontanato dal marxismo "nel primo e specialmente nel secondo dopo guerra, quando gran parte della sua attività critico-pratica è rivolta a scalzare il materialismo storico"³⁸. Nel 1932, dopo la lettura dei capitoli introduttivi della *Storia d'Europa* e l'impegno politico a farne una critica, Gramsci non riteneva più che la volontà crociana fosse quella di "scalzare" il materialismo storico nel senso letterale che ha il termine di *indebolire* o di *compromettere l'autorità* quanto quello di liquidarlo nel senso anch'esso letterale di *eliminare*. Si trattava del tentativo crociano di eliminare il materialismo storico dal novero della *filosofia* occidentale:

Croce come leader delle tendenze revisionistiche: nel primo momento (fine dell'800, ispiratore di Bernstein e del Sorel); e in questo secondo momento, non più di revisione ma di liquidazione (storia etico-politica contrapposta a storia economico-giuridica)³⁹.

Gramsci qui aveva in mente alcuni passaggi del secondo capitolo dell'opera, *Le fedi religiose opposte*, dove escludendo dalla sua critica quel «socialismo» [...] temperato» che «man mano divenne altra cosa, risolvendosi nel liberalismo, nel democratismo e perfino nel cattolicesimo»⁴⁰ Croce presentava il comunismo e la teoria marxista come religione materialistica in contrasto col liberalismo come religione della libertà:

Il contrasto ideale del comunismo col liberalismo, il contrasto religioso, consiste [...] nell'opposizione tra spiritualismo e materialismo, nell'intrinseco carattere materialistico del comunismo, nel suo far Dio della carne o della materia. Materialistico esso nacque già nei primi suoi apostoli dell'ottocento, sebbene quel suo nome filosofico gli fosse riconosciuto e conferito solo più tardi, e non dagli avversari ma

10, dove riversa ampliandole tanto le prime stesure del Quaderno 8 che i nuovi approfondimenti delle missive.

³⁸ Q4 [b] §16: QM, 681.

³⁹ Q8 [b] §60: QC, 1082.

⁴⁰ Croce (1931, 34).

dal più forte dei suoi teorici. Il suo principio è la concezione della economia come fondamento e matrice di tutte le altre forme della vita, che sarebbero derivazioni o apparenze o fenomenologia di quella, unica realtà⁴¹.

Secondo Gramsci, l'argomento critico utilizzato da Croce per liquidare il marxismo, consistente nella sua espulsione dall'ambito filosofico (storia etico-politica) e relegazione in quello pratico (economico), non aveva un fondamento teorico e testimoniava una sostanziale incomprensione del materialismo storico. Non a caso, già nelle annotazioni della c.1r del Quaderno 10 scritte prima della proposta di Schucht⁴² Gramsci aveva osservato che la recente interpretazione crociana del marxismo come dottrina metafisica in quanto economicistica, ufficializzata nel suo discorso su *Antistoricismo* letto al Congresso di Oxford del 1930⁴³ e sistematizzata nella *Storia d'Europa*, testimoniava un'"incomprensione del materialismo storico stesso, accompagnata dall'ossessione del materialismo storico stesso"⁴⁴.

Sulla base di questo lavoro intellettuale, nella lettera del 18 aprile 1932 a Schucht, la prima dedicata alla critica della *Storia d'Europa*, Gramsci proponeva di interpretare l'ultima fase dell'attività crociana come esito di un percorso di lunga durata, incominciato alla fine del XIX secolo, quando i suoi saggi sul materialismo storico erano serviti da "armi intellettuali ai due massimi movimenti di 'revisionismo del tempo', di Edoardo Bernstein in Germania e del Sorel in Francia"⁴⁵. Subito dopo esortava a portare l'attenzione su come questa posizione si era evoluta, "specialmente durante la guerra e specialmente dopo il 1917", quando Croce aveva acquisito in Europa la "posizione di leader del revisionismo"⁴⁶. Oltre che alla memoria *Cronache, storie e false storie* del 1912⁴⁷ e agli ultimi capitoli di *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*⁴⁸, egli consigliava di fare riferimento alla lettera a Corrado Barbagallo pubblicata nel 1929 nella «Nuova rivista storica». Qui Croce aveva confessato il carattere antimarxista della

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Cfr. Francioni e Frosini (2009, 3).

⁴³ Gramsci in carcere aveva letto il discorso crociano nel numero di novembre del 1930 de «La Critica» (Croce, 1930); una panoramica generale sul congresso la aveva rintracciata nella cronaca non firmata comparsa su «La Nuova Italia», *Il Congresso di Oxford* (1930).

⁴⁴ Q10, §1: QC, 1240.

⁴⁵ LC, p. 772.

⁴⁶ Ivi, p. 773.

⁴⁷ Cfr. Croce (1912).

⁴⁸ Cfr. Croce (1921).

sua storia etico-politica: “che quest’ultima sia stata il mio cavallo di battaglia contro il materialismo storico e i suoi derivati è verissimo”⁴⁹. In questo linguaggio cifrato, l’elaborazione della storiografia etico-politica in funzione antimarxista e l’abbassamento del marxismo a economismo veniva presentato da Gramsci come uno dei temi principali da approfondire per una critica marxista della *Storia d’Europa*. O, aggiungeva, «almeno dai capitoli che ho letto», comunicando a Schucht che il volume crociano ancora non gli era pervenuto e suggerendo tra le righe di comunicare a chi di dovere che egli ancora si trovava costretto a comporre solo “qualche nota critica in proposito, non una recensione compiuta”⁵⁰.

Nel punto 3° del *Sommario* che apre il §6 del Quaderno 10, dove il §60 del Quaderno 8 [b] veniva arricchito in seconda stesura attraverso l’ulteriore elaborazione costituita dalla lettera del 18 aprile, Gramsci ampliava e rendeva più coerente il suo ragionamento rispetto alla lettera del 18 aprile:

Croce dal 1912 al 1932 (elaborazione della teoria della storia etico-politica) tende a rimanere il leader delle tendenze revisioniste per condurle fino a una critica radicale ed alla liquidazione (politico-ideologica) anche del materialismo storico attenuato⁵¹.

Nel *Sommario*, inoltre, l’intellettuale comunista aggiungeva un nuovo punto, il 12°, che gli permetteva di sviluppare il suo discorso critico in una direzione ben determinata. Qui rilevava infatti che, osservata da una prospettiva filosofica marxistica, “la concezione della storia come storia etico-politica” non avrebbe dovuto essere considerata come una “futilità” ma, al contrario, essere studiata e meditata “con attenzione”. Infatti, sebbene la sua pretesa di presentarsi come “superamento della filosofia della praxis”, essa rappresentava “essenzialmente una reazione all’‘economismo’ e al meccanicismo fatalistico”⁵². In questo senso, avrebbe potuto essere dal marxismo abbassata a strumento, a canone di interpretazione storica, cioè a un’esortazione a tener presenti le vicende di cultura come elementi di costruzione del consenso e dell’egemonia delle classi dominanti nell’analisi dei differenti blocchi storici concreti:

Il pensiero del Croce deve essere dunque apprezzato come valore strumentale e così si può dire che esso ha energicamente attirato l’attenzione allo studio dei fatti di cultura e

⁴⁹ Croce (1929a, 130). La discussione era nata con l’articolo di Barbagallo (1928); Croce aveva risposto con *La storia etico politica* (Croce, 1928); e dopo, quella ricordata da Gramsci, con un’ultima lettera *La “Storia etico-politica”: conclusione di polemica* (Croce, 1929b)

⁵⁰ LC, 771.

⁵¹ Q10 §6: QC, 1207.

⁵² Ivi, 1211.

di pensiero come elementi di dominio politico, alla funzione dei grandi intellettuali nella vita degli Stati, al momento dell'egemonia e del consenso come forma necessaria del blocco storico concreto. La storia etico-politica è dunque uno dei canoni di interpretazione storica da tener sempre presente nell'esame e nell'approfondimento dello svolgimento storico, se si vuole far storia integrale e non storie parziali od estrinseche⁵³.

Gramsci sembrava qui intenzionato ad applicare alla storia etico-politica quella stessa operazione che Croce aveva operato nei confronti del materialismo storico nel 1896 e nel 1897, quando lo aveva negato come filosofia e abbassato a canone di interpretazione storica⁵⁴.

4. Il significato filosofico della teoria dell'egemonia leniniana contro l'operazione crociana

Gramsci approfondiva quest'ultima questione nella lettera a Schucht del 2 maggio 1932, dove avvertiva i suoi interlocutori di non aver ancora ottenuto il volume e li autorizzava a riprendere "queste note un po' scucite"⁵⁵ e riorganizzarle ai fini della recensione. In questa missiva il comunista sardo svolgeva un passo ulteriore nella sua critica della crociana storia etico-politica, che non compare nelle note del Quaderno 8 [b] che riportano il titolo di rubrica "Punti per un saggio su Croce", le quali costituiscono l'antecedente delle lettere sulla *Storia d'Europa*.

Innanzitutto, richiamava nuovamente l'attenzione sull'"ammissione esplicita" da parte di Croce nella lettera *Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda* che tutto il suo lavoro filosofico degli "ultimi venti anni sia stato guidato dal fine di completare la revisione fino a farla diventare liquidazione"⁵⁶ del marxismo. Rispetto questa pretesa della storiografia crociana, culminata grandiosamente nella *Storia* del 1932, egli proponeva ai suoi interlocutori di rispondere con una critica ben precisa. I marxisti italiani avrebbero dovuto dimostrare che l'interpretazione che Croce dava del marxismo come economismo era errata e che dunque l'impostazione storiografica della storia etico-politica non giungeva in alcun modo a "liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis"⁵⁷.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. Croce (2001a, 30); Croce (2001b, 88).

⁵⁵ LC, 780.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

Tra gli argomenti possibili da utilizzare in vista di questo scopo, Gramsci proponeva quello del significato filosofico della teoria politica dell'egemonia. Si sarebbe trattato di mostrare che proprio quando Croce andava convertendo il suo revisionismo marxista in liquidazione del marxismo quest'ultimo, con la teoria dell'egemonia di Lenin, realizzata a livello statale nella svolta del 1921-1922, conosceva concretamente un definitivo sviluppo teorico contro le precedenti concezioni meccanicistiche dell'economismo tipiche del marxismo secondointernazionalista. Citiamo il passo per esteso:

È avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni⁵⁸, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'egemonia o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di egemonia⁵⁹.

Gramsci attraverso un linguaggio cifrato comunicava così a Togliatti che la sua ricerca carceraria sul marxismo aveva reso "possibile affermare" che il concetto storico-politico di egemonia elaborato da Lenin costituiva "il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis"⁶⁰.

Questa prospettiva circa la più recente evoluzione della filosofia del marxismo avrebbe consentito di criticare come anacronistica e non aggiornata l'interpretazione crociana del marxismo. Si sarebbe dovuto sottolineare che, per ignoranza in materia o malafede, Croce non aveva compreso l'innovazione filosofica intrinseca alla nuova teoria politica dell'egemonia: "mi pare che il Croce non sia up to date con le ricerche e con la bibliografia dei suoi studi preferiti o abbia perduto la capacità di orientamento critico"⁶¹. Era questo il punto che avrebbe dovuto essere "svolto estesamente e analiticamente" in un "saggio molto lungo" da pubblicare sull'organo del partito. Un approfondimento cui Gramsci incaricava i compagni, dal momento che

⁵⁸ Circa l'utilizzo in questa missiva del plurale "i più grandi teorici moderni della filosofia della praxis" (il quale nella nota immediatamente successiva tornerà tuttavia al singolare), non si può escludere che Gramsci intendesse estendere la sua osservazione anche a Stalin oltre che a Lenin, o per lo meno darne l'impressione alle dirigenze del partito italiano. Come osservato da Frosini (2022, 363), si tratterebbe di: "quello Stalin che aveva capeggiato 'la maggioranza anti-Trockij [...] elevando l'egemonia del proletariato' a paradigma del bolscevismo".

⁵⁹ LC, 780-781.

⁶⁰ LC, 781.

⁶¹ *Ibidem.*

egli, per le ristrettezze imposte dal regime carcerario, doveva fermarsi a “questi accenni, che non mi sarebbe agevole svolgere diffusamente”⁶².

Dopo la scrittura della lettera, Gramsci provvedeva a riassumerne il contenuto in un paragrafo distinto, il § 6.12 del Quaderno 10, nel quale riversava anche la considerazione del 12° punto del *Sommario* che abbiamo analizzato sopra. Qui compendia che per neutralizzare la critica crociana si sarebbe dovuto comprendere correttamente il nuovo sviluppo della filosofia marxista reso possibile dalla teoria dell’egemonia. Essa consentiva un’assimilazione e un abbassamento della filosofia crociana a “valore strumentale” dell’analisi storica, a “‘canone empirico’ di ricerca storica da tener sempre presente nell’approfondimento dello sviluppo storico”⁶³. A strumento conoscitivo di una politica comunista educata a “fare storia integrale e non storia parziale ed estrinseca (storia delle forze economiche come tali)”⁶⁴. “Che la storia etico-politica non sia una futilità” era dimostrato dal “più grande teorico moderno della filosofia della praxis”, Lenin⁶⁵:

Contemporaneamente al Croce, il più grande teorico moderno nella filosofia della praxis, nel terreno della lotta e dell’organizzazione politica, con terminologia politica, ha in opposizione alle diverse tendenze “economistiche” rivalutato il fronte di lotta culturale e costruito la *dottrina* dell’egemonia come complemento della teoria dello Stato-forza e come forma attuale della dottrina quarantottesca della ‘rivoluzione permanente’⁶⁶.

La particolare insistenza sull’opera di rivalutazione del “fronte di lotta culturale” e sulla costruzione della “dottrina dell’egemonia” come complemento alla tradizionale visione dello Stato indica che qui Gramsci proponeva di far riferimento alla filosofia implicita nell’ultimo Lenin della costruzione del nuovo Stato sovietico. A ogni modo, la nostra disamina filologica avalla un giudizio di Giuseppe Cospito del 2011 secondo il quale i *Quaderni del carcere* “confermano non solo l’indissolubilità del legame tra Lenin e Marx, ma la profonda continuità che Gramsci intende istituire, almeno soggettivamente, tra il suo personale apporto alla filosofia della praxis e la teoria e la pratica leniniana”⁶⁷.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Q10, § 6.12: QC, 1235.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Gramsci qui cripta il nome di Lenin in “il più grande teorico moderno della filosofia della praxis” (Francioni e Frosini, 2008, 8).

⁶⁶ Q10, § 6.12: QC, 1235, corsivi miei.

⁶⁷ Cospito (2011a, 305). Il fatto che Gramsci, nel maggio 1932 indichi Lenin come “il più grande teorico moderno della filosofia della praxis”, e, che in tre note dei quaderni

5. Un'ipotesi: la risposta di Togliatti

Il 20 maggio Schucht inviava a Sraffa la trascrizione delle lettere di Gramsci del 2 e del 9 maggio. In quest'ultima, stimolato dalla missiva ricevuta il 5 maggio dove ipotizzando l'ottenimento del volume gli si domandava una "dettagliata critica, che dovrebbe occupare le due o tre prossime lettere"⁶⁸, Gramsci continuava il discorso appuntato nel §75 del Quaderno 8 [b] (e già anticipato nel punto 12° del §6 *Sommario* e nella lettera del 2 maggio) sul carattere speculativo della storiografia crociana e sulla posizione che la filosofia della praxis doveva assumere rispetto a essa per neutralizzarne la pretesa liquidatrice del marxismo. Insisteva così sul fatto che la critica crociana al marxismo di concepire "la struttura come un dio ascosto" sarebbe caduta nel momento in cui si fosse mostrato il carattere di "storicismo assoluto" della "filosofia della praxis"⁶⁹. Gramsci consigliava così di avviare una critica della storiografia crociana in quanto "storia speculativa", riduzione della storia al solo momento delle vicende intellettuali attraverso una contemporanea eliminazione delle loro radici economico-politiche: "mi pare che la storia del Croce non possa essere chiamata che storia 'speculativa' o 'filosofica' e non etico-politica"⁷⁰. Negando la storiografia crociana come etico-politica sarebbe stato possibile mostrare che Croce non aveva liberato, come pretendeva, "il pensiero moderno da ogni traccia di trascendenza, di teologia"⁷¹, perché la trascendenza veniva ripetuta nell'ipostatizzazione di una storia del pensiero autonoma delle vicende economico-politiche. Si sarebbe dovuto sottolineare che tale storiografia, più che elevare la storia alla dimensione etico-politica, la impoveriva in una storia speculativa, facendo della storia un sistema chiuso e, come efficacemente è stato sottolineato, "vanificandone la drammaticità in un gioco interno a una sola possibile egemonia (quella liberale)"⁷². La filosofia della praxis,

10 e 11 redatte tra aprile e la fine dell'anno, indichi Marx ed Engels come "i primi teorici della filosofia della praxis" (Q10 §6.11: QC, 1233, redatto tra aprile e maggio 1932) e "i fondatori della filosofia della praxis" (Q11 2° §16: QC: 1439, redatto tra luglio e agosto 1932; Q10 §42.XII: QC, 1321, redatto tra agosto e dicembre 1932), dimostra la tendenza gramsciana a non operare fratture tra Marx e Lenin. Il rapporto tra Marx e Lenin era stato già proposto nel febbraio 1931, nel § 33 del Quaderno 7 [b], dove Gramsci lo aveva paragonato a quello Cristo-San Paolo, sottolineando come il legame tra i due non fosse da intendere in termini gerarchici ma di tempi e modalità differenti della rivoluzione.

⁶⁸ Gramsci e Schucht (1997, 996).

⁶⁹ LC, 785.

⁷⁰ LC, 784-785.

⁷¹ LC, 785.

⁷² Francioni e Frosini (2008, 6).

faceva notare Gramsci, se avesse saputo integrare la “storia etico-politica” come “storia del momento ‘egemonico’” nel suo fare blocco con i contrasti economico-sociali, avrebbe potuto mostrare la propria superiorità rispetto allo storicismo speculativo crociano, il proprio carattere di “storicismo assoluto, liberato davvero e non solo a parole, da ogni residuo trascendentale e teologico”⁷³. Il contenuto di questa lettera veniva riversato e approfondito nel § 6.13 del Quaderno 10 dove, ribadito il carattere speculativo della storiografia crociana e la negazione di quest’ultima come storia etico-politica, Gramsci annotava alcuni elementi connessi allo sviluppo della storia etico-politica nella teoria e pratica comunista:

Elementi di storia etico-politica nella filosofia della praxis: concetto di egemonia, rivalutazione del fronte filosofico, studio sistematico della funzione degli intellettuali nella vita statale e storica, dottrina del partito politico come avanguardia di ogni movimento storico progressivo⁷⁴.

Sraffa, ricevute le trascrizioni delle due lettere del 2 e 9 maggio, nelle missive del 6 e 10 giugno chiedeva a Schucht ancora del tempo prima di rispondere: “prima di dare un’opinione sulla recensione del Croce, voglio pensarci un po’”⁷⁵. La risposta sarebbe stata formulata solo dopo aver ricevuto la copia della lettera di Gramsci del 6 giugno dove quest’ultimo approfondiva la questione della rottura di Croce con Gentile e poi affidata alla lettera del 21 giugno a Schucht, che quest’ultima avrebbe trascritto nella missiva a Gramsci del 5 luglio. Con essa terminava la corrispondenza sulla *Storia d’Europa*⁷⁶:

Ora, voglio tornare ancora sulle note che mi hai mandato in precedenza per la recensione del libro del Croce: ti debbo dire anzi tutto che queste note saranno molto utili e le ho trovate molto interessanti. Ho ben compreso il nesso delle cose, e i frammenti, messi insieme, costituiscono una critica radicale del libro. Là dove parli delle funzioni storiche degli intellettuali, ho riconosciuto un concetto che, in forme embrionali, avevo già letto in uno scritto dove il Croce e il Fortunato vengono caratterizzati come le chiavi di volta del sistema meridionale. Ho compreso anche, nonostante che non sia stata svolta diffusamente, la questione dell’egemonia culturale; sviluppando questo punto nella recensione dovrò tener conto non soltanto degli interessi culturali generali, ma anche di quelli più particolari e immediati⁷⁷.

⁷³ LC, 785.

⁷⁴ Q10 § 6.13: QC, 1235-1236.

⁷⁵ Sraffa (1991, 69).

⁷⁶ Cfr. Francioni (2009, 14).

⁷⁷ Gramsci e Schucht (1997, 1042).

Secondo l'ipotesi di Vacca⁷⁸, la lettera del 21 giugno che Sraffa inviava a Schucht era stata precedentemente preparata con Togliatti in un loro incontro di qualche giorno prima a Parigi, durante il quale l'economista consegnava al dirigente comunista tutte le lettere sulla *Storia d'Europa* redatte da Gramsci. Assumendo questa ipotesi non sarebbe fuori luogo avanzare che, utilizzando l'espressione di "egemonia culturale", Togliatti stesse comunicando di aver compreso che la critica a Croce aveva "degli interessi culturali generali", cioè un significato di critica filosofica, e anche interessi "più particolari e immediati", cioè delle ricadute politiche che riguardavano l'allargamento dell'azione politica comunista alla distesa sovrastrutturale. A tal proposito Fabio Frosini ha osservato che "gli interessi più particolari e immediati sono probabilmente da ravvisare nella funzione 'reazionaria' svolta da Croce" e, in particolare, nella sua funzione di unificazione del "blocco agrario" e "blocco intellettuale"⁷⁹ nel Mezzogiorno, già da Gramsci rilevata nelle *Note sulla questione meridionale*, ricordate non a caso nella missiva.

Le riflessioni sul volume crociano sarebbero state pubblicate da Togliatti su «Lo Stato operaio» subito dopo la morte di Gramsci col titolo *Benedetto Croce giudicato da Antonio Gramsci. Estratti di lettere dal carcere*, nel numero di maggio-giugno 1937⁸⁰. Qui venivano riportati, senza commentarli, gli estratti che riguardavano la critica della *Storia d'Europa* dalle lettere del 18 aprile, 25 aprile, 2 maggio, 9 maggio e 6 giugno 1932. In chiusura si annunciava la preparazione di un'edizione di scritti scelti e delle lettere dal carcere di Antonio Gramsci: "il Partito Comunista d'Italia sta preparando la edizione di un volume di scritti scelti di Antonio Gramsci ed un altro di lettere di Antonio Gramsci dal carcere"⁸¹. Con la comparsa delle lettere sulla critica gramsciana della *Storia d'Europa* cominciava così la lunga vicenda, ancora aperta, della pubblicazione delle riflessioni carcerarie.

Tavola delle abbreviazioni

La citazione dei Quaderni 1, 2, 3, e 4 è tratta dall'Edizione Nazionale; dopo la sigla e il numero di pagina sono indicati fra parentesi il quaderno e il numero di pagina manoscritta.

⁷⁸ Cfr. Vacca (2014, 236-237).

⁷⁹ Frosini (2019, 17).

⁸⁰ Gramsci (1937).

⁸¹ Gramsci (1937, 297).

QM = Gramsci A. (2017), *Quaderni del carcere, 2. Quaderni Miscellanei (1929-1935)*, a cura di Cospito G., Francioni G., Frosini F., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Per la citazione di restanti quaderni, non essendo ancora disponibile l'Edizione Nazionale, si adotta l'edizione critica Gerratana; dopo la sigla e il numero di pagina sono indicati fra parentesi il quaderno e il numero di pagina manoscritta.

Q = Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi.

Per la citazione delle lettere dal carcere si fa riferimento alla nuova edizione critica.

LC = Gramsci A. (2020), *Lettere dal carcere*, a cura di Giasi F., Torino: Einaudi.

Bibliografia

Barbagallo C. (1928), *La crisi degli studi storici*, in "Nuova rivista storica", 12, 4: 420-426.

Bucharin N.I. (1921), *Teorija istoričeskogo materializma. Populjarnyj učebnik marksistskoj sociologii* [Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista]. Mosca: Goz. Izd.

Cingari S. (2003), *Benedetto Croce e la crisi della civiltà*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

— (2019), *Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*. Milano: Mimesis.

Cospito G. (2011), *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis.

— (2011b), *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, in "Studi storici", 52, 4: 897-904

— (2015), *Le "cautele" nella scrittura carceraria di Gramsci*, in "International Gramsci Journal", 1, 4: 28-42.

— (2016), *Egemonia/egemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima)*, in "International Gramsci Journal", 2, 1: 49-88,

— (2021), *Egemonia. Da Omero ai Gender Studies*. Bologna: il Mulino.

Croce B. (1912), *Storia, cronaca e false storie*, memoria letta all'Accademia pontaniana nella tornata del 3 novembre 1912. Napoli: R. Stab. Tip. F. Giannini & Figli.

— (1921), *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*. Bari: Laterza.

— (1928), *La storia etico politica*, *Nuova rivista storica*, 12, 4-5: 626-629.

- (1929a), *Intorno alla storia etico-politica: discussione seconda*, in “Nuova rivista storica”, 13, 1: 130-133.
- (1929b), *La “Storia etico-politica”: conclusione di polemica*, in “Nuova rivista storica”, 13, 2: 221.
- (1930), *Antistoricismo*, in “La Critica”, 28, 6: 401-409.
- (1931), *Capitoli introduttivi di una storia dell’Europa nel secolo decimono-*
no, estratto da «Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli». Napoli: Tip. F. Sangiovanni.
- (2001a), *Sulla forma scientifica del materialismo storico [1896]*. In: Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi con una nota al testo di Piero Craveri. Napoli: Bibliopolis: 17-34.
- (2001b), *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo [1897]*, in Croce B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi con una nota al testo di Piero Craveri. Napoli: Bibliopolis, 67-118.
- Descendre R. e Zancarini J-C. (2023), *L’œuvre-vie d’Antonio Gramsci*. Paris: La Découverte.
- Di Biagio A. (2008), *Egemonia leninista, egemonia gramsciana*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, vol. 2, Roma: Carocci, 29-54.
- Francioni G. (2009), *Quaderno 8. Nota introduttiva*, in Gramsci A., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica*, vol. XIII, Roma-Cagliari: Treccani-L’unione sarda, 1-23.
- Francioni G. e Frosini F. (2009), *Quaderno 10. Nota introduttiva*, in Gramsci A., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica*, vol. XIV. Roma-Cagliari: Treccani-L’unione sarda, 1-8.
- Fresu G. (2017), *Lenin: NEP, egemonia e transizione*, in “Materialismo storico”, 3, 2: 82-107.
- Frosini F. (2019), *Introduzione*, in Gramsci A., *La “Storia d’Europa” di Benedetto Croce e il fascismo*, a cura di F. Frosini. Milano: Unicopli, 13-62.
- (2022), *Lost in translation: Piero Sraffa e Antonio Gramsci sull’egemonia «culturale». Il carteggio dell’aprile-luglio 1932*, in Del Lucchese F., Morfino V. e Rispoli T. (a cura di), *Ricominciare ogni volta di nuovo. Scritti in onore di Augusto Illuminati*. Roma: Manifestolibri, 345-367.
- Gramsci A. (1925a), *Prima dispensa di scuola di partito*, in “Archivio Antonio Gramsci”, *Carte personali/1. 1891-1926/ Dal rientro in Italia all’arresto*.
- (1925b), *Materiale preparatorio per la III dispensa di scuola di partito*, in “Archivio Antonio Gramsci”, *Carte personali/1. 1891-1926/ Dal rientro in Italia all’arresto*.

- (1937), *Benedetto Croce giudicato da Antonio Gramsci. Estratti di lettere dal carcere*, in “Stato operaio”, 5-6: 290-297.
- (1971), *La costruzione del partito comunista*, Torino: Einaudi.
- (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana. 4 voll., Torino: Einaudi.
- (1992), *Lettere 1908-1926*, a cura di A.A. Santucci, Torino: Einaudi.
- (2017), *Quaderni del carcere*, vol. II: *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, a cura di G. Cospito, G. Francioni, F. Frosini, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- (2020), *Lettere dal carcere*, a cura di F. Giasi, Torino: Einaudi.
- (1924), «Capo», in “L’Ordine nuovo”, 1, 1: 1-2.
- Gramsci A. e Schucht T. (1997), *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Torino: Einaudi.
- Kommunističeskaja partija Sovetskogo Sojuza [Partito Comunista dell’Unione Sovietica] (1938), *Istorija Vsesojuznoj Kommunističeskoj partii (bol’shevikov). Kratkij kurs* [Storia del Partito Comunista di tutta l’Unione (bolscevico). Corso breve]. Mosca: Pravda.
- Lenin V.I. (1923), *Sobranie sočinenij* [Opere raccolte], vol. X: *Materializm i empiriokriticizm* [Materialismo ed empiriocriticismo], Mosca: Goz. Izd.
- (1955), *Opere complete*, vol. I: 1893-1894, Roma: Editori Riuniti.
- Maltese P. (2018), *Gramsci, dalla scuola di partito all’Anti-Bucharin*, Palermo: Istituto poligrafico europeo.
- Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*. Roma: Viella.
- Nevskij V.I. (1924), *Lenin*, in “Pod Znamenem Marksizma” [Sotto la bandiera del marxismo], 2, 1: 5-9.
- Paggi L. (1984), *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923-1926*. Roma: Editori Riuniti.
- Righi M.L. (2019), «Sulle rive dell’ampia Moscovia». *Gramsci nella Russia di Lenin*, in Capuzzo P. e Pons S. (a cura di), *Gramsci nel movimento comunista internazionale*, Roma: Carocci, 133-156.
- Schucht T. (1925), *Masse rurali e proletariato*, in “Archivio Antonio Gramsci”, *Carte personali/1. 1891-1926/ Dal rientro in Italia all’arresto/ Materiale preparatorio per la III dispensa di scuola di partito*.
- Sclocco C. (2021), *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali*, in “Consecutio Rerum”, 5, 10: 123-162.
- Sraffa P. (1991), *Lettere a Tatiana per Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Roma: Editori Riuniti.

Il contributo filosofico di Lenin nella critica gramsciana

- Togliatti P. (2014), *Antonio Gramsci, capo della classe operaia* [1937], in
Togliatti P., *La politica nel pensiero e nell'azione*, a cura di M. Ciliberto
e G. Vacca, Milano: Bompiani.
- Vacca G., (2014), *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Torino:
Einaudi.
- , (1924), *Vladmiro Ilic Ulianof*, in “L’Ordine nuovo”, 1, 1: 2-4.
- , (1930), *Il Congresso di Oxford*, in “La Nuova Italia”, 1, 10: 431-432.

Catilina ‘nazionale’ con gli occhi di Gramsci.

Brevi appunti su una figura non marginale della storia repubblicana romana

Leonardo Masone

Catiline Through the Eyes of Gramsci: Brief Notes On a Non-marginal Figure of the Roman Republican History

Abstract: Each page of Gramsci’s work delivers a space for reflection that is never dogmatic. Gramsci reconstructs the long process of formation of the Italian national story, advancing with a theory of the nation that presents original traits with respect to the better known 19th and early 20th century doctrinal elaborations. Theory that places its foundations in ancient history. In the following pages, we will limit ourselves to returning to the often overlooked figure of Catiline, central to the Roman political panorama of the first century BC. We will focus on some passages of the *Quaderni* in which the rigorously historicized dialectic between nation and cosmopolitanism, between Italy and the Empire. Within this theoretical polarity, for the Sardinian thinker, Catalina represented one of the Italian national pioneers: the present contribution aims to take notes to advance further study hypotheses on the nucleus image that Gramsci made of the conspirator.

Keywords: Catiline; Gramsci; Julius Caesar; Quaderni dal Carcere; National Popular Literature.

1. Introduzione

Il rapporto tra Gramsci e il mondo antico rappresenta uno dei tratti più affascinanti delle ricerche intorno al pensatore sardo. Soprattutto nei *Quaderni* 17 e 19, egli ha elaborato alcuni brani sul tema occupandosi approfonditamente del periodo tardo repubblicano e in particolare di Cesare quale espressione simbolica di tale fase storica. Tramite tali speculazioni egli ha avuto modo anche di fornire delle interpretazioni non secondarie su altri protagonisti che hanno attraversato la scena politica dagli anni 60 ai 30 del I secolo a.C.. Tra questi trova spazio anche il personaggio di Catilina.

* Università degli studi di Bari “Aldo Moro” (leonardo.masone@uniba.it; ORCID: 0009-0007-4792-1009).

L'atteggiamento nei confronti di quest'ultimo potrebbe rinforzare la tenuta del proprio orientamento ideologico. L'ideologia in senso gramsciano esprime: «una forma non lineare, composta di più parti e diversi elementi. C'è chi è partecipe di un'ideologia per la sua posizione nel mondo della produzione e chi per la sua posizione nel mondo disgregato del senso comune; chi produce ideologia da una posizione di grande intellettuale e chi come semplice 'commess[o]' del gruppo dominante. C'è anche chi opera in contraddizione con la propria ideologia, ed esprime quindi 'un'ideologia della sua pratica' diversa da quella delle sue parole»¹. La nozione di ideologia gramsciana si fonda su tre cardini: ogni classe ha una sua propria '*Weltanschauung*'; essa è la testimonianza del lungo processo di sviluppo culturale; tale visione del mondo è in continua trasformazione a causa delle costanti sollecitazioni generate dal mondo esterno². In quest'ottica, la storia rappresenta il sostrato su cui ogni elemento ideologico trova sviluppo. La storia antica, in particolare, costituisce un terreno fertile per illustrare le dinamiche di tali concetti³.

2. La letteratura delle origini come nazional popolare

Fin dai tempi di Ordine Nuovo, Gramsci avvertì fortemente la necessità di affrontare la storia, dunque il passato, assumendola dialetticamente nel presente, cioè nel suo divenire. La coniugazione tra diacronia e sincronia ci è stata, per così dire, imposta dallo stesso pensatore sardo come urgenza culturale, morale e politica per non abiurare alla responsabilità, soggettiva e collettiva, dell'essere nella storia che costruisce la storia. Così, la sua analisi dell'antichità, in particolare modo quella romana, è decisamente frutto di questa struttura teorica. Ciò che interessava realmente le riflessioni del critico di Ales riguarda la questione politica degli intellettuali. Difatti, Gramsci studia approfonditamente il mondo antico per scandagliare come tale argomento possa essere stato interpretato in periodi diversi della

¹ Filippini (2012, 94).

² Liguori (2006, 3).

³ Sul rapporto tra Gramsci e l'Antichistica, cfr. anche Viansino (2002, 52-56). Da due lettere inviate ai genitori già ai tempi del Liceo si registra l'elenco di libri antichi che sarebbero stati adoperati nel corso dell'anno scolastico tra i quali vengono menzionati Omero, Euripide, Tucidide, Isocrate oltre ai latini Catullo, Cicerone e Tacito. Ma la schiera di autori greci e romani spesso citati nei suoi articoli del secondo decennio del scorso è decisamente ampia: Erodoto, Senofonte, Aristotele, Catone, Cassio Severo, Plutarco, cfr. Fonzo (2019, 15-50). Ma si pensi, ad esempio, anche ai giudizi sui testi di Ciccotti o di Salvioli sul mondo antico: cfr. Taccola (2022, 150-184).

storia. In varie epoche, infatti, molti sono stati gli intellettuali che hanno abbandonato uno dei loro compiti più importanti, ossia quello di fungere da 'educatori popolari'⁴. Per il pensatore sardo, per una completa comprensione del fenomeno dell'allontanamento degli intellettuali dal popolo nelle varie epoche della 'storia italiana' bisogna risalire ai tempi dell'Impero Romano. Il periodo tardo repubblicano rappresenta la cornice generale di alcune 'tendenze ideologiche della futura nazione italiana'; già in esso possono essere riscontrate le origini di talune peculiarità degli attuali intellettuali italiani. È quello in cui Cesare è protagonista assoluto, tuttavia, l'intervallo storico nel quale Gramsci segnala un significativo distacco degli intellettuali dal popolo, in particolar modo il 46 a.C. è un anno dirimente perché vede la luce il decreto di conferimento della cittadinanza romana ai 'maestri e ai medici', oltre che a tutti i cittadini transpadani e a molte comunità della Spagna, della Gallia e dell'Africa da parte del *dictator*⁵.

Il mutamento della condizione della posizione sociale degli intellettuali a Roma dal tempo della Repubblica all'Impero (da un regime aristocratico-corporativo a un regime democratico-burocratico) è legato a Cesare che conferì la cittadinanza ai medici e ai maestri delle arti liberali affinché abitassero più volentieri a Roma e altri vi fossero richiamati: «Omnes medicinam Romae professos et liberalium artium doctores, quo libentius et ipsi urbem incoherent et coeteri appeterent civitate donavit»: Svetonio, Vita di Cesare, XLII, Cesare si propose quindi: 1) di far stabilire a Roma gli intellettuali che già vi si trovavano, creando così una permanente categoria di essi, perché senza la permanenza non poteva crearsi un'organizzazione culturale. Ci sarà stata precedentemente una fluttuazione che era necessario arrestare ecc.; 2) di attirare a Roma i migliori intellettuali di tutto l'Impero romano, promuovendo una centralizzazione di grande portata. Così ha inizio quella categoria di intellettuali "imperiali" a Roma, che continuerà nel clero cattolico e lascerà tante tracce in tutta la storia del intellettuali italiani, con la loro caratteristica di cosmopolitismo fino al '700⁶.

A Roma, il ruolo dell'intellettuale muove i suoi primi passi solo dopo la vittoria su Taranto nel 272 a.C., quando cioè la trasmissione orale fu sostituita dalla forma scritta, dando avvio a una prima bozza di letteratura: si trattava sovente di un liberto di origine greca assunto come precettore presso una famiglia aristocratica⁷. È soltanto con le guerre contro Cartagine che si possono cogliere gli esordi di una letteratura latina in senso 'nazionale', sebbene la produzione scritta non raggiunse subito livelli altissimi.

⁴ Su tale relazione pedagogica, rimando a Mustè (2023, 75-96).

⁵ Geraci, Marcone (2011, 159-160).

⁶ Gramsci (1996a, 37-38).

⁷ Gentili-Cerri (2005, 3-56).

La traduzione latina dell'*Odissea* da parte dell'ex schiavo Livio Andronico, o il *Bellum Poenicum* di Nevio, erano opere rivolte a una larga fetta della popolazione anche con lo scopo di accrescere il legame con le istituzioni repubblicane⁸. Una lenta latinizzazione fu alla base della produzione di un primo ciclo di opere letterarie 'nazionali': un interessante tentativo che, tuttavia, avrebbe trovato forti resistenze nella società, anche a causa del cambiamento economico in atto nella seconda metà del III secolo, continuato poi nel secolo successivo, in cui si assiste a un forte *gap* sociale e culturale tra l'élite aristocratica e il popolo, grazie a quel logorante processo di accentramento delle ricchezze che costrinse i piccoli e medi proprietari terrieri a indebitarsi e a vendere i propri lotti per rifugiarsi in città come manovalanza urbana⁹. Se la letteratura delle origini si proponeva di «educare i cittadini e rafforzare il senso di appartenenza alla *civitas* romana, dal II secolo a. C. avveniva l'esatto contrario: la conoscenza delle opere letterarie diventò uno *status symbol* che permetteva alle élite di sottolineare la propria distanza dal popolo»¹⁰. Per Gramsci, la letteratura, da intendersi sia come opera d'arte pura sia come modalità di espressione delle istanze popolari, dal II secolo in avanti andava sempre più staccandosi dalla comprensione dei ceti bassi, riducendo fino a far quasi scomparire la sua natura nazional-popolare che ne aveva caratterizzato gli esordi. Cedendo il passo a una nuova prosa che nel I secolo a.C. acquisì un sensibile grado di maturazione, grazie tra gli altri alle opere di Sallustio e Cicerone, che hanno anticipato il periodo augusteo, uno dei momenti più alti della produzione letteraria latina¹¹.

3. Per un inquadramento del dibattito su Catilina tra le due guerre

All'inizio del secolo scorso, alcuni studiosi italiani hanno reso conto dell'importante figura di Catilina nel periodo tardo repubblicano¹². Ma è il decennio tra il 1920 e il 1930 che l'Italia è stata attraversata da una riproposizione degli scritti relativi all'immagine del congiurato. In particolare appaiono sulla scena pubblica due libri aventi come oggetto Catilina: uno del 1924 di Mario Trozzi, intitolato *Catilina* a cui rispose nel 1929 Emilio Balbo con il suo *Catilina nel giudizio della critica demagogica*. Nessuno dei

⁸ Cfr. Cintroni (1998, 80-82).

⁹ Cfr. Gabba (2008, 267-283).

¹⁰ Fonzo (2019, 61).

¹¹ Cfr. Canfora (2015, 438-485).

¹² Cfr. Criniti (1968, 115 n. 13).

due era uno storico di professione e, infatti, molte sono le lacune che limitano la qualità scientifica dei due testi. Tuttavia, l'interesse del confronto verte sulle considerazioni e, dunque, sul ritratto idealizzato del politico romano che emerge dalle due opere.

Trozzi, aderente all'area massimalista del partito socialista, si affida metodologicamente solo a una parte della storiografia antica trascurando buona parte dei più autorevoli studi moderni internazionali. Tuttavia, l'intento dichiarato di Trozzi risulta quello di voler elaborare una rivisitazione positiva della figura di Catilina, consegnato alla storia come un efferato criminale politico¹³. Già in tale proposito, Trozzi è probabilmente influenzato dalla lettura di un articolo di Rubichi, altro autore non storico molto letto in quel decennio, apparso all'inizio del 1924 sulla rivista *L'Eloquenza*¹⁴. Dopo aver descritto la situazione politica complessiva in cui si sarebbe andata a stagliare la lunga fase delle 'congiure' con un'accentuazione dei caratteri negativi dei suoi rivali, dai membri del Senato a Cicerone, Trozzi delinea un quadro in cui Catilina appare come un sognatore dall'elevato spessore morale decurtando come 'panzane' tutte le accuse di violenza e opportunismo che erano state affibbiate al leader dei congiurati dalla recente storiografia¹⁵. Agli occhi dell'avvocato socialista, contestualizzando i tempi, Catilina sarebbe stato un popolare rivoluzionario promotore di 'ardite' riforme sociali¹⁶: fu solo la sua condotta morale e l'amore per Roma che condussero lontano da essa l'aristocratico romano, condannandolo così alla sconfitta e al soffocamento della vera rivoluzione. «Questa convenzionale trattazione nei suoi termini storici, quanto liberamente audace nelle sue interpretazioni, non ebbe e non ha rilievo nella produzione storica italiana: anzi, con sospetto, parliamo di essa come di un saggio storico, non avendo di esso un'originalità scientifica o l'elaborazione accurata e precisa (e non fantasiosa). Non escludiamo che sia stato un "nobile" tentativo di sviluppare un argomento così difficile da ricostruire e interpretare»¹⁷.

¹³ Trozzi (1924, 7-9).

¹⁴ Cfr. Criniti (1968, 116-117).

¹⁵ Si veda Trozzi (1924, 19-22 e 102-109).

¹⁶ Cfr. *ivi* (113-114). «Se questa infausta congiura fosse stata vittoriosa e il calunniato Catilina avesse potuto attuare il suo grandioso programma, la storia del mondo avrebbe preso forse un altro corso e i posteriori avrebbero ben diversamente ricordato l'impresa e il nome dell'illustre patrizio romano, sorto a difendere i sacrosanti diritti della plebe» (*ivi*, 139).

¹⁷ Criniti (1968, 118).

Nella risposta di Emilio Balbo si può riconoscere tutta la verve conservatrice e reazionaria tipica dell'approccio anticatiliano¹⁸. L'autore fascista vedeva nell'impostazione allo studio di Catilina da parte di Trozzi una demagogia 'rossa', 'degenerativa' e contraria alla 'sana romanità', oltre che un'intollerabile 'tendenza anarcoide'¹⁹. Balbo, i cui lavori filo-regime raramente sono stati citati, nelle sue 100 pagine piuttosto che riportare fonti e documentazioni attendibili per la confutazione della narrazione di Trozzi, si pone il solo obiettivo esplicito di condurre una «protesta contro certa critica interessata a manomettere il patrimonio morale della nostra Italia»²⁰.

Se nel caso di Trozzi sono ravvisabili deboli elementi scientifici nella conduzione della ricerca storica su Catilina, nell'altro caso, le indagini sono indirizzate esclusivamente alla difesa strenua di una macro-narrazione, quella mussoliniana, che vedeva nella storia romana solo una tappa anticipatoria del coevo disegno coloniale del regime fascista. In questa fragile cornice storiografica, Gramsci, che probabilmente aveva letto solo l'opera di Trozzi, si inserisce con nuove finalità di metodologia della ricerca storica decisamente più affidabili e robuste.

4. Per un'idea di Catilina

Per Gramsci, la latinizzazione della Penisola in funzione unificante avvenuta in fase tardo repubblicana riguardava esclusivamente l'ambito amministrativo piuttosto che quello culturale: in tal senso va letta la mancanza di un'autentica autonomia letteraria di Roma²¹. Il concetto di nazione è strettamente connesso all'idea di territorio, a cui sono legate le masse popolari, ossia 'l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita', quindi sia urbane, sia rurali [Q 27,1]. Il politico sardo rivolge la propria attenzione verso aspetti culturali, etici, religiosi, prolematizzando il tema in termini di sconnessione tra 'nazione culturale' e 'nazione politica', e riprende una distinzione metodologica già avanzata in seno alla sua dottrina dell'egemonia: da una parte si assiste all'edificazione dello Stato-apparato, inteso come controllo da parte dell'autorità, e dall'altra alla costruzione dello Stato-società civile, inteso come

¹⁸ La sua fervente fede fascista lo portò nel 1937 a scrivere un ridondante testo dal titolo *Augusto e Mussolini* e nel 1941 il sequel *Protagonisti dei due imperi di Roma: Augusto e Mussolini*.

¹⁹ Cfr. Balbo (1929, 7-10).

²⁰ Ivi (9). Nello stesso libello definì Drumann e Mommsen come «due coscienze barbare» (ivi, 76).

²¹ Fonzo (2019, 61-62).

esercizio privatistico del consenso. A partire da questo dato interpretativo, lo sforzo analitico maggiore riguarda proprio la fase finale della Repubblica, che consente all'autore dei *Quaderni* di interessarsi anche della figura di Catilina²².

Gramsci tenta una ridefinizione dei personaggi politici partendo da una nuova visuale teoretica che trova riscontro nella dualità Italia-Impero:

Catilina era più "italiano" di Cesare e la sua rivoluzione forse avrebbe, con un'altra classe al potere, conservato all'Italia la funzione egemonica del periodo repubblicano. Con Cesare la rivoluzione non è più soluzione di una lotta tra classi italiane, ma di tutto l'Impero, o almeno di classi con funzioni principalmente imperiali (militari, burocrati, banchieri, appaltatori ecc.)²³.

In un altro brano, nel segnalare la differenza tra il 'Rinascimento spontaneo italiano che fiorisce dopo il mille' e il Rinascimento in senso culturale, individuando nel primo la stratificazione di un senso nazionale, mentre nel secondo uno decisamente più cosmopolita, Gramsci ritorna sul nome di Catilina:

Cicerone può essere un buon punto di riferimento per il suo opporsi a Catilina prima, a Cesare poi, cioè all'emergere delle nuove forze anti-italiche, di classe cosmopolita²⁴.

Affermazione che sembrerebbe in contraddizione con la precedente; in realtà Gramsci non considera Catilina sullo stesso piano ideologico del vincitore di Farsalo che, tuttavia, compie la sua iniziativa cosmopolita solo a partire dal 48 a.C. Le fonti dei vincitori, ad esempio Cicerone (*Oratio in Catilinam quarta*, 6) o Sallustio (*De Catilinae coniuratione*, 21, 3), 'commessi del gruppo dominante', non hanno consentito nemmeno agli storici di professione di definire i reali progetti di Catilina²⁵. Sebbene la documentazione storiografica solitamente dipinga il congiurato come una figura ambigua e negativa, il pensatore sardo prova a scandagliarne gli elementi di autentica diversità. In realtà, il tentativo storico di Gramsci consisteva in una proposta di contrapposizione tra Cesare, il dittatore sovranazionale, e Catilina, il ribelle nazionale, seppure tra il 65 e il 63 a.C. i due avessero un rapporto 'collaborativo'²⁶.

²² Balbo (2021, 183-200).

²³ Gramsci (1996b, 249).

²⁴ Gramsci (1996c, 19).

²⁵ Si veda, per esempio, Lepore (2008, 764-767). Per un sintesi del dibattito a proposito di Catilina, cfr. Canfora (2002, 56-57).

²⁶ Una vera e propria opposizione dialettica in Gramsci, in realtà, riguarda simbolicamente quella tra il Cesare cosmopolita e il Machiavelli propugnatore dello Stato

Cesare ed Augusto in realtà modificano radicalmente la posizione relativa di Roma e della penisola nell'equilibrio del mondo classico, togliendo all'Italia l'egemonia "territoriale" e trasferendo la funzione egemonica a una classe "imperiale" cioè super nazionale. Se è vero che Cesare continua e conclude il movimento democratico dei Gracchi, di Mario, di Catilina, è anche vero che Cesare vince in quanto il problema che per i Gracchi, per Mario, per Catilina, si poneva come problema da risolversi nella penisola, a Roma, per Cesare si pone nella cornice di tutto l'Impero, di cui la penisola è una parte e Roma la capitale 'burocratica', e ciò anche solo fino a un certo punto. Questo nesso storico è della massima importanza per la storia della penisola e di Roma, poiché è l'inizio del processo di snazionalizzazione di Roma e della penisola e del suo diventare un 'terreno cosmopolitico'. L'aristocrazia romana che aveva, nei modi e coi mezzi adeguati ai tempi, unificato la penisola e creato una base di sviluppo nazionale, è soverchiata dalle forze imperiali e dai problemi che essa stessa ha suscitato: il nodo storico-politico viene sciolto da Cesare con la spada e si inizia un'epoca nuova, in cui l'Oriente ha un peso talmente grande che finisce per soverchiare l'Occidente e portare a una frattura tra le due parti dell'impero²⁷.

Quest'ultimo passaggio rappresenta il terzo fondamentale luogo in cui Gramsci cita il personaggio Catilina, e forse anche il più interessante. Tale operazione di 'snazionalizzazione' degli intellettuali conclusa da Cesare, che concesse la cittadinanza ad altre popolazioni e categorie sociali al fine di completare l'unificazione burocratica della penisola italiana e dei territori sottomessi da Roma, rientrava in una più ampia disputa interna ai ceti dirigenti romani, importante fonte di legittimazione delle scelte politiche e da parte del potere costituito.

In questo contesto dialettico, la figura di Catilina, epigono di un pezzo di storia politica popolare, risulta essere antinomica rispetto a quella di Cesare, e avrebbe dato avvio a un longevo filone di pensiero che trova la sua espressione più compiuta secoli dopo in Machiavelli. Rispetto alla successiva scelta cosmopolita maturata da Cesare, Catilina, infatti, aveva dato corso a un ulteriore sviluppo di una teoria e di una prassi di tipo 'nazionale'. Non solo perché erede dei Gracchi e di Mario, ma anche per la sua impostazione politica e culturale. Si pensi a quanto la sola comunicazione catiliniana propendesse verso questa maturazione in senso popolare-nazionale: nella campagna elettorale per il consolato nel 64 a.C., nel bel mez-

nazionale. Sul tema, cfr. Ciliberto (1999, 159-160).

²⁷ Gramsci (1996c, 3-4). Avendo 'accuratamente studiato' quasi tutti i manoscritti gramsciani, cfr. Vacca (1999, 130-135), anche Togliatti era della stessa opinione di Gramsci, come si evince inoltre da un appunto, dal titolo *Storia romana in scuola fascista* del 1942. Su Togliatti interprete di Gramsci, cfr., tra gli altri, Liguori (2006, 124-139). Sulla questione del Cesarismo, cfr. di recente, Santangelo (2021, 201-221); anche Canfora (2023, 381-386).

zo del 'lungo periodo di congiura', l'aristocratico della famiglia dei *Sergii* prometteva, ad esempio tra le altre cose la *tabulas novas*, ossia la remissione dei debiti o la distribuzione delle terre, misure che consentirono di guadagnarsi un ampissimo appoggio dei settori più in crisi della popolazione e chiaramente l'ostilità degli *optimates* e degli *equites*²⁸. Chiaramente, non è interessante qui sottolineare le capacità retoriche ecumenicamente riconosciute, ma i temi che, talvolta populisticamente, il cospiratore muoveva. Argomenti che parlano alla cittadinanza romana, e peninsulare nel suo complesso, senza alcuna mira extra-nazionale, per il fatto stesso che Catilina considerava Roma come il centro legittimo del potere decisionale. Ed essendo il luogo decisionale legittimato, i discorsi di Catilina si rivolgono principalmente alla classe sociale popolare dell'*urbs*, di cui conosce le esigenze, i problemi e le istanze. Gramsci tiene in considerazione questi aspetti e, pertanto, sebbene con una distanza di quindici anni tra l'ultima congiura e la nomina a *dictator*, abbozza attraverso le figure di Cesare e Catilina la contrapposizione tra Cosmopolitismo e nazione, tra Impero e Italia, che segnerà anche il secolare processo della storia politica italiana.

4. Conclusioni

Il nodo Umanesimo-Rinascimento, dunque, non è il punto di partenza per la spiegazione delle fragilità italiana. Occorre risalire a Cesare, il quale optando per l'Impero, ha promosso in Italia il dominio delle tendenze cosmopolite, orientando il futuro della penisola fino a condizionarne le fasi della recente unificazione. Per il pensatore sardo, quella scelta ha di fatto allentato se non addirittura disgregato i rapporti tra la dirigenza romana e il popolo della penisola, sia con il mondo delle campagne, sia con la plebe cittadina. D'altronde, in qualsiasi processo formativo nazionale, gli assi portanti risultano essere gli intellettuali i quali inducono la trasmissione di taluni costumi o tradizioni, l'elaborazione di regole grammaticali, l'integrazione di modelli filosofici e culturali. Il disimpegno degli intellettuali rispetto a tale missione costituisce un primo e poco incoraggiante segnale di scollamento tra Nazione e Stato. «Il distacco dell'élite colta aveva fatto sì che il popolo-nazione non partecipasse attivamente alla vita politica e che fosse capace solo di provare sentimenti di sciovinismo frenetico, spesso

²⁸ A partire, cioè, dal tentativo evanescente del 65 a.C. quando gli fu negata la possibilità di candidarsi, con la probabile regia di Crasso e forse di Cesare stesso, fino agli ultimi mesi del 63 e l'inizio del 62, terminando con lo sterminio a Pistoia, cfr. Canfora (2023, 31-35).

basato sui miti del passato»²⁹. In questo senso, la fase cesariana rappresenta uno spartiacque imprescindibile e testimonia il definitivo distanziamento tra intellettuali e popolo. «Lo sviluppo storico di cui Cesare fu l'espressione assieme nella "penisola italica", ossia a Roma la forma del "cesarismo" ma ha come quadro l'intero territorio imperiale e in realtà consiste nella "snazionalizzazione" dell'Italia e della sua subordinazione agli interessi dell'Impero»³⁰.

Subordinazione culturale che Gramsci intravedeva anche nella coeva propaganda fascista³¹. Dell'ambigua mitizzazione di Roma durante la dittatura mussoliniana e del necessario appiattimento degli scrittori dell'epoca a tale obiettivo politico tanto si è scritto³². Tenuto al corrente del dibattito in atto tra gli studiosi grazie ai testi che riceveva in carcere, Gramsci evidenziava le affettate interpretazioni filo-regime riguardanti le elaborazioni sulla storia antica ed in particolare in merito a Cesare. Secondo il pensatore sardo, è stato proprio con l'autorevole membro della *gens Iulia* che ha avuto inizio un autentico processo culturale che ha portato ad allargare ai riferimenti intellettuali fuori da Roma. Esattamente agli antipodi rispetto alle chiusure razziali del governo fascista. La concessione della cittadinanza a categorie nuove, come è stato evidenziato, si inserisce in progetto politico completamente altro. Nel solco del percorso avviato dai Gracchi, passando per Mario e lo stesso Catilina, fino a giungere a Cesare, il quale dirime la questione con la ricerca all'esterno dell'ambito culturale strettamente capitolino per integrare intellettuali provenienti da altre parti delle aree sotto il controllo romano. Un'operazione che avrebbe avvicinato filosofi, storici, letterari non latini, in particolare greci, creando un ulteriore divario tra l'élite colta e il popolino sempre più de-alfabetizzato³³. L'aspetto nazionale, quindi, veniva volutamente sostituito da un elemento 'proto-impe-

²⁹ Fonzo (2019, 51).

³⁰ Gramsci (1996b, 249). Questo passaggio di grande efficacia è l'incipit della polemica contro un articolo di Emilio Brodrero pubblicato in occasione della donazione della statua di Cesare alla città di Rimini da parte di Mussolini. Cfr. Brodrero (1933, 161-176).

³¹ «Per intendere le osservazioni dell'intellettuale sardo, bisogna tener presente che, com'è noto, negli anni del fascismo il mito di Roma antica e, al suo interno, quello di Cesare, erano dei cardini della liturgia politica. Il mito di Roma era già diffuso in Italia tra l'Ottocento e i primi decenni del Novecento, soprattutto in relazione alla politica coloniale, e spesso era associato all'idea del "primato" che spettava agli eredi presunti degli antichi romani (si pensi, per esempio, a Gioberti e, in anni successivi, a Enrico Corradini). Con il fascismo la mitizzazione e l'assunzione di Roma antica quale modello da imitare divennero costanti e si caratterizzarono per l'accento posto sia sulla forza militare, sia sul "primato morale e civile"» (Fonzo 2019, 64).

³² Cfr., tra gli altri, Tanquini (2009, 206-207).

³³ Cfr. La Penna (2006, 88).

riale'. In questo modo, non solo si confermava la debolezza culturale romana, ma si consegnava al resto dei territori un nuovo quanto inaspettato rilancio che anticipava l'incontrovertibile *iter* che ha caratterizzato il processo avvenuto, poi, in età imperiale. Per Gramsci, la funzione internazionale e cosmopolita degli intellettuali 'italiani' nel corso del tempo è stata causa ed effetto della disgregazione 'nazionale' persistente dalla caduta dell'Impero Romano fino al 1870 [Q 4, 13].

Dall'età romana fino all'unificazione e oltre: con questo obiettivo scientifico che Gramsci avrebbe voluto indagare i predecessori del dittatore, dimostrando anche le incongruenze propagandistiche del mondo intellettuale fascista che, per l'autore dei *Quaderni*, si mostrava ancora una volta approssimativo e incoerente, poiché descriveva Cesare fuori dalla propria storia reale, diverso, cioè, da ciò che realmente era stato, continuando tra l'altro con l'utilizzo acritico delle fonti anticatiliniane.

Inoltre, non è escluso che nelle eventuali fasi di ulteriore revisione dei *Quaderni*, probabilmente, le ambizioni di Gramsci avrebbero potuto indirizzarsi verso un'indagine maggiormente approfondita dello sviluppo della storia del pensiero 'nazionale' fino a giungere a Machiavelli in contrapposizione a quello cosmopolita, ma che avrebbe trovato tra i suoi pionieri proprio Catilina, espressione rivoluzionaria attiva di ambito nazionale. Tuttavia, Gramsci non si riconosce né in quella parte della storiografia che considera Catilina come un politico corrotto, né in altre interpretazioni che associano la sua immagine a quella di un rivoluzionario idealista. Un invito alla rilettura filosofica per definire ulteriori contraddizioni della narrazione fascista del tempo e del servilismo di alcuni intellettuali di regime che opportunisticamente cercavano riferimenti mitologici per la propria storia dottrina, constatandone le anomalie prive di fondamento storico caratterizzate dall'introduzione della categoria di rivoluzione passiva manipolata volutamente dall'élite corporative del Ventennio. Ad ogni modo, caricandosi di una densità democratica progressiva, «la "missione" di civiltà del popolo italiano è nella ripresa del cosmopolitismo romano e medioevale, [ma] nella sua forma più moderna ed avanzata»³⁴.

Bibliografia

Balbo M. (2021), *Plebeian tribunes and cosmopolitan intellectuals: Gramsci's Approach to the Late Roman Republic*, in Zucchetti E., Cimino A.M. (a cura di), *Antonio Gramsci and the Ancient World*, London-New York: Routledge, 183-200.

³⁴ Gramsci (1996, 83).

- Balbo E. (1929), *Catilina nel giudizio della critica demagogica*, Roma: Edizioni Tiber.
- Brodrero E. (1933), *Umanità di Giulio Cesare*, in “Nuova antologia”, 291/1476: 161-176.
- Canfora L. (2002), *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari: Laterza.
- (2015), *Augusto figlio di Dio*, Roma-Bari: Laterza.
- (2023), *Catilina. Una Rivoluzione mancata*, Roma-Bari: Laterza.
- Ciliberto M. (1999), *Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*, in Vacca G. (a cura di), *Gramsci e il Novecento. I*, Roma: Carocci, 157-176.
- Cintroni M. (1998), *I destinatari contemporanei*, in Cavallo G., Fedeli P., Giardina A. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica, II. La circolazione del testo*, Roma: Salerno Editore, 53-116.
- Criniti N. (1968), *La tradizione catilinaria: interpretazioni provinciali italiane tra le due guerre mondiali*, in “Aevum”, 42, 1/2: 114-120.
- Filippini M. (2012), *Tra scienza e senso. Dell'ideologia in Gramsci*, in “Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine”, 24, 47: 89-106.
- Fonzo E. (2019), *Il mondo antico negli scritti di Antonio Gramsci*, Mercato S. Severino: Paguro Edizioni.
- Gabba E. (2008), *Il processo di integrazione dell'Italia nel II secolo*, in Momigliano A., Schiavone A. (a cura di), *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani, 14. La Repubblica imperiale. L'età della conquista*, Torino: Einaudi, 267-283.
- Gentili B., Cerri G. (2005), *La letteratura di Roma arcaica e l'ellenismo*, Torino: Aragno Editore.
- Geraci C., Marcone A. (2011), *Storia Romana*, Milano: Le Monnier.
- Gramsci A. (1996a), *I Quaderni. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma: Editori Riuniti.
- (1996b), *I Quaderni. Passato e presente*, Roma: Editori Riuniti.
- (1996c), *I Quaderni. Il Risorgimento*, Roma: Editori Riuniti.
- Lepore E. (2008), *La decisione politica e l'auctoritas senatoria: Pompeo, Cicerone, Cesare*, in Momigliano A., Schiavone A. (a cura di), *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani, 15. L'egemonia di Roma. L'impero mediterraneo*, Torino: Einaudi, 759-788.
- Liguori G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.
- Mustè M. (2023), *Educare e unificare il popolo-nazione*, in Cospito G., Frangioni G., Frosini F. (a cura di), *Nazione, Popolo, Nazionale-popolare. Una costellazione gramsciana*, Como-Pavia: Ibis edizioni, 75-96.
- Santangelo F. (2021), *Between Caesarism and cosmopolitanism: Julius Caesar as an Historical Problem in Gramsci*, in Zucchetti E., Cimino A.M. (a cura di), *Antonio Gramsci and the Ancient World*, London-New York: Routledge, 201-221.

Catilina 'nazionale' con gli occhi di Gramsci

- Taccola S. (2022), *Categorie marxiste e storiografia del mondo antico. Critica e storia in un dibattito italiano degli anni Settanta*, Roma: Manifestolibri.
- Tarquini A. (2009), *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna: Il Mulino.
- Trozzi M. (1924), *Catilina*, Roma: Sindacato Italiano Arti Grafiche.
- Vacca G. (1999), *Appuntamenti con Gramsci. Introduzione allo studio dei Quaderni del carcere*, Roma: Carocci.
- Viansino G. (2001), *Gramsci e l'Antichistica*, in "Critica Marxista (nuova serie)", 6: 52-56.

**Eleonora Piromalli, *L'alienazione sociale oggi.*
Una prospettiva teorico-critica
(Carocci 2023)**

Matilde Santarelli

Il libro di Eleonora Piromalli, *L'alienazione sociale oggi. Una prospettiva teorico-critica* (Carocci, Roma 2023), si inserisce all'interno del recente filone della teoria critica dedicato alla ripresa dell'idea di alienazione: l'autrice si pone infatti l'obiettivo di riattualizzare il concetto di alienazione – chiarendone il significato e ridefinendone i contorni – al fine di renderlo nuovamente utilizzabile come categoria della critica sociale. L'idea di alienazione, eccezion fatta per alcuni recenti tentativi di riattualizzazione (come quello di Rahel Jaeggi e di Hartmut Rosa) è infatti stata pressoché abbandonata a partire dagli anni Ottanta: nei decenni precedenti, come Piromalli documenta nell'introduzione al volume, essa era stata però quasi onnipresente. In particolare tra gli anni Cinquanta e Sessanta si era verificato uno sviluppo massiccio e assai diversificato di tale categoria, il quale aveva portato a riferirla ai fenomeni più disparati, finendo per privarla di un significato chiaro e rendendola, così, di fatto inutilizzabile per indagini teoriche rigorose. Proprio questa confusione categoriale (insieme ad altri fattori) ha favorito – specialmente nel contesto europeo – l'abbandono dell'idea di alienazione. Ma – questa la convinzione alla base del testo – la necessità di una rinnovata categoria critica di alienazione sociale è oggi fuor di dubbio, in quanto essa permetterebbe di tornare ad analizzare e sottoporre a critica sociale un'esperienza assai diffusa nel nostro tempo: quella dell'estraneità rispetto alla propria vita e ai *fatti sociali*¹ che compongono la nostra quotidianità.

Il testo si propone quindi l'obiettivo – ambizioso e di non poca complessità – di ridefinire i confini categoriali dell'idea di alienazione, mettendola al sicuro dalle diverse obiezioni che le sono state rivolte nella sua storia, e, infine, sottoponendo tale rideterminazione del concetto di alienazione alla prova nella realtà sociale, provando sulla base di esso a svolgere operazioni di diagnosi e critica sociale: l'autrice vuole infatti ottenere una

¹ Per la definizione del termine si veda Durkheim (1979, 32), come citato in Piromalli (2023, 60).

categoria critica di alienazione che sappia confrontarsi con i problemi del nostro tempo in diverse sfere sociali, da quella dell'economia, a quella della politica, a quella delle elaborazioni culturali. Tale categoria deve quindi avere un'utilità pratica e critico-diagnostica, nonché essere in grado di "valere da base per proposte politiche concrete"².

L'opera, che si giova di uno stile chiaro e lineare ma senza sacrificare la complessità dell'analisi, è suddivisa in due parti: la prima (Teoria dell'alienazione sociale) comprende i primi quattro capitoli ed è dedicata a sistematizzare il concetto di alienazione da un punto di vista prettamente filosofico: ossia a proporre una rideterminazione dell'idea di alienazione sociale e a metterla a confronto con le obiezioni che il concetto di alienazione ha dovuto affrontare nel corso della sua storia. La teoria proposta riguarda l'alienazione sociale, ossia *causata dagli assetti della società* e tale, dunque, da poter essere mitigata o superata modificando tali assetti. Questa prima delimitazione del concetto – ossia alienazione come alienazione *sociale*, non riferita quindi a cause puramente individuali o esistenziali – aiuta a circoscrivere il campo dell'analisi, ma senza operare brusche semplificazioni.

Piromalli procede poi a mettere in chiara luce il nucleo filosofico che caratterizza la categoria di alienazione sociale: questo fenomeno pratico e socialmente causato non sta a indicare una relazione caratterizzata dalla sua netta interruzione ad un dato momento, bensì un rapporto tra due o più termini che continua sempre a legare questi ultimi, ma in modo distorto e deficitario. L'alienazione sociale, così definita e strutturata, si configura quindi come uno strumento teorico internamente differenziato ma unificato dall'idea filosofica del "farsi estraneo di ciò che è proprio"³. Esso può essere esplorato analiticamente mediante tre "determinazioni" che ne costituiscono l'articolazione interna e che, come argomentato nel volume, svolgono un ruolo fondamentale per comprendere le cause, gli effetti e le manifestazioni concrete dell'alienazione sociale. Le determinazioni individuate all'interno dell'idea di alienazione sociale sono tre: *l'alienazione sovraindividuale* è quella che riguarda il piano dei processi sociali di larga scala, per cui diversi ambiti della società appaiono ai soggetti come sorretti da un ordine necessario ed immutabile, dominati da forze che gli esseri umani non controllano (nonostante ne siano i creatori). La determinazione dell'*alienazione soggettiva pratica* mette poi l'accento sul fatto che sono gli stessi individui a mantenere e consolidare (inconsapevolmente) questa parvenza di immodificabilità, attraverso le proprie azioni quotidiane e abituali:

² Piromalli (2023, 22).

³ Piromalli (2023, 33).

questo è il risvolto soggettivo dell'alienazione sovraindividuale. Il riferimento al soggetto, messo in campo da questa seconda determinazione, è condiviso con l'*alienazione soggettiva psicologica*, che, invece, riguarda la scissione dell'individuo rispetto alle sue istanze interiori o al suo rapporto con altri o con il mondo. Un punto dirimente di questa riflessione è che alienazione psicologica e alienazione sul piano dei processi di ampia scala possono aiutarci a far luce sul complesso dell'alienazione sociale solo se considerate insieme, permettendo altresì di evitare sia esiti meramente soggettivistici che oggettivistici.

Una volta messo in luce il nucleo filosofico centrale della categoria di alienazione ed enucleate le sue tre determinazioni, essa viene poi ben distinta rispetto ad altre categorie che, nel corso del tempo, sono state confuse con essa: sono vari gli esempi fatti, ma soprattutto spiccano il confronto con la categoria del dominio e con quella di falsa coscienza. Pur essendo alienazione e dominio due elementi ben distinti, sono naturalmente fedeli alleati: sul piano dei fenomeni sociali di ampia scala l'alienazione, infatti, rafforza e perpetua il dominio (che, come tale, le preesisteva indipendentemente), mentre sul piano psicologico l'alienazione soggettiva può talvolta costituire un meccanismo di difesa che il soggetto mette in atto contro forme di dominio sociale, in un certo senso "anestetizzandosi" rispetto a una realtà fonte di sofferenza. L'alienazione sociale, come anticipato, non è ridicibile alla falsa coscienza, dal momento che quest'ultima – intesa come rappresentazione – opera sul piano del pensiero, mentre invece l'alienazione sociale si manifesta in rapporti pratici, concretizzati in forme di organizzazione sociale. Nell'affrontare il tema del rapporto tra istituzioni ed alienazione viene specificato con chiarezza un particolare aspetto riguardante le conseguenze non prevedibili dell'azione collettiva in relazione alla categoria di alienazione: "non tutto ciò che nella vita sociale è incontrollabile è, per questo, alienazione. L'alienazione sociale presuppone la convinzione, nei membri di una società [...] che la realtà sociale sia intrasformabile"⁴. Questa prima sezione si conclude con l'analisi di alcuni problemi teorici che hanno interrogato in maniera ricorrente la categoria di alienazione, contribuendo al suo oblio nel corso dei decenni passati. Essenzialismo, paternalismo, oggettivismo, e questione dell'applicabilità del concetto anche ad epoche passate e a contesti diversi da quello occidentale sono obiezioni che, in varie forme, sono state rivolte all'idea di alienazione sociale: attraverso un confronto dialettico con le posizioni di Rahel Jaeggi

⁴ Ivi, 62.

e di altri autori, Piromalli affronta tali questioni suggerendo delle soluzioni teoriche che concludono questa prima disamina concettuale.

Se la prima parte ha come suoi punti di forza la chiarezza espositiva e l'efficacia teorica della proposta avanzata, la seconda parte (Sfere di alienazione sociale) – che comprende i restanti quattro capitoli – sfida la teoria al confronto con le concrete manifestazioni del fenomeno di alienazione, producendo una lucida disamina delle sfere e delle dimensioni di alienazione ravvisabili nelle nostre società. L'autrice individua qui tre sfere sociali in cui si concentrano i rapporti di alienazione nelle società occidentali contemporanee, non escludendo però la possibilità “che ulteriori analisi della società, sulla base di diverse intuizioni, possano rivelare l'esistenza di ancora altre sfere di alienazione”⁵. Se sul piano analitico è possibile identificare le tre sfere come entità a sé stanti, esse vanno però considerate come *idealtipi*: sul piano della realtà empirica le tre sfere sono cioè profondamente interrelate. Esse poi si condizionano a vicenda, tanto che nessuna detiene un primato sulle altre. Riproducendo anche in questo caso uno schema triadico, per ogni sfera (economica, politica, ideologico-culturale), possono essere rilevate tre dimensioni dell'alienazione sociale, da intendere concretamente come “forme storiche e socialmente causate di rapporti sociali, le quali si pongono però come naturali e necessarie”⁶. Queste dimensioni dell'alienazione sociale, che sono tra loro interrelate e contemplano la possibilità che una di esse detenga un primato sulle altre, ci permettono di analizzare più nel dettaglio le manifestazioni specifiche dell'alienazione nelle varie sfere di riferimento, sempre con il richiamo più generale al concetto di alienazione proposto nella prima parte del testo.

Quindi, ad esempio, nella sfera economica possiamo osservare come la prima dimensione (gli “imperativi” dei mercati e i “meccanismi” dell'economia) costituisca – di fatto – il terreno di coltura e sviluppo delle altre due dimensioni (cioè il rapporto strumental-acquisitivo rispetto all'ambiente naturale e l'accelerazione dei ritmi di vita, come già analizzata da Hartmut Rosa), le quali si configurano pertanto come logiche di relazione al mondo frutto dell'economia capitalistica e del neoliberalismo. L'economia viene concepita come un insieme di forze e meccanismi disincarnati che sembrano essere in grado di definire in autonomia le proprie leggi e sistemi di funzionamento (come se si trattasse di leggi naturali, di imperativi categorici a cui non esiste alternativa): essi, in realtà, non sono altro che convenzioni rinegoziabili, dal momento che “l'economia è un prodotto

⁵ Piromalli (2023, 107).

⁶ Ivi, 108.

sociale⁷. In quest'ottica emerge chiaramente il tratto profondamente strumentale della narrazione precedente, in quanto essa stessa è primariamente frutto di determinate scelte politiche. Per lo stesso meccanismo anche la politica è ostaggio di questa apparenza naturalizzata che, imponendosi agli occhi di molti come un dato intrascendibile ed in sé neutrale, fa sembrare l'esautorazione del potere democratico dei cittadini come un destino necessario. L'alienazione nella sfera politica, a livello sovraindividuale, viene qui indagata nelle tre dimensioni dell'oligarchizzazione della rappresentanza, della tecnocratizzazione della politica e della managerializzazione del settore pubblico. La regressione oligarchica, attraverso un complessivo spostamento verso l'alto dei poteri decisionali e il restringimento dei luoghi di effettivo confronto democratico, rafforza l'allontanamento dei cittadini dalla politica (alimentando la sensazione di sentirsi in scacco di decisioni che non si è potuto contribuire a prendere). Questo processo di erosione della democrazia passa anche attraverso la tecnocratizzazione dei contesti democratici: una supposta competenza tecnica e le ragioni "oggettive" in nome delle quali vengono assunte le decisioni viene presentata come garanzia di efficienza ed imparzialità, mentre invece, spesso, non fa altro che contribuire a nascondere il contenuto spiccatamente politico delle stesse. La riduzione delle sfere di decisione politica a meri ambiti di gestione amministrativa, sorretti da logiche presentate come neutrali e oggettive, è uno dei principali processi attraverso cui si diffonde e si consolida l'alienazione, assumendo prevalentemente la forma della iper-burocrazia⁸ e della gestione manageriale di servizi come l'istruzione pubblica, la pubblica sanità, il welfare. La terza sfera riguarda l'alienazione riferita a elaborazioni ideologiche e culturali: in essa rientrano le discriminazioni negative come razzismo, sessismo, ecc., nonché ruoli e convenzioni sociali irrigiditi. In entrambi i casi, il modo di pensare e di vivere delle persone è diretto da stereotipi e prescrizioni che si presentano, nei contesti in cui sono strutturalmente presenti, come forme necessarie e ineludibili della realtà sociale. In questa sfera di alienazione sociale rientrano anche forme di fanatismo e fondamentalismo: il fanatico di un'ideologia (non necessariamente religiosa) è condizionato e dominato in ogni aspetto della sua vita dalle proprie stesse credenze. Esse, come forze estranee che è però lui stesso a nutrire, gli

⁷ Ivi, 109.

⁸ Oltre all'interessante analisi – proposta nel testo – del fenomeno di burocrazia come di un potere impersonale e senza volto, strumento dell'alienazione sociale, ritengo che sarebbe interessante approfondire anche altre sfumature di questo concetto, soprattutto grazie alla riflessione di Hannah Arendt. In tal senso si vedano: *La banalità del male* rispetto alla concezione della burocrazia come elemento di dominio e *Noi rifugiati* per una sua formulazione più legata al tema della segregazione e dell'isolamento.

richiedono un'adesione acritica e totale: non possiede delle convinzioni, è posseduto da esse.

Il capitolo ottavo, a chiusura del volume, è invece dedicato alla trattazione della *pars construens* di questa argomentazione, in cui l'autrice tratteggia il perimetro della sua proposta di disalienazione (considerandola come opposto normativo del concetto di alienazione sociale) avvalendosi di risorse già operanti nella società (sia a livello di principi normativi sia a livello dei soggetti che dovranno incarnare tali pratiche). L'idea di disalienazione qui proposta si fonda dunque su un principio di comunicazione e interazione il più libera e aperta possibile, che risulta dalla sinergia di due paradigmi: il riconoscimento e la democrazia deliberativa. La democrazia deliberativa viene considerata come il modello che più mette al centro i soggetti come creatori delle forme della propria società. Ma per fare in modo che sia garantita una reale comunicazione democratica, essa deve necessariamente essere mediata da forme di riconoscimento intersoggettivo e infrasoggettivo. Viene svolta anche una riflessione circa lo iato esistente tra teoria della giustizia e teoria della vita buona: la concezione proposta cerca di abbracciare tanto l'ambito della giustizia quanto quello della vita buona, dal momento che entrambe possono essere colpite dagli effetti dell'alienazione sociale. Nel complesso, l'obiettivo che l'autrice si poneva all'inizio del volume, ossia rideterminare e riattualizzare l'idea di alienazione sociale per renderla una categoria critica capace di confrontarsi con le sfide del presente, è senz'altro ben riuscito, per quanto la proposta normativa tracciata nel capitolo finale potrebbe beneficiare di maggiori specificazioni, che la rendano più precisa e dettagliata. Il libro, di agevole lettura, oltre a indagare la categoria di alienazione sociale, offre delle utili panoramiche su alcune sfide centrali per l'epoca contemporanea, in ambito economico, politico e ideologico-culturale.

Bibliografia

- Arendt, H. (1943), *Noi rifugiati*, Milano: Einaudi, 2022.
– (1963), *La Banalità del male*, Milano: Feltrinelli, 2016.
Durkheim E. (1979), *Le regole del metodo sociologico*, Milano: Edizioni di Comunità.
Jaeggi, R. (2013), *Alienazione*, Roma: Eir.
Marx K., Engels F. (1972), *Opere complete*, Volume V (1845-1846), Roma: Editori Riuniti.
Petrucciani S. (2021), *Marx in dieci parole*, Roma: Carocci.
Rosa H. (2015), *Accelerazione e alienazione*, Torino: Einaudi.

**Michael Heinrich, *La scienza del valore.*
*La critica marxiana dell'economia politica tra
rivoluzione scientifica e tradizione classica*
(Pgreco Edizioni, 2023)**

Federico Simoni

La prima traduzione italiana de *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica* di Michael Heinrich è uscita l'ultimo ottobre ad opera di Stefano Breda, curatore insieme a Riccardo Bellofiore, per i tipi di Pgreco. Dal punto di vista editoriale e da quello del dibattito intorno ai temi centrali del libro, la pubblicazione colma un vuoto, considerando che la prima edizione dello scritto risale al 1991 e la seconda, ampliata e riveduta, al 1999, e da allora esso è stato diffusamente oggetto di studio e dibattito nella ricerca internazionale. Un testo che per alcuni ha assunto lo statuto di un "classico"¹, il cui stile limpido di scrittura e argomentazione è ben reso in italiano dal traduttore. Arricchiscono il testo una breve *Aggiunta* del 2023 riguardante la teoria della caduta tendenziale del saggio di profitto, la prefazione di Bellofiore e una *Nota su Heinrich e Althusser* di Vittorio Morfino.

L'ampliamento e la revisione della seconda edizione a cui abbiamo fatto riferimento sono descritti dall'autore nella prefazione all'edizione italiana. Egli spiega che larga parte dei temi del terzo libro del *Capitale*, tra cui la caduta tendenziale del saggio di profitto e le prime ricerche su credito e finanza, era rimasta fuori dalla trattazione dell'edizione del '91, in quanto "il manoscritto originale di Marx per il terzo libro del *Capitale* non era ancora stato pubblicato"² nella nuova edizione critica delle opere complete di Marx ed Engels (MEGA2, attualmente in corso). La riflessione critica dell'autore è legata dunque al carattere critico dell'edizione stessa, la quale permette di considerare le opere di questi autori nel loro "processo di creazione"³, e non, come facevano vecchie e nuove ortodossie, come opere logicamente compiute da cui estrarre la lettera di una 'corretta' interpretazione. L'autore

¹ Heinrich (2023, p. 9), dalla prefazione di R. Bellofiore.

² Ivi, p. 92.

³ Si veda *ibidem*.

considera piuttosto i testi come esito di un processo costruttivo attuato sia dagli autori sia dai recettori⁴, dunque, come si evince anche dall'*Introduzione*, come imprese dinamiche legate al contesto storico (il cui costruttivismo non è arbitrario, ma risulta dalle forme date dei rapporti sociali⁵). Di ciò dà conto appunto nell'*Introduzione* con un'ampia disamina di teoria della scienza ed epistemologia contemporanea, costituente il nucleo metodologico dell'esposizione del corpo del testo. Quest'ultima presenterà non solo una corretta restituzione del pensiero marxiano, ma anche una sua reinterpretazione critica e costruttiva, individuando i tratti peculiari della sua rivoluzione rispetto all'economia politica come scienza e le direttrici di sviluppo che tale rivoluzione apre *in tensione* con determinati presupposti di questa stessa rivoluzione⁶.

Questi rapidi e per molti versi generici tratti ci conducono però già nel cuore del discorso del testo. Naturalmente, questo non è il luogo per riassumere criticamente tutte le tesi di un libro produttivamente complesso. Dopo un breve riassunto ci concentreremo quindi su alcune problematiche specifiche, scelte fra le centrali del testo e oggi ampiamente dibattute.

La tesi centrale che Heinrich sviluppa nell'intero volume è la seguente. La teoria che Marx denominava *Critica dell'economia politica* costituisce una rottura scientifica non solo con singole teorie o tendenze dell'economia politica coeva, ma con questa *come scienza*, con i suoi peculiari criteri di scientificità e scelta delle domande e delle problematiche. Questo distacco si produce, seppur con significative contraddizioni e stratificazioni, dapprima con la critica all'essentialismo feuerbachiano all'altezza delle *Tesi su Feuerbach* e de *L'ideologia tedesca*, poi con il lavoro sulla teoria economica a partire dal 1850⁷. Nell'espone ciò, l'autore fa esplicito riferimento a concetti althusseriani, reinterpretandoli talvolta in modo originale⁸. In tal senso, egli si dedica a dimostrare nei primi capitoli che le differenti teorie economiche, e financo i paradigmi 'generali' e aspramente contrapposti in cui esse si collocano, hanno matrici logiche e concettuali comuni, nonché presupposti che per esse hanno carattere evidente e che *strutturano* il discorso teorico. Egli sintetizza tali fondamenti concettuali in quattro categorie: antropologismo essentialista, individualismo, astoricità, empirismo⁹. Esse sono reciprocamente e intimamente legate e sono riscontrabili,

⁴ Si veda *ivi*, pp. 104 ss.

⁵ Si veda *ivi*, pp. 106 e 424.

⁶ Si veda *ivi*, p. 99.

⁷ Si veda *ivi*, pp. 210 ss. e 255 ss.

⁸ Si veda ad es. *ivi*, pp. 82 e 85, dalla *Nota* di V. Morfino.

⁹ Si veda *ivi*, pp. 169, 170.

come si è detto, nell’intero arco dello sviluppo della teoria economica, impossibile prima del costituirsi di una società capitalistica¹⁰. Marx, al contrario, rompe esattamente con tali presupposti fondamentali, li sottopone a critica, entro un contesto argomentativo non separato dall’elaborazione di una nuova scienza e dei suoi contenuti.

Come opera Marx tale rottura? Citando Hans-Georg Backhaus, Heinrich si inserisce in modo originale nella tradizione che vuole quella marxiana una teoria *monetaria* del valore dei prodotti¹¹. Tutte le teorie economiche – tanto la classica, nonostante Marx continui a definirla ‘scientifica’, quanto la neoclassica e marginalista, ancora oggi egemoni – sono per Heinrich essenzialmente teorie premonetarie. Nella loro argomentazione e nel corso della ricerca, esse fanno astrazione *sistematica* dal ruolo e dai caratteri specifici del denaro nella circolazione di *merci*, finendo con il ridurre sistematicamente a un’economia di baratto lo scambio in una società capitalistica, strutturalmente e universalmente monetario. Marx, al contrario, mostra nei primi capitoli del *Capitale* la «*interna connessione*»¹², propria di quello scambio, tra “forma di valore”¹³ dei prodotti (o loro scambiabilità universale in potenza e *in actu*) e loro “forma di denaro”¹⁴ (o loro relazione, in un rapporto sociale «*di cose*»¹⁵, a una cosa fuori di esse come propria forma “immediata”¹⁶ di valore). “Anche la critica di Keynes (1936) ai neoclassici si basa tra le altre cose sul fatto che egli non tematizza il denaro esclusivamente come mezzo di circolazione, ma anche nella sua funzione di riserva di valore, ovvero sul fatto che egli identifica una differenza di centrale importanza tra un’economia di baratto e un’economia monetaria”¹⁷.

Come nota in prefazione Riccardo Bellofiore, la trattazione di Heinrich si colloca nel contesto storico e teorico della crisi irreversibile delle interpretazioni *sostanzialistiche*, spesso dottrinarie, del ‘valore’ marxiano, ricondotto, prima o nonostante alcune determinate e decisive cesure teoriche, ad attributi naturali del lavoro comunque definiti (ma inevitabilmente trans-storici), come nel caso della spesa fisiologica di lavoro nel tempo medio socialmente necessario. Quest’ultima può essere fatta oggetto di *calcolo* o previsione *soggettivi* in quanto costituzione *pre-monetaria* di una gran-

¹⁰ Si veda ivi, pp. 111 ss.

¹¹ Si veda ivi, p. 321. Significativi precursori in questo senso sono i lavori di Isaak Rubin e di Rosa Luxemburg.

¹² Marx (2011, 92). Si vedano, ad es., le pp. 344 ss. de *La scienza del valore*.

¹³ Marx (2011, 57).

¹⁴ Ivi, p. 58.

¹⁵ Ivi, p. 84.

¹⁶ Ivi, p. 79; cfr. anche la nota a p. 107.

¹⁷ Heinrich (2023, 357).

dezza 'reale'. Marx stesso secondo Heinrich resta legato a tale visione, fondata nel campo teorico dell'economia politica (che abbiamo sintetizzato) e su cui egli concentra la propria critica nei capitoli centrali dell'opera¹⁸. Non si tratta dunque di opporre Marx a suoi presunti cattivi interpreti, e nemmeno solamente di opporre Marx a Marx: occorre comprendere le sue rotture con i paradigmi coevi quanto le sue relazioni, complesse e contraddittorie, con essi, per approfondire produttivamente e rigorosamente la sua rivoluzione scientifica.

Come ricostruire, dunque, tali snodi teorici della 'teoria del valore' dopo la crisi ricordata? Che il valore dei prodotti abbia carattere monetario significa soltanto che "prima dello scambio [necessariamente monetario] non può esservi ancora alcuna grandezza di valore fissa"¹⁹. "Per Heinrich non esiste un sistema di valori quantitativamente determinato se non contemporaneamente al sistema dei prezzi"²⁰. I quali, a rigore, per l'autore non devono essere nemmeno 'trasformati' l'uno nell'altro²¹. Ciò non significa che i valori (in quanto *lavoro astratto*) e la loro espressione monetaria siano logicamente identici, ma che il *valore* non è una proprietà *dei* prodotti in quanto tali, nascosto in essi presi singolarmente e che attenda di manifestarsi nello scambio effettivo, ma la *forma* presa dai prodotti in una situazione *sociale* in cui il loro scambio è l'unico *medium* di costituzione del nesso sociale tra produttori privati *immediatamente* non-sociali. Heinrich porta pertanto un solido argomento (almeno per chi scrive) nell'affermare che, nel contesto teorico del *Capitale* (e dei lavori preparatori), la validazione monetaria *ex post* non è solo conferma di un *presupposto*²², ma *forma* (specific!) del processo di scambio, che presuppone il carattere privato dei lavori. Forma e contenuto devono essere distinti logicamente e astratti in momenti distinti della loro esposizione, ma quest'ultima rintraccia con-

¹⁸ L'autore la lega alle posizioni dei socialisti ricardiani e alla loro influenza nel movimento operaio, così come, a proposito della stessa visione in Engels, Hans-Georg Backhaus (2016, 365): l'analisi del denaro "consiste qui nella prova che il lavoro *sociale* complessivo *esiste*, ma la sua opposizione al lavoro privato impone un computo del valore, cioè del denaro" (corsivi nostri). Che la produzione sia divisa socialmente tra lavori privati significa però soltanto che la catena di cui così essi sono anelli, il lavoro sociale complessivo, non esiste immediatamente, ma solo in forma oppositiva. Il tempo di lavoro sociale trasposto in valore è misurabile con l'orologio tanto poco, insiste Heinrich, quanto il peso di un tavolo, e anche meno, avendo un'esistenza puramente sociale.

¹⁹ Heinrich (2023, 345).

²⁰ Ivi, p. 21, dalla prefazione di R. Bellofiore.

²¹ Si veda ivi, pp. 376 ss.

²² Si veda ivi, p. 345.

temporaneamente il loro nesso interno in quanto “rapporto di determinazione”²³, determinazioni distinte di un’unica forma²⁴.

Nella dinamica di queste forme oggettuali (*gegenständlich*), vincolante per unità produttive reciprocamente indipendenti, si esprime e si ‘sposta’ (*verrückten Form*²⁵) un processo sociale effettivamente fuori dal loro diretto controllo. Le loro volontà o calcoli non possono essere presi ad *explanans*, costituendo, all’inverso, l’*explanandum* scientifico. L’autore si pronuncia quindi senza mezzi termini per il primato (specifico) del rapporto sociale (in quanto oggettualizzantesi) su ‘individui’ concepiti come *ex ante* astratti da esso. Poiché le forme sociali oggettuali di merce e denaro dei prodotti sono al contempo le forme di manifestazione (*Erscheinungsformen*) dei corrispondenti rapporti tra agenti, espresse in relative categorie scientifiche, Heinrich critica il dualismo essenza/fenomeno tipico delle letture per cui “il denaro è un «velo» che copre la «sfera reale»”²⁶, “una forma di mediazione che rimane esteriore a ciò che media”²⁷. Egli fa ripetuto riferimento ad Althusser, mostrando implicitamente che una teoria monetaria del valore coinvolge necessariamente problematiche teorico-filosofiche di carattere generale e storico. L’autore non si limita a enunciare in astratto o apoditticamente le proprie tesi, ma le mostra come implicite, anche criticamente e non senza frizioni, nell’impianto teorico e nella struttura categoriale della *Critica dell’economia politica*.

A partire da questi punti diviene possibile accedere ai nuclei effettivamente più problematici dell’argomentazione di Heinrich. In questa ci sembra presente una tensione interna, afferente alla nozione della *creazione* del valore in quanto *lavoro*.

Secondo l’autore, valore e prezzo, così come forma di merce e di denaro, non sono certamente logicamente identici, anche se simultanei sia teoricamente sia empiricamente. Egli cita il Marx per cui il valore, o forma di lavori astratti, dei prodotti non è ‘creato’ nello scambio²⁸, anche se ‘esiste’ solo lì. Il contenuto non è una ‘cosa’ che esista al di fuori di un’altra cosa, indipendente, la forma: anche se, come contenuto e forma di denaro del

²³ Ivi, p. 348.

²⁴ Si veda ad es. ivi, p. 346.

²⁵ Marx (2011, 87). R. Fineschi traduce con forma “bizzarra”.

²⁶ Heinrich (2023, 345).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ “Il fatto che la grandezza di valore e il prezzo monetario esistano solo contemporaneamente nello scambio non significa che si tratti di grandezze immediatamente identiche”, ma ‘solo’ che “esse non sono grandezze immediatamente comparabili”. “È vero che il valore diventa visibile solo nello scambio, ma sicuramente non viene «creato» lì”. Ivi, pp. 347, 348, 347.

valore, questo stravolgimento è prassi sociale effettiva, quotidiana, e anche coscienziale. Anche la “concezione del valore come punto di oscillazione o gravitazione dei prezzi”²⁹ incappa nella difficoltà che abbiamo detto a proposito della ‘trasformazione’: “il valore, in questo caso, non è che un prezzo speciale – il prezzo medio di lungo periodo”³⁰. La teoria del valore come lavoro non sarebbe da rigettare, ma solo i presupposti soggettivistici e naturalistici (dunque, ‘essenzialistici’) della sua concezione quantitativa. Anche la produzione immediata deve dunque avere carattere monetario, ma non *già* socializzato *ex ante*³¹. Il fatto che i rapporti sociali tipici della società borghese si costituiscano non solo “*con riferimento ma mediante* le cose stesse”³², attraverso le forme in cui lo scambio traspone i prodotti del lavoro (che, abbiamo visto, sono anche la forma del processo sociale corrispondente), maschera precisamente che “non è il denaro” e lo scambio monetario “a rendere commensurabili le merci”³³, ad attribuire ai prodotti valore, dice Heinrich citando Marx. Nel quadro teorico-argomentativo che abbiamo abbozzato, ciò non può significare altro che i lavori si trovano già in forma sociale in una fase anteriore allo scambio sul mercato, giustamente designato come *ex post* (e *solo* monetario) e come ‘direzione’ dell’intero processo. Qui, ‘creazione’ non deve essere inteso come fatto so-

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *In primis*, infatti, qui il contenuto è distinto, ma mai indipendente dalla forma. *In secundis*, quanto detto rimanda all’indagine dei determinati nessi strutturali tra finanza, politica e produzione immediata, che Heinrich affronta nel settimo capitolo. Ad ogni modo, ciò che in Heinrich non è chiaro, nonostante sia un processo monetario, e possibile solo in quanto tale, è il rapporto tra capacità *concreta* di lavoro come merce (forza-lavoro inerente, come si esprime Marx, alla *corporeità vivente* delle e dei suoi venditori e produttiva di valori d’uso) e sua attività *valorizzante* il capitale (*tempo* di lavoro erogato includente un ‘pluslavoro’). Si confrontino ad es., sulla giornata lavorativa, le pp. 319 e 368. Heinrich non riformula né abbandona la categoria di capitale, ne mostra anzi il nesso interno con lo scambio monetario. Il passaggio dialettico, precisamente delineato, a questa categoria centrale non sembra comunque sortire alcun effetto sulla costruzione categoriale complessiva. Esattamente come i suoi erogatori ed erogatrici, questa *lebendige Arbeitskraft* non può esistere due volte, come una virtualità naturale antecedente il contesto sociale complessivo in cui è messa in moto (o, detto altrimenti: come forza naturale avente ‘feticisticamente’ esistenza sociale). La sua riproduzione materiale e la produzione complessiva della società sono possibili solo nella misura in cui essa *deve divenire* capitale, il lavoro venendo sussunto ai progetti tecnologico-organizzativi, al livello di occupazione, e così via, fissati dalla classe capitalista in previsione della valorizzazione: si vedano, ad es., le sezioni Quarta e Settima del *Capitale*. In virtù dell’oggettualità delle sue forme, questa lotta fra classi appare come ‘meccanismo’ neutrale, oggettivo della produzione.

³² Rubin (1976, 25).

³³ Heinrich (2023, 344).

stanziale-fisico, separato e senza forma, né come ‘irrealtà’ o calcolo arbitrario degli agenti.

Questa questione ci pare riallacciarsi a più ampie tematiche, che accenneremo brevemente. ‘Creazione’, ‘esistenza’, ‘processualità’ sono termini propri di un campo semantico appartenente a un ambito squisitamente teoretico³⁴, con derivazioni o parentele in parte dall’ambito teologico. Ciò non deve sorprendere: l’utilizzo *concettualmente* rilevante da parte di Marx di categorie e metafore teologiche, nonché letterarie, è stato indicato da diversi interpreti, tra cui lo stesso Heinrich³⁵. La questione della ‘creazione’ del valore rimanda al suo carattere di lavoro sociale, nel senso (non attinente ai prodotti nella loro singolarità sensibile e naturale), si badi, proprio di una teoria monetaria. Il lavoro *formalmente determinato* come contenuto di valore non può essere un contenuto trans-storico. Esso deve *nascere e cessare* con la formazione sociale relativa. Nessuna obiezione dal punto di vista di una “intuizione della vita”³⁶ ‘eccedente’, di un’empiria senza forma (comunque intesa) o di una produttività naturale dei ‘soggetti’³⁷, qui coglie nel segno. Tuttavia, ciò avviene anche perché tali critiche mancano ciò che hanno ragione di pretendere, che cioè il lavoro sociale effettivamente erogato valga come valore e plusvalore senza essere esso stesso *creato* – nel qual caso, sì, in modo teologico – dal valore in movimento, dal capitale³⁸. “Il capitale è in grado di ‘produrre’ qualunque cosa tranne la sua alterità interna, rappresentata dai portatori di forza-lavoro, e l’alterità esterna (la natura)”³⁹, la necessità di rapina illimitata nei confronti delle quali è la stessa che costringe i poteri pubblici a conservarle dalla probabile estinzione ad opera del capitale⁴⁰. Più in generale, la questione, non estranea a *La scienza del valore*, della *genes*i del lavoro morto (valore) che si muove e si accresce

³⁴ Cfr. Backhaus (2016, 63-64).

³⁵ Si veda Heinrich (2019).

³⁶ Simmel (1997). Cfr., a proposito di reificazione sociale, Petrucciani (2020, 29 e 127), che segue Habermas e Durkheim.

³⁷ Si veda ad es., a proposito dei post-operaisti, Bellofiore-Tomba (2012/2013).

³⁸ Su questo ci sembra concordino Stefano Breda e Giovanni Zanotti in un intervento su *Teoria critica e oggettività sociale* tenuto nell’ambito del Corso di perfezionamento in Teoria critica della società dell’Università di Milano-Bicocca (06/02/2019, https://www.youtube.com/watch?v=BnTn095_lp4&ab_channel=TeoriaCriticadellaSociet%C3%A0-Universit%C3%A0Bicocca), in riferimento al carattere spontaneo dell’azione dei soggetti entro le *strette maglie* del ‘dominio impersonale’ delle forme economiche borghesi.

³⁹ Bellofiore (2019, 50). Su posizioni analoghe Tomba (2019). Sullo sfruttamento scientifico capitalistico delle forze naturali, ‘interne’ ed ‘esterne’, cfr. i capitoli ottavo e tredicesimo del *Capitale*.

⁴⁰ Si veda Marx (2011, ad es. 231).

come capitale non può riguardare solo il lavoro passato e oggettualizzato a valore, né il “passato che sta alle spalle di questo sistema”⁴¹ e delle sue forme oggettuali *vigenti*, ma il lavoro come attività vivente delle forze-lavoro, distinta specificamente dagli strumenti tecnologici e organizzativi che pure la sussumono formalmente e realmente. Sta qui anche il nucleo della nozione marxiana, portata alla luce dal già citato Hans-Georg Backhaus, delle categorie economiche come *verrückte Formen*, forme ‘spostate’ proprio perché reali, ma assurdamente oggettuali.

In questo senso, Heinrich pare scontare la formazione althusseriana, ovvero quell’anti-umanismo che pure accompagna, per così dire, le tesi portanti del testo. Questa dimensione filosofica della *genesi* e della *forma*, depurata da ogni essenzialismo, permette di porre al testo questioni ulteriori che ci paiono presenti, ma non risolte. Seguendo Heinrich, ad ogni modo, la prospettiva non può essere quella della definizione di una nuova corretta lettura, magari come esito di una reinterpretazione critica. La temperie culturale che ha permesso ad Heinrich tali acquisizioni ha contestato appunto tali *formae mentis* teoriche⁴². Il testo non è affatto interrogabile solo a partire dalla dimensione detta: al contrario, la versione datane da Heinrich potrebbe essere ulteriormente problematica a causa della difficoltà, per come il discorso si struttura, a fornire indicazioni per una riformulazione anche quantitativa di una teoria economica (o di più teorie), non solo *dell’economico-borghese*⁴³.

In conclusione, ciò che si ricava da questo importante contributo, oggi disponibile anche al dibattito del nostro paese, è un ben preciso livello di acquisizioni teoriche con cui il confronto è imprescindibile, e che però apre decisamente a problemi e sviluppi. Ciò esigerebbe l’apertura di un campo plurale di discussione aperta ed elaborazione rigorosa, dunque una vivacità culturale e sociale oggi purtroppo assente sotto molteplici aspetti. A questa circostanza sembrano impotenti a rimediare sia qualsiasi logica del punto di vista⁴⁴ sia una scienza del movimento delle forme, irriducibile all’analisi concreta di quella.

⁴¹ Schmidt (1973, 74), che cita i *Grundrisse*.

⁴² Si veda, ad es. su Althusser, l’*Introduzione* di R. Bellofiore e T. Redolfi Riva alle *Ricerche* già citate di Backhaus, p. 21.

⁴³ Questo punto è stato sollevato da Andrea Coveri nell’ambito della presentazione de *La scienza del valore* a Bologna (17/01/2024). Tale dimensione quantitativa non sembra poter essere, in questo quadro, una “«micro-analisi» di cosiddette azioni di scambio”, *de facto* premonetaria (Backhaus 2016, 343).

⁴⁴ Si veda Heinrich (2023, 239).

Bibliografia

- Backhaus, H.G. (2016), *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia*, Milano: Mimesis.
- Bellofiore, R. (2019), *C'è vita su Marx? Il Capitale nel bicentenario*, in Bellofiore, R., Fabiani, C. M. (a cura di), *Marx inattuale* (numero monografico della rivista *Consecutio Rerum*, III, n. 5), Roma: Efesto, pp. 9-70.
- Bellofiore, R. (2020), *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico-politica*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Bellofiore, R., Tomba, M. (2012/2013), *Lecture del frammento sulle macchine: prospettive e limiti dell'approccio operaista e del confronto dell'operaismo con Marx*, in *Quaderni materialisti*, 11/12, pp. 145-161.
- Marx, K. (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, in Engels, F., Marx, K., *Opere complete*, vol. 31, Napoli: La Città del Sole.
- Heinrich, M. (2019), *Rileggendo Marx: nuovi testi e nuove prospettive*, in Bellofiore, R., Fabiani, C.M. (a cura di), *Marx inattuale* (numero monografico della rivista *Consecutio Rerum*, III, n. 5), Roma: Efesto, pp. 71-92.
- Heinrich, M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, Pgreco Edizioni.
- Petrucciani, S. (2020), *Marx in dieci parole*, Roma: Carocci.
- Rubin, I.I. (1976), *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano: Feltrinelli.
- Schmidt, A. (1973), *Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, Bari: De Donato.
- Simmel, G. (2021), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Milano: Mimesis.
- Tomba, M. (2019), «*La bestia è l'azienda, non il fatto che abbia un padrone*». *Commento al quinto capitolo del Capitale*, in Bellofiore, R., Fabiani, C.M. (a cura di), *Marx inattuale* (numero monografico della rivista *Consecutio Rerum*, III, n. 5), Roma: Efesto, pp. 247-260.

**Paolo Bellinazzi, *Cur Deus Homo? Le origini metafisiche del materialismo storico e dialettico*
(Affinità elettive 2023)**

Paola D'Ignazi

Cur Deus Homo? Le origini metafisiche del materialismo storico e dialettico di Paolo Bellinazzi, è un'opera, che fin dal titolo suggerisce una rilettura che si contrappone alle interpretazioni più largamente diffuse sia delle opere di Marx ed Engels, sia del rapporto di questi ultimi con il sistema di pensiero hegeliano.

Si tratta di un'opera singolare innanzitutto per la mole (composta da tre volumi per circa 1600 pagine); per la tematica apprezzabile da una fascia di pubblico che abbia dimestichezza con il pensiero hegeliano e marxista; per una posizione "eretica", marcatamente controcorrente dell'autore rispetto alle interpretazioni più note dell'idealismo tedesco e del marxismo.

Paolo Bellinazzi è stato collaboratore alla cattedra di *Discipline filosofiche* presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo ed è autore di diversi volumi tra i quali: *L'idealismo tedesco. Da Kant a Hegel, da Marx a Gentile* (Edizioni Sapere, Padova 2020); *In nome dell'Uomo-Dio 1789-1989. Rimembranze di un post-socialista*, (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli-CZ, 2013); *L'Utopia reazionaria*, (Name Edizioni, Genova 2002); *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels* (Franco Angeli, Milano 1984), oltre a diversi articoli su riviste specializzate quali *Critica marxista*, *Physis*, *Rivista di storia della filosofia*.

Cur Deus Homo? Le origini metafisiche del materialismo storico e dialettico è frutto di un analitico e minuzioso studio del pensiero di Hegel, Marx, Engels e delle diverse interpretazioni che nell'ambito della critica marxista ne hanno dato i maggiori studiosi.

Bellinazzi propone una esegesi personale e totalmente divergente dalle ermeneutiche tradizionali. L'autore non è nuovo a posizioni "dissidenti" che hanno suscitato accesi dibattiti ma anche giudizi positivi di illustri studiosi come Norberto Bobbio. Così si esprime in una delle ultime interviste il filosofo giurista sul volume di Bellinazzi *L'Utopia reazionaria* (Name Editore, 2002): "Ho molto apprezzato il libro appena uscito di Paolo Bellinazzi che analizza gli argomenti che nazismo e comunismo propongono a difesa delle proprie tesi dimostrando che, contrariamente alla opinio-

ne comune secondo cui nazismo e comunismo sono ideologie opposte, essi hanno matrici comuni: tutti e due combattono il libero mondo borghese del mercato e degli stati parlamentari, tutti e due sposano la *Gemeinschaft* contro la *Gesellschaft*, la comunità arcaica (quella in cui l'individuo è soltanto parte di un organismo) contro la moderna società degli individui singoli (e in quanto tali in libero rapporto tra di loro), tutt'e due avversano l'individualismo e sono fautori dell'organicismo sociale¹.

L'opera *Cur Deus Homo?* affronta la tematica dei rapporti tra il materialismo storico e dialettico ed Hegel, per usare le parole dello stesso Bellinazzi «tra il pensiero di Marx ed Engels e il loro unico e grande Maestro, in incognito, di Jena».

L'intento dell'autore è comprovare una sostanziale convergenza dei tre filoni dottrinari del marxismo, del materialismo dialettico e dell'idealismo tedesco in materia di Dio e di cristianesimo, dimostrando che i concetti hegeliani di Storia e di Filosofia della storia, con i relativi presupposti concetti di Dio e della Religione, non differiscono quanto piuttosto concordano pienamente con quelli che su tali argomenti avevano Marx ed Engels. Precisa l'autore «che non si tratta del cristianesimo cattolico italiano, di quello anglicano britannico, di quello deista francese, o di quello quacchero nordamericano, né del cristianesimo cattolico di Novalis, o di quello luterano di Schleiermacher e di Kant, bensì, si tratta specificamente del cristianesimo luterano e tedesco spiegato e trasmesso ai posteri da Hegel».

L'analisi e l'elaborazione della personale interpretazione dell'autore si sviluppano intorno a tre elementi-cardine, a dei capisaldi, il primo dei quali è costituito da uno scritto del 1899, *La filosofia di Marx* di Giovanni Gentile², il quale sosteneva che Marx non era un materialista bensì un idealista, il cui tratto distintivo di pensiero è l'attività pratica che il soggetto esercita sull'oggetto.

Il secondo caposaldo della riflessione di Bellinazzi si basa sul fatto che Marx desume dallo stesso Hegel la coppia soggetto-oggetto, che necessariamente non si poteva scindere, poichè facendo agire il soggetto senza l'oggetto si sarebbe caduti nell'idealismo fichtiano, mentre, viceversa, facendo agire solo l'oggetto senza il soggetto si sarebbe caduti nel materialismo³.

Il terzo fondamento di tutta l'argomentazione di Bellinazzi è che per Marx, Engels ed Hegel vale il motto del Vangelo e della Bibbia secondo cui l'uomo è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio, portando i tre filosofi a pensare che l'uomo in un futuro non lontano, da essere finito e

¹ <http://www.caffeeuropa.it/cultura/245bobbiointervista.html>

² G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 76-81

³ E. Bloch, *Subjekt-Objekt- Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt an Main Suhrkamp 1962.

mortale qual'era, sarebbe diventato infinito ed immortale cioè, uguale a Dio. Non a caso Hegel dichiara in diverse occasioni che, se Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, l'uomo gli ha reso la pariglia, ha fatto Dio a sua immagine e somiglianza, *le lui ha bien rendu*. L'uomo, grazie al processo storico, produce attraverso la sua attività pratica non solo sé stesso e la natura, ma produce anche Dio a sua immagine e somiglianza.

Per Hegel solo con il cristianesimo Dio si è rivelato in tutta la sua magnificenza e completamente all'uomo, dando di sé un'immagine che era adeguata e comprensibile per l'uomo dei nostri giorni. In virtù della storia Dio ha superato le immagini trascorse di sé stesso, enigmatiche ed incomprensibili ed è diventato simile all'uomo luterano che lo ha creato ed ha generato, a sua volta, un uomo che era uguale a lui.

Ne consegue che, secondo Bellinazzi, a differenza di quanto si pensa comunemente, Marx ed Engels non sono dei materialisti i quali credono che il filosofo debba dedicare tutta la sua attenzione ed il suo studio all'oggetto, bensì, sono degli idealisti che, sulle tracce di Hegel, pensano che tutto dipenda dal soggetto, anche la creazione dell'oggetto, e tra gli oggetti, la stessa creazione di Dio.

Rileva l'autore, ricalcando la tesi di Giovanni Gentile, che Marx ed Engels accusano Feuerbach di essere un materialista che non ha capito come funzioni filosoficamente la coppia hegeliana soggetto-oggetto. L'oggetto esterno, che per l'autore de *L'Essenza del cristianesimo* rimane «fermo», viene chiamato da Hegel e da Marx e Engels «preistoria» (*Vorgeschichte*)⁴, ma è la storia che converte l'uomo in un uomo-Dio; è il soggetto che «fa» l'oggetto e trasforma hegelianamente la natura al completo.

Ciò lo si vede bene, ad avviso di Bellinazzi, quando Marx definisce cosa significa per un uomo essere completamente libero, come si legge nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: «Un ente si chiama libero quando deve la propria esistenza a sé stesso. Un uomo che vive per grazia di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro non solo quando gli sono debitore del suo mantenermi in vita, bensì anche quando è esso che ha creato la mia vita, allorché esso è la fonte della mia vita; e la mia vita ha di necessità un tale fondamento fuori di sé, quando essa non è mia propria creazione»⁵. Marx si rende conto che è molto difficile far accettare alla «coscienza popolare» l'idea che

⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, F. Meiner verlag, Leipzig 1832, Bd. I, pp. 160-164. K. Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd 23, S. 193. Cfr., P. Bellinazzi, *Cur Deus Homo?*, cit., pp. 596-607.

⁵ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEW, Ergänzungsband, pp. 544-545.

l'uomo possa non dipendere da altro, quando non è debitore della propria vita ad un altro, sia questo un uomo ed una donna o Dio medesimo e lo scrive espressamente: «La creazione è una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare [*Volksbewusstsein*]. La sussistenza per opera propria [il *Durksichselbstsein*] della natura e dell'uomo le è inconcepibile, perché contraddice tutte le evidenze della vita pratica»⁶.

Per rendere accettabile e credibile il *Durksichselbstsein*, Marx ricorre ad un esempio. «Ora è facile in verità, dire al singolo individuo quello che dice Aristotele: tu sei generato da tuo padre e da tua madre, da tuo nonno e da tua nonna, dunque, l'accoppiamento di due esseri umani, un atto generatore di esseri umani, ha prodotto l'uomo in te, attraverso «un progresso all'infinito». [...] Nondimeno bisogna anche considerare il movimento circolare, in forza del quale l'uomo nella generazione ripete sé stesso e quindi rimane sempre soggetto (*immer Subjekt bleibt*)»⁷.

Ma allora, sorge la domanda, dove è finito l'oggetto esterno dell'*Ideologia tedesca*, che rimaneva «fermo», davanti al soggetto? Si potrebbe rispondere che è rimasto lì finché faceva comodo a Marx e ad Hegel per provare che la realtà era fatta dalla coppia soggetto-oggetto, ma è sparito quando l'Allievo ed il suo Maestro hanno dovuto dimostrare che poteva sussistere il *Durksichselbstsein* e l'uomo era suscettibile di essere completamente libero ed indipendente da un altro. Quell'oggetto rendeva infatti impossibile una assoluta autonomia dell'uomo da Dio o da un altro uomo. Ma allora il soggetto di Hegel e Marx non è altro che l'ennesima edizione del soggetto dell'idealismo tedesco, il soggetto di Kant e di Fichte, come sappiamo privo di oggetto.

Afferma Bellinazzi, non hanno avuto tutti i torti Tom Rockmore e Diego Fusaro nell'osservare che Marx non è altro che un fichtiano nascosto⁸. Lo è, a parere dell'autore di *Cur Deus Homo?*, perché lo era lo stesso Hegel. Non dipendendo da altro, dal padre e dalla madre e da Dio, l'uomo di Marx, Hegel ed Engels sarà allora il Dio-uomo che si è fatto l'uomo-Dio, il Super-uomo, l'*ÜberMensch*, di cui è parola in *Per la critica della hegeliana filosofia del diritto*, uno dei tanti «Io» dell'idealismo tedesco che diventano nel suo proseguito dei super-Io⁹.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 545.

⁸ T. Rockmore, *Activity in Fichte and Marx*, in *Ideakistic Studies*, n. 8, 1976. T. Rockmore, *Marx's Dream. From capitalism to communism*, University Chicago Press, Chicago and London 2018. D. Fusaro, *Idealismo e Prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il melangolo, Genova 2013. D. Fusaro, *Marx idealista, Per una lettura eretica del materialismo storico*, Mimesis, Milano 2018.

⁹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, Bd 1, p. 378

Al cattolicesimo viene preferito da Marx e da Hegel il protestantesimo cristiano-germanico, perché Lutero ha fatto entrare Cristo nel «cuore» degli uomini, facilitando la trasformazione del Dio-uomo in uomo-Dio, più di quanto potesse accadere con il Dio dei cattolici che agiva dall'esterno. Una loro preferenza che ispessisce notevolmente il significato teologico della celebre frase di Marx: «La testa dell'emancipazione dei tedeschi è la filosofia, il suo cuore [*ihre Herz*] il proletariato»¹⁰.

Ma viene da obiettare, se è il soggetto che fa l'oggetto, se è il soggetto che fa persino Dio, chi ci assicura che Dio non sia inventato, che non sia un Dio Immaginario? Marx si è accorto di questa debolezza della sua prova dell'esistenza di Dio ed ha rimediato ancorando tale esistenza alla circolazione del denaro ed alla produzione del capitale, materia che viene affrontata dall'autore nel secondo e terzo volume di *Cur deus homo? Le origini metafisiche del materialismo storico e dialettico*

L'opera di Paolo Bellinazzi si rivela, pertanto, una difesa ampia e rigorosa dell'idealismo, sottratta ad eccessi di logicismo e di dialetticismo. L'analisi profonda e singolare condotta dall'autore si colloca tra la filosofia della religione e la filosofia della storia, mettendo in luce nessi e intrecci tra l'idealismo di Hegel e la teoria della storia di Marx.

Proprio per questi suoi aspetti interpretativi “atipici”, divergenti rispetto alle interpretazioni più diffuse e comunemente accettate dell'idealismo tedesco e del pensiero marxista, è un testo che sollecita il dibattito e nuove riflessioni critiche su una tematica che ha attraversato e fortemente segnato la contemporaneità, motivo per il quale si è ritenuto di particolare interesse proporre l'opera di Bellinazzi nella collana *Dalla parte dell'uomo. Percorsi di Filosofia e Scienze Umane*, promossa dalla sezione urbinata della Società Filosofica Italiana.

¹⁰ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Bd 1, p. 391.

